R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA.

TOMUS UNDECIMUS COMPLECTENS

OPUSCULA THEOLOGICA SEX
MATERIAM DE AUXILIIS GRATIÆ ABSOLVENTIA
QUÆSTIONESQUE DE SCIENTIA, LIBERTATE ET JUSTITIA DEI ELUCIDANTIA.

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

CAEN. — IMPRIMERIE E. POISSON.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A CAROLO BERTON,

CATHEDRALIS ECCLESIÆ AMBIANENSIS VICARIO,

INNUMERIS PENE VETERUM EDITIONUM MENDIS LIBERATA, ADNOTATIONIBUSQUE IN ULTIMUM TOMUM RELEGATIS ILLUSTRATA,

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, DICATA.

TOMUS UNDECIMUS. 11



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Delambre, 9.

MDCCCLVIII.

ILLUSTRISSIMO AC REVERENDISSIMO D.D.

FERDINANDO NINNO AC GUEVARÆ

SACRÆ ROMANÆ ECCLESIÆ PRESBYTERO CARDINALI

FRANCISCUS SUAREZ E SOCIETATE JESU THEOLOGUS,

SEMPITERNAM FELICITATEM.

Studium tuum, ac singularis tum in me, tum in universam Societatem nostram amor, Cardinalis amplissime, cogit me ut specimen aliquod grati animi præbeam, ac vicissim tibi respondeam quibuscumque possim meritorum officiis. Nam ut de me taceam, tam excellens et omnibus cognitum est patrocinium illud, quo Societatem nostram complecteris, et nos novis quotidie beneficiis obligare studes, ut me alioquin in te valde propensum, et ad obsequendum paratissimum, magis etiam incitet et impellat. Quamobrem volui, Cardinalis amplissime, ut hoc meum opus, in quo tum alias graves et difficiles quæstiones, tum eas potissimum quæ ad gratiæ Dei efficaciam, nostrique arbitrii libertatem pertinent, accurate explico atque evolvo, in tuo nomine appareat, et lucem te primum suscipiente videat. Nam tametsi spero fore, ut res tanta et tam necessaria, Conciliorum auctoritate fulta, Sanctorum Patrum sententiis vallata, rationum momentis septa, et ipsa (ut non solum ego, sed permulti doctissimi ac gravissimi viri sentiunt) veritate communita, suo se fortasse robore defendat, tamen quoniam sunt etiam qui obstrepant, dandus illi patronus is fuit qui illam ab adversariorum calumniis tueatur. Tu autem imprimis, Cardinalis amplissime, occurristi, in quo magna auctoritas est ad illius defensionem, propter maxima, quibus præditus es, naturæ fortunæque ornamenta. Elucent enim atque eminent in te præclara nobilitas, exquisita doctrina, prudentia eximia, rerum experientia singularis, amplissima dignitas, merita tam in universam Ecclesiam quam in Hispaniam notissima, denique perspecta virtus, et a nemine unquam detractorum læsa, quæ sane maxima est laus in tanta hominum licentia. Plura dicerem nisi tibi molestum esset audire, mihi vero difficile parem orationem adducere tuis virtutibus; suscipe igitur hoc Opus, tuere ac defende, cujus patrocinio, non dubito quin tutissime possit incursus quoslibet sustinere. Vale.

INDEX OPUSCULORUM

HUJUS VOLUMINIS.

OPUSCULUM PRIMUM.

DE CONCURSU, MOTIONE ET AUXILIO DEI.

LIBER I.

DE NECESSARIA DEPENDENTIA QUAM LIBERUM ARBITRIUM HABET A DEO UT CAUSA PRIMA, EJUSQUE DETERMINATIONE VEL PRÆFINITIONE.

LIBER II.

DE DEPENDENTIA QUAM LIBERUM HOMINIS ARBITRIUM HABET A DEO, EJUSQUE PROVIDENTIA IN ACTIONIBUS AD NATURÆ ORDINEM SPECTANTIBUS.

LIBER III.

DE DIVINA MOTIONE, SEU EFFICACI DEI AUXILIO, AD SUPERNATURALES ET LIBEROS VOLUNTATIS ACTUS NECESSARIO.

OPUSCULUM II.

DE SCIENTIA DEI FUTURORUM CONTINGENTIUM.

LIBER I.

DE SCIENTIA DEI FUTURORUM CONTINGENTIUM ABSOLUTORUM.

LIBER II.

DE SCIENTIA FUTURORUM QUAM DEUS HABET DE FUTURIS CONTINGENTIBUS SUB CONDITIONE PROPOSITIS, PRIUS RATIONE, QUAM DE IPSA CONDITIONE ALIQUID ABSOLUTE DECERNAT.

OPUSCULUM III.

DE AUXILIO EFFICACI.

OPUSCULUM IV.

DE LIBERTATE DIVINÆ VOLUNTATIS.

DISPUTATIO I.

DE VERO SENSU ILLIUS SENTENTIÆ PAULI: DEUS OPERATUR OMNIA SECUNDUM CONSILIUM VOLUNTATIS SUÆ.

DISPUTATIO II.

DE MODIS NECESSSARIÆ OPERATIONIS QUI LIBERTATI DEI NON REPUGNANT.

OPUSCULUM V.

DE MERITIS MORTIFICATIS, ET PER PŒNITENTIAM REPARATIS.

DISPUTATIO I.

DE REDITU MERITORUM IN JUSTIFICATIONE PECCATORIS.

DISPUTATIO II.

DE PERFECTA REPARATIONE MERITORUM, QUÆ IN JUSTIFICATIONE PECCATORIS FIT.

OPUSCULUM VI.

DE JUSTITIA QUA DEUS REDDIT PRÆMIA MERITIS, ET PŒNAS PRO PECCATIS.



OPUSCULUM PRIMUM.

DE CONCURSU

ET

EFFICACI AUXILIO DEI

AD ACTUS LIBERI ARBITRII NECESSARIO, LIBRI TRES.

PROŒMIUM, ARGUMENTUM OPERIS CONTINENS.

Plenum difficultatis opus semper extitit cum divino concursu et gratiæ motione nostram libertatem conciliare, in qua etiam controversia enodanda, veteres Patres diu multumque insudarunt, quippe, ut Augustinus dixit l. 2 de Peccat. merit. et remiss., c. 18 : Ipsa ratio quæ de his rebus a talibus, quales nos sumus, iniri potest, quemlibet nostrum quærentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur, rursum ne sic liberum asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiæ judicemur. *Catholicos etiam Doctores sanæ doctrinæ cupidos eadem quæstio hoc tempore non mediocriter vexavit, cum viderint præsertim hæreticos hujus ætatis, amplificandæ gratiæ nomine, et libertatem nostram auferre, et gratiam non relinquere; neque enim libertate cadente stare gratia potest; nam, ut egregie Bernardus, lib. de Grat. et lib., init. :* Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur. *Cum ergo magna sit hujus quæstionis difficultas, et in diversas partes opinionum varietate veritas ipsa pertrahatur, Augustini non solum doctrinam, quam semper veneror, sed scribendi etiam rationem, quod maxime cupio, hac una in re conatus sum æmulari. Ille enim, cum similem controversiam inter Ecclesiæ filios ac religiosos viros exortam esse comperisset, ut rebus obscuris lucem, dubiis certitudinem aliquam afferre posset, componendæ dissensionis studio inflammatus, animum appulit ad scribendum :* Quoniam sunt quidam (*inquit lib. de Grat. et lib. arbitr., init.*) qui, si gratiam defendunt, ut negent homini liberum arbitrium, aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium, hinc aliquid scribere, mutua charitate curavi. *Eadem me charitas quæ Augustinum, eadem sinceritas cogit ad scribendum; atque utinam e cœlo lux animo insideret, ut et Augustini mentem interpretari, et ipsam veritatem nudam prorsus et sine fuco possem intueri, in cujus cognitionem vel ea de causa vehementius incumbo, quod scilicet avidissime exoptem dissidentes hac de re gravissimorum Doctorum opiniones, in concordiam, si qua possim arte, revocare; neque enim hæc vel contendendi studio scripsi, vel malevolentia instigante evulgavi. Quin potius, quod facere cupio frequentissime, numen precor immortale, ut solus charitatis affectus in hoc elaborando opere et veritate indaganda mentem dirigat, rationemque illustret, et in re tam gravi et difficili, totique Ecclesiæ ad tuendam fidei since-*

ritatem necessaria, nullo vel levitatis, vel pertinaciæ studio, aliove animi impetu, mentem nostram adduci patiatur; ac denique ut pure sincereque ad veritatem ipsam oculorum aciem intendere, ipsamque rem invenire ac demonstrare concedat.

Quamvis autem mihi propositum fuerit omnia breviter perstringere, tamen postea visum est satius eum modum adhibere, ut nec dicerem superflua, nec tacerem necessaria; sed ita essem longus, ut omnes sine fastidio legerent; ita essem brevis, ut nihil quod ad rei explicationem pertineret, prætermissum esse videretur. Idque eo diligentius faciam, quo magis est lubricus in hoc argumento ipse loquendi modus, adeo ut ex unius verbi ambiguitate errores intolerabiles sæpe gignantur. Et quoniam quod leve est in philosophia, pestilentissimarum hæresum fit interdum seminarium in Theologia, ne id quidem sine justa disputatione prætereundum est, sed quantum satis erit attingendum, ut et doctiores memoriam renovare, et minus periti de re plane instrui possint. Quare, quamvis hujus disputationis præcipuum caput sit efficax auxilium, tamen, quia hoc ipsum connexum implicatumque est cum generalibus principiis de primæ causæ concursu ac providentia, et quia de actibus liberis aliqua alia dogmata permista esse cernimus, commodum nobis visum est totum hoc opus tribus libris comprehendere, quorum primus sit universe de modo concurrendi Dei cum causa secunda libera; alter vero de his quæ pertinent ad actus ordinis naturalis, tam bonos quam malos; tertius deinde de his omnibus quæ ad gratiam spectant efficacem, et supernaturalem providentiam.

Disputandi autem modus is erit, qui proposito fini maxime consentaneus esse videbitur, et quo veritas ipsa magis elucescat. Imprimis igitur divinæ Scripturæ testimonia, Pontificum et Conciliorum definitiones, et dicta sanctorum Patrum diligenter expendemus. Quoniam vero doctrina hæc de gratia et libero arbitrio, sicut hoc tempore hæreticorum industria obscurari cœpta erat, ita divina providentia in Tridentina Synodo, clarius et illustrius quam antea fuerit, explicata est; sedulo curabimus ut, ab hæreticis tum re et sententia, tum verbis etiam et oratione discedentes, Concilii Tridentini mentem et verba, ac præcipue duo vel tria ejus decreta, quæ hujus materiæ sunt potissima fundamenta, diligentissime assequamur et declaremus, totamque doctrinam hanc in eis innixam esse ostendamus. Non omittemus tamen quin in rebus singulis Scholasticorum Doctorum communem consensum fideliter proferamus et aperiamus, quoniam in hujusmodi controversiis merito sibi magnum auctoritatis pondus vindicavit. Ac denique earum rationum momenta accurate ponderabimus, quæ Theologorum sunt propriæ, id est, quæ in principiis fidei nituntur, eoque rem deducere conantur, ut quid in eis virtute contineatur, quidve ipsis repugnet, ostendant. Quia vero S. D. N. Clementi visum est nunc denuo nihil in hac causa definire, sed eam Theologorum liberæ disputationi committere, illa tantum adhibita moderatione quam et res ipsa et pietas Christiana postulabat, nimirum ut fidei sinceritas et charitas, ac religiosæ modestiæ integritas et puritas observetur, omni diligentia curabimus ut ab ejus mandatis, ne latum unguem discedamus. Quod si quid interdum erratum fuerit, ad ejus Pontificis summi sacros pedes obvoluti, ejus correctioni ac censuræ omnia subjicientes, quam modestissime precamur ut nostræ ignoscat imbecillitati, et si quid in progressu operis minus considerate dictum fuerit, non voluntati, sed humanæ tribuat infirmitati.



INDEX CAPITUM LIBRI PRIMI.

DE NECESSARIA DEPENDENTIA QUAM LIBERUM ARBITRIUM HABET A DEO UT CAUSA PRIMA, EJUSQUE DETERMINATIONE VEL PRÆFINITIONE.



LIBER PRIMUS.

DE

NECESSARIA DEPENDENTIA

QUAM LIBERUM ARBITRIUM HABET A DEO, UT CAUSA PRIMA, EJUSQUE DETERMINATIONE, VEL PRÆFINITIONE.

Scopus præcipuus. — Præcipuus præsentis operis scopus is est, ut verum ac proprium liberi arbitrii usum in humanis actionibus defendamus, nihil divinæ efficacitati, quod ejus bonitatem minime deceat, attribuendo, nihilve quod gratiæ necessitatem, virtutem ac generalem liberalemque communicationem ejus commendet, subtrahendo. Ut autem rem totam a primis initiis ac fundamentis eruamus, in hoc primo hujus operis libro, declarabimus imprimis in quo hæc libertas arbitrii posita sit, et in quo sit integra servanda, et ad utrumlibet expedita. Deinde veram ac essentialem subordinationem ac dependentiam, quam humanum arbitrium habet a Deo ut prima causa, declarabimus. Et, quoniam hoc exacte fieri non potest quin multa ex his attingantur, quæ cæteris causis secundis communia sunt, ita id præstabimus, ut nihil amplius quam necesse sit, in his quæ pene Philosophica sunt, immoremur; cum omnino prætermittere ea non possimus, quæ nisi præ oculis habeantur, vires ac momenta rationum, quibus hæc doctrina magna ex parte nititur, comprehendi non poterunt. In ultima igitur hujus libri parte hanc quæstionem in communi disputabimus, an ex sola ac præcisa subordinatione ac dependentia, quam humana voluntas, ut causa secunda, habet a Deo, ut prima causa, egeat semper, in omni actione sua, prævia determinatione physica, ut operetur.

CAPUT I.

QUOD HUMANI ARBITRII LIBERTAS INDIFFERENTIAM IN OPERANDO REQUIRAT.

1. *Quæ sint prætermittenda.* — Esset quidem hoc loco importunum, et ab instituto alienum, in quibusdam fidei dogmatibus confirmandis immorari, nimirum, esse in nobis et facultatem et usum liberi arbitrii, et hoc neque fuisse per originale peccatum prorsus extinctum, neque esse rem de solo titulo, sed veram rem huic nomini ac titulo subesse; in his namque omnibus Catholici omnes (inter quos præsens controversia versatur) conveniunt, quoniam et semper fuerunt in Ecclesia certa fide recepta, et novissime in Tridentino Concilio sunt expresse definita.

Vide Vegam, lib. 2 *in Concilium Tridentinum, cap.* 12 *et seqq.; Soto, lib. de Nat. et grat., cap.* 15; *Wal., tom.* 1, *cap.* 21 *et seq. Fevarden in Iren., lib.* 4, *cap.* 71; *D. Thom.,* 1. 2, *q.* 1, *art.* 1; *Magis., in* 2, *d.* 24; *Magis. cum Doctor.,* 2, *d.* 24; *D. Thom.,* 1 *part., q.* 82; 1. 2, *q.* 13; *Augustin., in Enchir., cap.* 105, *lib.* 5 *de Civ., cap.* 23 *et* 30, *et lib. de Duab. animab. cont. Manic., c.* 10; *Damasc., lib.* 1 *de Fid., cap.* 22; 2 *Mach.,* 1; *Deut.,* 12; *Exod.* 35; *Hebr.* 10. — Rursus non est hoc loco Scholastica, seu potius Philosophica quæstio agitanda, in qua, videlicet, parte animæ nostræ facultas hæc ad libere operandum sita sit. Cum enim constet in suprema et intellectuali animæ portione esse collocatam, et ideo facultatem esse voluntatis et rationis, ut D. Thom. et sententiarum Magister tradiderunt, licet controverti soleat inter scholasticos Theologos, quænam harum potentiarum proprie ac formaliter vim hanc libere operandi habeat, ad dogmata nihilominus fidei definienda, et ad controversiam in qua modo versamur, non multum id refert; dummodo id firmum sit et constans esse in superiori animi parte hanc vim et potestatem. Ut tamen facilius in tota hac materia loqui possimus, supponamus hanc facultatem liberam proprie

ac formaliter esse voluntatem, quamvis ejus radix et origo ab intellectu et perfecto rationis usu oriatur. Hæc enim non solum est probatiorum Theologorum sententia, uno aut altero excepto, sed etiam antiqui Patres ita de libertate loquuntur, ut eam plane voluntati attribuant. Hinc est enim illud Augustini : *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est;* et quod Damascenus ait, *voluntatem esse rationalem ac liberum appetitum.* Quod latissime omnium declarat, probatque Bernardus, lib. de Concord. gratiæ et liberi arbitrii, habetque fundamentum in Scriptura sacra, quæ ob hanc causam voluntati tribuit omnem laudem ac meritum, vel culpam. Ratio denique quam supra Bernardus indicat, hoc confirmat : quia, quod est liberum, oportet quod sit perfecte voluntarium; quia cum non fiat ex solo naturæ impetu, necesse est ut ex motu spontaneo seu voluntario proficiscatur ; non potest autem esse perfecte voluntarium, nisi ut est ab appetitu rationali et perfecto, qualis est voluntas, ut etiam nomina ipsa præ se ferunt; omne ergo opus liberum, quatenus liberum est, a voluntate proficiscitur; in illa ergo est formalis libertas, ipsaque est facultas illa, quam liberum arbitrium appellamus.

2. *Libertas in quo consistat.* — *Non omnis actus libens liber.* — Quid vero sit hæc libertas hujus facultatis, seu in quo proprie ac vere consistat, illud est quod potissime declarare intendimus; hic enim est cardo in quo præsentis controversiæ punctus versatur. Est igitur certum dogma fidei (ut existimamus) libertatem hanc non consistere tantum in facultate operandi voluntarie seu spontanee, aut libenter, etiamsi id fiat cum perfecta cognitione et advertentia rationis, sed præterea dari in nobis, nostrisque humanis actibus eam libertatis conditionem, quæ potestatem agendi et non agendi includit, quæ a Theologis dici solet dominium in actionem propriam seu indifferentia in operando, quatenus facultas, sic operans, non est natura sua determinata ad unum, sed potest velle hoc aut aliud seu oppositum, et nolle seu non velle. Scimus quidem nonnullos Theologos graves et antiquos (sumitur ex Scoto, 1, dist. 2, quæst. 3, dist. 10, et Quodlib. 16, art. 1 et 3; Dur., 2, dist. 24, quæst. 1), omnem actum perfecte voluntarium liberum appellasse; quorum sententiam D. Thomas et nonnulli ex Patribus interdum patrocinari videntur. Sed in ea voce nunc non hæremus, neque existimamus ad doctrinam fidei contrariam pertinere : neque eo sensu asserimus esse certum de fide, dari indifferentiam in actibus humanis ac liberis; sed in hoc solum quod in nobis nostrisque actibus inveniri potest hæc perfectio, et specialis conditio libertatis, quæ in hoc dominio et indifferentia consistit; et hoc sensu et significatione utimur semper nomine libertatis, etiamsi posset esse alius modus libertatis in actu sine hac indifferentia, quod magis consistit fortasse in usu verborum diverso, quam in aliqua re. Non omittam tamen advertere, hoc tempore vitandum esse illum loquendi modum, quo omnis actus, qui libenter fit, id est, non invite, sed spontanee, liber dicitur, etiamsi ex absoluta necessitate, et absque ulla indifferentia fiat, ut est amor beatificus, ne in modo loquendi cum hæreticis hujus temporis conveniamus, et occasionem vel suspicionem erroris aliis præbeamus. Præterquam quod, in rigore et scholastica proprietate, hic modus loquendi verior existit, et in D. Thomæ schola ac doctrina certissimus. (D. Thom., 1 part., quæst. 14, art. 2 ad 3, et quæst. 82, art. 1 et 2, et quæst. 83 per totam; Cajetanus et alii expositores ibi, et alii Theologi inferius referendi.)

3. *Catholicorum consensus adversus hæreticos. Ruard., art.* 7; *Staplet., lib.* 4 *de Justificat., cap.* 1 ; *Bellarm., lib.* 2 *de Statu pec., cap.* 3 *et* 23, *et lib.* 4 *de Lib. arbitr., cap.* 14, *lib.* 6, *cap.* 9*; Roffen., art.* 36.— Igitur hoc dogma libertatis in hoc sensu declaratum, esse verissimum, Theologorum omnium concors sententia est, qui hoc non ut opinionem, sed ut certam doctrinam tradunt. Neque hi Theologi, qui physicam vim determinandi ad unum voluntatem nostram, divinæ motioni seu prævenienti gratiæ attribuunt, dogma hoc de libertatis nostræ indifferentia negant; sed totis viribus conantur hanc veram libertatis indifferentiam cum illa physica determinatione concordare. Et in hoc distant ab hujus temporis hæreticis, quod hi, ponentes determinationem physicam a divina voluntate et efficacitate factam, concedunt per illam, vel libertatem destrui, vel impediri libertatis usum, quantum ad prædictam indifferentiam et dominium, quamvis quoad usum rationis et quoad voluntarium motum non destruatur, ut referunt qui contra eos scribunt. Quidam vero Catholici Doctores, licet cum hæreticis conveniant in prædicto fundamento de physica prædeterminatione, negant tamen inde impediri libertatis et indifferentiæ usum, aperte sentientes

non posse hoc consequens absque fidei errore concedi. Est igitur certum de fide esse in nobis libertatem indifferentiæ seu dominii.

4. *Facultas libera et usus liber non sunt unum et idem.* — Sed, antequam hujus veritatis fundamenta ponamus, id unum, quod in hac quæstione existimamus apprime necessarium, libet admonere, videlicet non esse idem, esse in nobis facultatem liberam, id est, dominam suorum actuum, et hoc modo indifferentem ad eliciendum hunc vel alium actum aut non eliciendum, et esse in nobis liberum usum hujus facultatis ; nam illud primum ad solam potentiam seu actum primum spectat, hoc vero posterius ad actum secundum seu operationem. Unde, licet hoc posterius esse non possit sine priori, quia actus secundus præsupponit primum, nemo enim libere operatur sine facultate libera; at illud prius potest optime a posteriori separari ; nam, licet ego habeam liberum principium seu facultatem, possum in ipso usu impediri, ne libere utar ea facultate, sed necessario, tali, nimirum, necessitate, quæ ipso usu vere tollat indifferentiam ac dominium, quod qua ratione fieri possit, in sequentibus capitibus declarabo. Igitur, cum Theologi asserunt esse certum de fide, dari in nobis libertatem indifferentiæ, non solum id intelligunt de facultate libera, sed de usu etiam talis facultatis, quatenus indifferens est, et domina suorum actuum. Quod optime notavit Wal., tom. 1, cap. 88, dicens non solum esse de fide dari in nobis libertatem, quæ excludit necessitatem absolutam, id est, intrinsecam et innatam, sed etiam illam quæ excludit necessitatem respectivam, id est, in causa aliqua extrinseca usum liberum impediente. Et in hac etiam declaratione omnes convenimus, ideoque in hac veritate persuadenda non immorabor.

Usus liberi arbitrii probatur ex Scriptura.

5. Ex divina igitur Scriptura sufficiant verba illa Deut. 30: *Testes invoco cœlum et terram, quod proposuerim vobis bonum et malum: elige ergo,* etc.; Eccl. 15, est tritum, sed illustre testimonium : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui,* etc. Et infra : *Si volueris mandata servare, conservabunt te.* Inferius : *Apposuit tibi aquam et ignem ; ad quod volueris, porrige manum.* Notanda sunt verba illa, *elige si volueris,* et *porrige manum ;* hæc enim non solam facultatem, sed usum indifferentem, et cum dominio ad volendum aut nolendum, manifeste declarant. Quamobrem non immerito Augustinus de hoc testimonio scriptum reliquit: *Ecce hic apertissime videmus expressum nostræ voluntatis arbitrium.* (Augustinus, de Gratia et libero arbitrio, capite duodecimo.)

6. *Ex definitione Concilii Tridentini.* — Ex decretis Ecclesiæ sufficit nobis definitio Concilii Tridentini, sess. 6, ubi non solum, can. 5, definit esse in nobis liberum arbitrium, sed etiam, c. 5 et can. 4, illud ejusque usum in prædicta indifferentia positum esse declarat. Hic enim est sensus illorum verborum: *Ut ita tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.* Ubi expendenda est illa causalitatis nota : *Quippe qui illam abjicere potest*, ut intelligatur, cum Concilium ait hominem non omnino nihil agere, non loqui solum de efficientia physica, qua ignis etiam agit applicatus ligno , quamvis non possit non agere, sed de actione morali, qua dicitur proprie agere, qui ut dominus sui actus operatur ; quod infra, c. 8, latius declarabimus. Unde cum Concilium ait hominem aliquid agere , *cum inspirationem recipit,* non loquitur de sola receptione physica illius cogitationis aut inspirationis sanctæ, qua homo illuminatur ac vocatur ; hanc enim sine usu libertatis homo in se sentit ac physice recipit , dum divina gratia prævenitur ac vocatur ; et ita non semper potest homo illam a se physice pellere, id est, ita ut illam non sentiat; potest tamen ita illam sentire, ut non consentiat ; et præstare hunc consensum, vocat Concilium *recipere inspirationem ;* et, non consentire seu dissentire, appellat *abjicere inspirationem ;* in hac ergo potestate recipiendi vel abjiciendi inspirationem, ponit libertatem nostram, et in usu ejus, usum libertatis : et hoc sensu docet illum usum non impediri, sed exerceri, etiam in operibus gratiæ. Atque eodem sensu definit, can. 4, non solum posse, sed etiam cooperari liberum arbitrium gratiæ: habens simul potestatem consentiendi et dissentiendi gratiæ vocationis. Et eodem modo, c. 5 , ait liberum arbitrium non esse rem de solo titulo, id est, non consistere solum in voce, nec in sola aliqua potentia , quæ nunquam in usum redigatur , sed esse talem potestatem qua revera homo utitur, dum humano modo operatur , tam in operibus gratiæ ,

quam in inferioribus. Patrum sententias omittimus, quod frequentissimæ sint, et in toto hujus operis progressu frequenter attingendæ sint.

7. *Ratione probatur usus liberi arbitrii.* — Ratio tamen brevis prætermittenda non est; nam ad ea quæ dicenda sunt conferet. Aut ergo homo ex natura sua incapax est usus libertatis a nobis expositæ cum prædicta indifferentia, aut est capax ejus. Si primum dicatur, sequitur non solum carere hominem usu libero suorum actuum, sed etiam carere interna facultate, et potentia quæ natura sua potens sit operari cum prædicta indifferentia et dominio, quod in disputationem cum Catholicis non cadit; est enim evidentissime contra doctrinam fidei. Ergo necessario fatendum est hominem natura sua esse capacem hujus liberi usus, et habere internam facultatem ad illum; ergo etiam in actuali exercitio humanarum actionum retinet hunc usum, alias præter naturam semper ageretur, nec Deus illi provideret modo convenienti, suæque naturæ accommodato. Accedit quod ad rem moralem perinde esset hominem nunquam reipsa sua libera uti facultate, ac illam non habere; neque enim majori laude aut reprehensione dignus esset in suis actibus, si, non habens internam facultatem ad bene et male operandum, alterutro ex his modis operaretur, quam si, habens illam, carens autem usu ejus ex impedimento, aut causa aliqua sibi minime voluntaria, eisdem modis ageret vel potius ageretur. Hac enim de causa ita excusatur a culpa, qui ex invincibili ignorantia aliquid vult, ac si omnino esset talis cognitionis incapax, vel amens, aut aliquo hujusmodi naturali defectu teneretur.

8. *Num probetur testimoniis Patrum.* — Quamobrem omnia Scripturæ et Patrum testimonia, in quibus præscribuntur hominibus præcepta bene operandi, vel consilia, vel laus aut reprehensio, vel promittitur præmium, pœna aut judicium futurum prædicitur, omnia (inquam) aperte confirmant non solum facultatem liberam in nobis, sed etiam usum et exercitium libertatis cum prædicto dominio et indifferentia. Sic enim eleganter dixit Augustinus (ep. 46): *Si non est Dei gratia, quomodo Deus salvat mundum? et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum?* Sicut enim gratia non salvat nisi eum cui per aliquem actum vel convenientem usum applicatur, ita judicium non fertur de facultate libera, sed de libero usu ejus. Quapropter Dion., 4 c. de Divin. nom., cum dixisset, malum (scilicet) culpæ ex imbecillitate proficisci, sibique in hunc modum objecisset: *Sed dicet quispiam infirmitati supplicium non deberi, sed contra, veniam,* respondet: *Si non suppeteret potestas, recte se haberet, honestaque esset ratio. Sin a bono potestas proficiscitur, quod dat* (*ut divina scripta tradunt*) *unicuique omnino ea qua illi accommodata sunt, laudanda non est a bonis deflexio, declinatio atque prolapsio.* In quibus verbis totam rationem ob quam malum homini imputatur, in dictam potestatem et indifferentiam revocat. Et, ut declaret se non loqui de sola remota potestate, addit conferri homini omnia ea quæ accommodata sunt, utique ad liberum usum talis potestatis. Sit ergo primum hujus materiæ fundamentum certissimum, dari in nobis talem libertatem quæ, in ipso usu humanorum actuum, indifferentiam ad volendum vel nolendum habeat, non quod post usum, seu in sensu composito, ut aiunt, stante actuali operatione, adhuc maneat indifferentia, sed quod ipse usus sit cum indifferentia, quam retinet potentia, etiam in ipso instanti in quo libere operatur, prout prior natura intelligitur applicata ad operandum cum omnibus requisitis ad agendum, de quo latius disput. 19 Met., sect. 9.

9. Ex quo, ut huic capiti finem imponamus, obiter annotetur, non satis esse Doctori Theologo, dum hanc fidei veritatem defendit, eamve cum aliis, aut principiis certis, aut dubiis opinionibus conciliat, non (inquam) satis esse si nihil doceat quod ipsammet facultatem libere operandi, quantum ad remotam ejus potentiam (ut sic dicam), evertere aut destruere videatur: sed necessarium præterea esse ut illam ostendat vere ac in re esse expeditam ad liberum usum et exercitium suæ indifferentiæ, nullisque externis ac non voluntariis impedimentis ita involvi et ligari, ut revera nunquam sua libera facultate uti sinatur. Et hoc est in tota hac controversia præ oculis habendum, quoniam verum in illa judicium ex hoc principio maxime pendet; et ideo nunc modum hujus indifferentiæ paulo exactius declarabo, etiamsi limites desideratæ brevitatis excedere videar, quoniam, hoc semel stabilito et accurate intellecto, facilius erit reliqua percurrere.

CAPUT II.

EXCLUDUNTUR DUO FALSI MODI EXPLICANDI INDIFFERENTIAM LIBERTATIS.

1. Duæ sunt in hac re sententiæ quæ nobis non probantur. Prior est hanc indifferentiam voluntatis passive tantum esse intelligendam. Cum enim consistat hæc indifferentia in potestate ad volendum et nolendum, aiunt auctores hujus sententiæ eatenus hanc indifferentem potestatem in nostra voluntate reperiri, quatenus ex se non est determinata ad hoc vel illud objectum volendum, nec ad nolendum aut volendum idem objectum, sed ad utrumque potest ab alio determinari. Quod si objicias hinc sequi voluntatem passive tantum concurrere ad actus liberi arbitrii, quod in Tridentino Concilio damnatum est, respondent negando id sequi, quia ita est voluntas indifferens ut ad hoc vel illud determinetur, quod non determinatur ad recipiendum tantum, sed ad agendum, nimirum ad volendum.

Verumtamen hæc sententia (ut existimo) libertatem arbitrii evertit. Quod ut breviter patefiat, duas hic quæstiones distinguere oportet. Una est an cum hac determinatione simul esse possit liber usus arbitrii; alia, an in indifferentia, et veluti passiva capacitate hujus vel illius determinationis, consistat libertas arbitrii. Prior quæstio non spectat ad præsentem locum, sed infra erit discutienda. Posterior ergo est in qua nunc versamur.

2. *Sola indifferentia passiva non sat est ad libertatem. — Id ratione probatur.— Legantur Durand. in 2, d. 24, q. 2; Greg. Arimon. q. 1.* —Dicimus igitur libertatem arbitrii tolli, si in hac sola indifferentia passiva constituatur, quod prius quam auctoritate firmetur, ratione ita declaratur. Quia passio ut passio non potest esse sub dominio et libera patientis facultate, nisi sub ejus potestatem et dominium cadat actio a qua est talis passio; ergo indifferentia tantum passiva non potest ad libertatem arbitrii sufficere; multo ergo minus poterit hæc libertas in tali indifferentia consistere. Propositio assumpta magis indiget declaratione et intelligentia quam probatione. Nam ex actione necessario sequitur passio; si ergo actio non est sub dominio patientis, nec passio erit; sed non potest actio esse sub dominio patientis, si non sit ab illo; non est autem ab illo, nisi ipsummet sit agens, quia actio non est a passione, sed e converso; ergo in potentia passiva ut sic non potest esse dominium passionis suæ.

Rursus declaratur in hunc modum: nam, si voluntas est passive indifferens, ut ad hunc actum vel illum ab alio determinetur, ergo quod in ipso usu ad hunc potius quam illum actum, vel in hoc tempore potius quam in alio determinetur, non potest oriri ab ipsa voluntate, quia ipsa de se ponitur indifferens, quæ dispositio est illi connaturalis, et antequam ab alio determinetur, semper manet negative seu passive indifferens, id est, capax hujus vel illius actus seu determinationis. Nec poterit ipsa suam determinationem inchoare, quia passum non potest suam naturalem dispositionem immutare; omnis enim immutatio ab agente provenire debet; ergo illa indifferentia passiva nulla ratione satis esse potest ad libertatem, neque in usu seu exercitio ejus ut sic cerni potest libertas respectu facultatis sic patientis, seu quæ passive determinatur, sed tota libertas, si quæ intercedit, erit in agente, seu determinante.

Declaratur exemplis. — Tandem exemplis declaratur; baculus enim aut manus indifferens est passive ut sursum vel deorsum moveatur; hæc autem indifferentia non pertinet ad libertatem in manu vel baculo. Similiter intellectus noster, proposito sufficienter objecto fidei, indifferens est ut ad assentiendum vel dissentiendum determinetur; tamen, quia hæc indifferentia in eo tantum est passiva, vel ad modum passivæ, ideo non est in eo libertas, nec homo secundum illam passivam capacitatem liber est, sed secundum eam facultatem quæ potest ipsum intellectum determinare ut credat vel non credat, quod est active a voluntate, quatenus ad eam spectat movere potentias animæ ad exercitium actuum, ut D. Thomas docuit (1. 2, q. 13).

3. *Confirmatur ex Tridentino.*—Merito ergo Tridentinum Concilium, sess. 6, ut libertatis usum in humanis actibus, etiam supernaturalibus, tueretur, docuit, in c. 5, et can. 4, *hominem cooperari in hujusmodi actibus, et non mere passive se habere aut nihil omnino agere.* Hoc ergo existimavit Concilium necessarium ut possit etiam non agere, seu *dissentire*, ut ibidem definit. Quia si solum passive se haberet, non esset in potestate ejus pati et non pati, sed in potestate agentis, si sit agens voluntarium; et similiter non esset in potestate ejus moveri et non moveri, determinari et non determinari, quatenus ad hæc

omnia mere passive se habet. Sentit ergo aperte Concilium indifferentiam libertatis non esse positam in potentia passiva ut passiva est, vel quæ ad modum passivæ se habet, quoad motionem seu determinationem ab alio, sed in potentia agendi; et hoc modo definit, can. 5, *esse in potestate hominis vias suas malas facere.*

4. *Ex Scriptura.*—Et similiter usus liberi arbitrii semper in divinis Scripturis per modum actionis ipsius personæ liberæ declaratur, ut Zachar. 1, Joel. 2 : *Convertimini ad me*, quibus verbis, *libertatis nostræ admonemur*, ut dixit idem Concilium; et simili modo dicere possumus admoneri nos eisdem verbis nostræ actionis seu cooperationis, quia non vocatur aliquis ad patiendum, sed agendum. Quod si interdum de sustinendis aut de sufferendis passionibus admonemur, id solum est quatenus nostræ voluntatis consensum eis possumus adjungere, quod non nisi aliquid agendo præstamus. Hoc ipsum egregie declaratur verbis illis Sapientis (Ecclesias. 31) : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit : ideo stabilita sunt bona illius in Domino.* Laudatur ergo de bono usu potestatis agendi et non agendi; in illa ergo, ut talis est, indifferentia libertatis consistit.

Idemque confirmant verba illa Christi Domini (Matth. 12): *Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum, aut facite arborem malam et fructum ejus malum.* Quæ tractans Augustinus, ait (lib. cont. Adim., c. 26), *in voluntatis potestate positum esse ita mutari, ut bonum possit operari.* Quod dictum in retractationibus (lib. 1, c. 21), recognoscens, ait: *Non est contra gratiam Dei, quam prædicamus; in potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem, sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur, de quo dictum est: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est, sed præparatur voluntas a Domino.* Notentur singula verba, et evidenter intelligetur ponere Augustinum libertatem in potestate agendi. Mutare enim in melius voluntatem, effectio et magna effectio est, et tamen hujus rei potestatem tribuit Augustinus homini, receptam tamen a Domino; similiter potestas agendi et volendi activa est. Denique, notetur obiter non dicere Augustinum: Determinatur voluntas a Domino, sed *præparatur.* De qua re inferius; satis nunc sit ostendisse indifferentiam libertatis in voluntate, ut active se reducit in actum, considerandam esse, non vero ut passive potest ad varios actus ab aliquo agente extrinseco determinari. Et ita sentiunt Catholici omnes qui de libero arbitrio hactenus scripserunt, quos capite tertio indicabimus. Denique Aristoteles, 1 Mag. Moral., capit. 9, hac ratione dixit in nostro arbitrio esse bona malaque facere. (Legatur idem Aug., 5 de Civ., c. 61; l. 83 quæst., q. 24; l. 3 de Lib. arb., c. 1; Anselmus, de Concord. grat. et lib. arb.; Bern. optime, l. de Grat. et lib. arb.)

Refertur secunda sententia recentiorum.

5. Altera sententia est quorumdam recentiorum Theologorum, qui libertatem voluntatis constituunt in sola indifferentia (ut aiunt) judicii rationis, non quod ipsum rationis judicium formaliter indifferens sit, sed quod per ipsum judicetur indifferentia quam objectum vel medium habet respectu voluntatis vel finis. Unde uno verbo dici potest hæc indifferentia, *objectiva.* Ut enim voluntas sua libera facultate utatur, necesse est ut ab intellectu judicante et proponente objectum moveatur. Quando ergo intellectus tale objectum voluntati proponit, talique rationis advertentia, ut sufficiens non sit necessitatem inferre voluntati, sed ita eam, quantum in se est, indifferentem relinquat, ut velit aut nolit, tunc libere voluntas movetur. Ergo illa indifferentia objecti sic propositi satis erit ut motus voluntatis liber sit, quidquid antecesserit, vel comitetur, vel supervenerit ad actum voluntatis. Nam tota libertas provenit ab illo judicio; ergo definitio actus liberi est, ut sit motus voluntatis ex tali judicio factus: ergo, quidquid superveniat voluntati, si tamen ex tali judicio vult, manet integra definitio actus liberi : ergo et libertas actualis. Hujus sententiæ sectatores eam aliter declarant, quia indifferentia libertatis non est indifferentia potentiæ, sed objecti; unde si maneat indifferentia objecti, quamvis potentia sit determinata, actus erit liber. Assumptum declaratur in divina voluntate, quæ non est indifferens ex parte potentiæ; esset enim hæc imperfectio et potentialitas; unde ab æterno est determinata ad unum : tamen, quia objecta creata vel creabilia judicantur indifferentia, et non proponuntur ipsi ut necessario diligibilia, ideo simpliciter est libera. Sic ergo existimandum est accidere in

humana libertate, cujus maxima perfectio est quod divinam libertatem imitetur.

6. *Refellitur prædicta sententia.* — Hæc vero doctrina est sine dubio falsa, proceditque ex falso fundamento, quia non distinguit inter facultatem liberam et usum liberum ejus; et in discursu rationis suæ non discernit inter radicem libertatis ipsamque formalem libertatem; illa enim indifferentia judicii optime dicitur a peritioribus Theologis radix libertatis, non tamen est ipsa formalis libertas; ut ex dictis in primo capite constat. Quo fit ut illa etiam indifferentia judicii sit sufficiens argumentum et origo facultatis liberæ. Et consequenter erit argumentum liberi usus, liberæque operationis, si talis facultas modo sibi proprio operari sinatur, et aliunde non impediatur; si tamen hujusmodi impedimentum intercedat, aut aliqua extrinseca vis quæ facultatem voluntatis impediat ne in usum prodire possit, tunc sola illa indifferentia objecti vel judicii ad liberum usum non sufficiet.

Ratio a priori. — Probatur primo a priori; quia usus libertatis consistit proxime ac formaliter in actu libero ipsius voluntatis; actus autem voluntatis non habet rationem liberi immediate, nisi a facultate ipsius voluntatis, quam actu exercet in actum ipsum, in eumque dominatur; ergo, quamvis ipsa voluntas de se sit libera, et judicium rationis adsit, proponatque objectum non inferens necessitatem, si tamen aliunde facultas voluntatis impediatur ne suo actui dominetur, neque utramque vim suam agendi et non agendi actu solutam et expeditam habeat, actus non erit liber.

7. *Cuidam objectioni fit satis.* — Dicetur fortasse fieri non posse ut voluntas, præsentato tali objecto per tale judicium, ita impediatur quominus, si operatur, libere operetur. Respondetur imprimis: cum conditionalis nihil ponat in esse, etiamsi verum esset nullum posse impedimentum intercedere, nihilominus vera esset conditionalis propositio, si id intercedat, impediturum esse usum libertatis, etiamsi non tollat facultatem liberam, nec judicium rationis. Deinde falsum est non posse tale impedimentum intervenire ab aliquo extrinseco agente, nimirum a Deo; nam etsi creata agentia non habent vim in voluntatem ipsam per se et immediate, ut habet sana doctrina, Deus autem cum sit voluntatis auctor et dominus, potest quomodo voluerit ipsam movere, impellere, aut impedire. Quod enim Sapiens ait (Prov. 2): *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud*, non solum in actibus ipsis habet verum, sed etiam in modo operandi. Quamobrem non immerito, licet communiter Theologi (Magist. cum aliis, in 1, dist. 47; D.Thom., 1. 2, q. 6, a. 4 in corp., et ad 1, clarius de Verit., q. 22, a. 8) dicant non posse voluntatem cogi, in eo rigore vocem coactionis sumendo quo significat motum contra internum impetum seu appetitum, quia, hoc ipso quod est motus voluntatis, est quidam appetitus ejus et ab interno impetu, nihilominus docent posse Deum vim illam voluntati inferre, quæ in quadam necessitate consistit, et consequenter posse voluntatem nostram ita moveri seu agi, ut ex necessitate, et non cum usu libertatis suæ in actum prodeat. Idque plane sensit Damascenus, cum dixit non prædefinire Deum actus voluntatis nostræ, ne illi vim inferat; dictam enim necessitatem vim appellavit; quod in modo loquendi frequens esse apud Patres, diligenter est observandum. Non negat autem Damascenus posse Deum illam inferre; imo, supponens posse, ait ita Deum temperare actionem suam, ut vim non inferat, quod ad suavem ejus providentiam spectat. Unde idem est sensus Sanctorum omnium, cum ad liberum usum voluntatis hanc conditionem ex parte Dei requirunt, videlicet, ut eam moveri sinat modo sibi proprio; supponentes posse Deum, pro suæ potentiæ efficacitate, eum operandi modum impedire, si velit; tamen pro suavi suæ providentiæ dispositione id non facere; vel, si interdum faciat, inter miracula, quæ communem providentiæ rationem exsuperant, esse annumerandum. (Dam., lib. 2 de Fide, c. 30; Cyril., lib. 4 in Joan., c. 7; August., de Prædest. et gr., c. 15; Prosper, ad objectio. Gallorum, c. 1 et 11; Faust., lib. 2 de Grat. et lib. arb., cap. 2; D. Thom., 1. 2, quæst. 112, art. 5.)

8. *Totius rationis collectio.* — Non ergo satis est ad usum liberi arbitrii indifferentia objecti seu judicii; sed necessarium etiam est ut ab extrinseco agente vis seu necessitas non inferatur. Unde hujus temporis hæretici non negant quidem operari nos ex perfecto judicio, et advertentia rationis; experiuntur enim se ab ipsis objectis non cogi, neque necessitatem pati; negant tamen nos libere operari, quod Deus sua omnipotenti voluntate nobis necessitatem imponat. In quo a Catholicis non reprehenduntur, eo quod aliquid as-

serant quod vel in re ipsa contradictionem aut repugnantiam involvat, aut Dei omnipotentiam superet; sed redarguuntur eo quod ex divinis Scripturis, aliisque fidei principiis, constet Deum ordinarie non uti nobiscum ea efficacia et omnipotentia sua, neque id esse suæ sapientissimæ ac suavissimæ providentiæ consentaneum.

Libertas quasi duplicem facultatem includit, et volendi et nolendi.

9. Potest præterea in hunc modum res hæc declarari; liberum enim arbitrium, quoad ipsam facultatem, duplicem potestatem includit, seu quasi duas partes ejusdem facultatis, videlicet, potestatem et volendi et nolendi seu non volendi; hæc enim duo pro uno et eodem a nobis usurpantur, quia, licet philosophico more distingui possent, cum nolle significet actum positivum, non velle autem puram carentiam vel suspensionem actus, tamen moraliter et in usu libertatis perinde se habent, quia quandocumque ex usu libertatis potest voluntas continere actum vel amorem suum, non volendo aliquod objectum, potest etiam per positivum actum illud nolle, vel directo actu illud refutando, seu nolendo, vel convertendo se ad aliud objectum, et virtute ac implicite aliud voluntarie deserendo : servanda est tamen proportio, nam si voluntas est libera quoad specificationem, potest aut non velle objectum, aut etiam nolle; si autem sit libera quoad exercitium tantum, licet non possit formaliter nolle objectum, potest tamen nolle ipsum actum, vel formaliter, vel virtute, volendo libere, et convertendo se ad alia objecta. Atque ita vix potest voluntas, saltem regulariter et moraliter loquendo, aliquid humano modo non velle cum judicio et advertentia rationis, nisi etiam nolit, aliquo ex prædictis modis. Igitur facultas libera duplicem illam potestatem includit, nolendi et volendi; in his enim ejus indifferentia posita est, ut ex capite superiori constat. Ut ergo ejus exercitium et usus vere sit liber, oportet ut utraque potestas sit expedita ad operandum, ita ut integrum sit voluntati, qua maluerit harum potestatum uti; nam in hac optione et quasi electione usus libertatis consistit, juxta illud Josue 24: *Optio vobis datur, eligite quod placet;* ergo, quacumque ratione alterutra ex his potestatibus impediatur, ita ut usus ejus homini non concedatur, tolletur usus liber, esto non tollatur ipsa facultas, quia perinde est habere facultatem impeditam, ac non habere illam.

10. *Potestas volendi potest dupliciter impediri : primum ex parte potentiæ.* — Potest autem illa facultas quoad potestatem volendi impediri, vel ex parte objecti, per ignorantiam, vel inconsiderationem omnimodam et invincibilem : vel ex parte potentiæ, si fingamus privari omni concursu et auxilio causæ superioris, quo indiget ad omnem actum eliciendum, ut nunc supponitur, et inferius probabitur. Quia si hac ope indiget, et illam non habet nec habere potest, ut in casu supponitur, quia Deus (verbi gratia) statuit cum voluntate non concurrere, evidens est potestatem illam quasi radicalem, quæ in voluntate esse intelligitur, manere omnino impeditam ad usum et actum suum exercendum; ita ut simpliciter dicendum sit tunc non esse id in potestate hominis, nec illi attribui si non faciat. Sicut ignis babylonicus, Deo subtrahente concursum, absolute non potuit tres pueros comburere; et ignis, qui hic existit, non potest rem valde distantem calefacere, quia, licet vim calefaciendi habeat, deest tamen necessaria conditio, sine qua agere non potest; sic ergo voluntas nostra eisdem duobus modis impediri potest quoad actum volendi, ita ut simpliciter non maneat in potestate ejus; scilicet, vel quia omnino deest objectum, quod est materia circa quam operatura est voluntas, et est quasi distans, quando omnino ignoratur; vel, si ex parte superioris causæ omnino destituatur, et concursum necessarium paratum non habeat; cum enim Deus libere illum conferat, potest omnino illum denegare firma et stabili voluntate. Et in utroque eventu non erit in potestate voluntatis ipsum velle, et consequenter in carentia talis actus non poterit tunc reperiri liber usus, quandoquidem oppositus actus non est in potestate voluntatis.

11. *Idem confirmatur ex impedimento libertatis ex parte objecti.* — Et ex priori parte potest confirmari posterior, nam quando objectum ita est ignoratum ut ejus consideratio non sit in potestate voluntatis, non censetur libera carentia actus voluntatis, quæ est certa et indubitata sententia; hanc enim ob causam ignorantia invincibilis culpam excusat. Sed tunc non tollitur interna facultas voluntatis, qua posset velle illud objectum, si proponeretur; impeditur tamen, ita ut proxime non sit expedita ad opus, nec sit in manu hominis uti illa, quia sine concursu objecti non

est voluntas sufficiens ad suum actum eliciendum, suamque exercendam potestatem; ergo, eadem ratione, etiamsi objectum non desit, si aliunde ita deest necessarius superioris causæ concursus, ut non sit in hominis potestate illum habere, quamvis ipsa potentia physica non minuatur, manet in tali statu, ut simpliciter sit impotens ad volendum; quia sine alterius ope, revera non est per se sufficiens ad suum actum eliciendum; ergo, stante judicio rationis, potest usus non volendi propositum objectum non esse liber, ex parte causæ superioris, modo explicato.

Quatenus impediri possit libertas ex parte objecti. — At vero quoad potestatem nolendi vel non volendi, non potest impediri usus libertatis ex parte objecti, si proprie loquamur; potest tamen impediri ab aliqua exteriori causa, ita impellente voluntatem, ut eam non sinat sua facultate uti. Prior pars declaratur; nam, licet interdum voluntas ab objecto ita moveatur, ut illi motioni ipsa resistere non possit, et tunc necessario et sine libertate feratur, quia non est in illa potestas non volendi, ut in amore beatorum contingere credimus, tamen hoc nunquam accidit, nisi quando voluntas natura sua est ita propensa in illud objectum, ut si perfecte propositum sit, naturali impetu in illud feratur absque potestate intrinseca ad suspendendum actum. Quocirca hic non deest tantum usus liberi arbitrii, sed etiam intrinseca facultas libera in ordine ad talem actum; ac propterea tunc revera non impeditur voluntas ne libere operetur, sed omnino ex se non potest in tali actu libere operari: et hac ratione, divina voluntas, quæ impediri non potest, ipsummet Deum necessario et sine vera indifferentiæ libertate amat. Ita ergo in nostra voluntate censendum est. Et, quod dictum est in actu simpliciter necessario, habet etiam locum, proportione servata, in actu qui ex objecto habet tantum necessitatem quoad specificationem, ut est amor boni in communi, et similes. Nunquam autem contingit ex parte objecti hæc necessitas, nisi quando in ipsa facultate deest indifferentia respectu talis objecti sic propositi, quia objectum movet potentiam intrinseco et connaturali modo; et ideo nunquam magis movet, quam ipsum natum est movere, et quam ista potentia nata est a tali objecto moveri; maxime si verum est objectum, ut sic, non movere efficiendo, sed alliciendo tantum per modum finis; sic enim recte redditur ratio ob quam non possit vim præternaturalem inferre, sed solum modo suavi et connaturali excitare.

Voluntas creata potest ad volendum necessitari a Deo.

12. *Esther* 13; *idem fere Ps.* 94; *Sapient.* 7; *Prov.* 21; *Aug. in Enchir.*, *c.* 96. *Legatur etiam c.* 95, *et lib. de Grat. et lib. arb.*, *c.* 20 *et* 21. — Posterior vero pars declaratur in hunc modum, quia, cum in voluntate libera duplex sit potestas (ut dixi), ad volendum, scilicet, et non volendum seu nolendum, neutra earum est infinitæ virtutis et efficaciæ; ergo in utraque potest superari a Deo superiori agente, qui est infinitæ virtutis et efficaciæ; ergo potest ita a Deo moveri et agi voluntas nostra, quatenus habet potestatem volendi, ut sit prorsus impotens ad resistendum, nec possit ullo modo uti altera potestate, quam habet ad nolendum; ergo tunc in tali actu non erit usus libertatis, etiamsi facultas in se sit libera, et objectum ita sit propositum, ut necessitatem non inferat. Primum antecedens per se est evidens, quia utraque illa potestas est commensurata perfectioni voluntatis creatæ, quæ finita est. Duæ item primæ illationes videntur certissimæ ex infinita virtute Dei, et quia in tali effectu nulla est repugnantia. Unde hic locum habet, quod Esther. 13 dicitur: *In manu tua, Domine, universa sunt posita, nec est qui possit resistere voluntati tuæ.* Quodque Augustinus dixit: *Neque enim veraciter ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus.* Postrema vero consequentia est etiam evidens ex dictis, quia potestas nolendi tunc nullo modo potest ad exercitium et usum applicari, quia voluntas solum habet illam potestatem respectu actus secundum se, non vero respectu superioris agentis, actu impedientis illam; ergo non salvatur in eo actu usus libertatis; quia hic non sumitur ex sola facultate remota, vel ex objecto solo, sed ex utraque illa facultate proxime expedita ad operandum seu exercendum actum. Non ergo sola indifferentia judicii vel objecti sufficit, nisi etiam superior causa voluntatem nostram sinat suo connaturali modo operari; hunc enim potest agens extrinsecum immutare, quamvis solum objectum nunquam illum alteret seu immutet.

13. *Argumentum ad hominem.* — Denique, ad hoc confirmandum, addere possumus ar-

gumentum, quod ad hominem vocant, contra hujus sententiæ auctores; nam ipsi docent quod, si Deus ex necessitate naturæ ageret, et nostram voluntatem tunc moveret, ea, scilicet, motione qua causa prima movet secundam, voluntas nostra necessario et non libere operaretur. Ex hac doctrina (sive vera, sive falsa sit) sic colligo : etiamsi Deus necessario ageret, non destrueret judicium rationis, et tamen destrueret libertatem, quia necessitate quadam moveret voluntatem, et, posita ejus motione, non posset voluntas non operari; ergo falsum imprimis est definitionem libertatis salvari, hoc solo quod voluntas feratur ex judicio rationis judicantis indifferentiam in objecto; nam tota hæc definitio conveniret actui voluntatis elicito ex necessaria motione Dei necessario agentis, et, ut ipsi dicunt, non esset liber. Falsum item est non posse intelligi necessitatem inferri actui voluntatis, stante illo judicio libero ; nam, posita illa hypothesi, divina motio dicitur necessitatem ei imponere et libertatem tollere, cum tamen evidens sit non auferre rationis judicium. Ex quo etiam possumus ita concludere : divina motio efficax et necessaria tolleret libertatem, licet non tolleret judicium; ergo etiam nunc potest Deus, libere agendo, tam efficacem motionem adhibere, ut libertatis usum tollat, manente rationis judicio. Probatur consequentia, tum quia non est nunc minus potens Deus ad efficaciter movendum; tum quia eam vim, quam adhiberet necessario si naturaliter ageret, potest nunc adhibere libere ; quid enim vetat ? Falsum ergo est libertatem formaliter compleri per tale judicium.

Secundæ opinionis fundamenta diruuntur.

14. Atque hinc responsum est ad fundamentum prædictæ sententiæ; licet enim judicium illud sit radix liberæ electionis, non tamen satis est ad formalem libertatem. Nec verum est definitionem liberi actus compleri in hoc quod ab illo judicio procedat, sed in hoc quod procedat ex facultate consentanea illi judicio non impedita, nec aliunde vim seu necessitatem patiente.

Discrimen inter divinam nostramque libertatem. — Immutabilitatis necessitas cum libertate non pugnat. — Alia vero confirmatio et declaratio illius sententiæ, vel in æquivoco laborat, dum a divina libertate ad nostram argumentatur, vel aperte est falsa. Quum enim sumit libertatem non esse indifferentiam potentiæ, sed objecti, si sit sensus ad libertatem non esse necessariam indifferentiam volentis, seu operantis, est aperte falsum, sive Deo sive nobis talis indifferentia negetur. Quid enim refert objectum ex se esse indifferens, si operans aut volens aliunde, sive extrinsecus, sive ex natura sua, non est indifferens, sed ad unum determinatum? Si vero sit sensus non esse necessariam potentiæ indifferentiam in ordine ad actus, sed in ordine ad objecta sufficere, est quidem hoc verum in Deo, non tamen in nobis; Deus enim ex se est indifferens ad volenda objecta extra se, non per modum potentiæ ad actus, sed per modum simplicissimi actus, qui per sese potest terminari vel non terminari ad talia objecta, sine ulla potentialitate, quod in ipso Deo mirabile est, et proprium ejus, ob illius infinitam perfectionem. Creatura vero, quæ finita est, non potest attingere perfectionem illam : sed participat libertatem per modum potentiæ, quæ potest actum efficere vel suspendere, aut oppositum facere. Neque ad rem spectat quod voluntas Dei fuerit ab æterno determinata, et in ea determinatione semper maneat, et tamen libere velit; quia illa determinatio, quamvis æterna, non fuit ab alio, sed ex propria libertate ; perseverat autem semper eadem ob immutabilitatem; et ideo illa determinatio non pugnat cum indifferentia, quia est ab intrinseca libertate, et necessitas immutabilitatis simpliciter non repugnat, quia est ex suppositione libera ipsimet operanti seu volenti, imo est semper idem actus, eademque determinatio libera.

CAPUT III.

VERA INDIFFERENTIA LIBERTATIS EJUSQUE RECEPTA DEFINITIO EXPONITUR.

1. *Quid ad liberum indifferentiæ usum requiratur.—Apud Tur., l. 4 pro epist. Pont., c. 2; Basilius.* — Vera igitur et communis Theologorum sententia est, ad usum liberum duo requiri. Primum est, in facultate ipsa indifferentia positiva ad volendum et nolendum; alterum est, ut, quum illa facultas exercet actum, ita sit disposita ut, positis omnibus requisitis in actu primo seu ex parte principii ad operandum, expedita maneat ad volendum et nolendum. Prior hujus sententiæ pars necessario sequitur ex dictis cap. super. contra priorem sententiam ; quia fa-

cultas libera est facultas indifferens ad agendum et non agendum; et non est indifferens per modum potentiæ passivæ; ergo oportet ut sit per modum potentiæ activæ. Neque nunc subtiliter discutio an liberum arbitrium omnino sit activa potentia et nullo modo passiva, an aliquid etiam passivæ includat; id enim ad præsentem disputationem refert nihil; sed hoc solum, nempe indifferentiam libertatis non posse consistere in sola indifferentia passiva, sed in activa ad volendum et nolendum. Quod etiam ex eo facile patet, quia velle, aut est efficere, aut non est sine effectione; nolle autem, si per actum positivum sit, etiam ille effici debet a nolente; si vero est per carentiam actus, etiam illa supponit potestatem volendi. Nam, ut recte dixit Augustinus, de Spiritu et littera, c. 13: *Cum non faciebat, quia nolebat, erat utique potestas, sed voluntas deerat.* Hinc Patres frequenter libertatem per potestatem agendi definiunt; Metho., lib. de Lib. arb. : *Cum Deus* (inquit) *vellet hominem honorare, dedit ei potestatem qua posset facere quæ vellet, et potestatem ejus ad meliora hortatur.* Hoc etiam recte declaravit Basilius, hom. *Quod Deus non sit auctor malorum*, his verbis : *Solutam ab omni necessitate, et voluntariam, ac in sua potestate sitam, vitam a conditore adepta anima, per hoc ad imaginem Dei creata est.* Ubi vitæ nomine actiones vitæ significavit. Optime etiam Gregorius Nazianzenus hoc explicuit orat. 1, dicens, *virtutem extolli per liberi arbitrii in utramque partem agitationes.* Ratione jam est hæc pars declarata et confirmata.

Libertatis tam quoad potentiam quam quoad usum descriptio.

2. *Theolog. in* 1, *d.* 38, *et* 30, *et in* 2, *d.* 21 ; *Aim., tit.* 1 *Moral., c.* 1 ; *Hang., l.* 1. *suor.* ; *Cord., l.* 1 *Quæst. Theol., q.* 55; *Wal.,* 1 *de fid., c.* 25. — Altera pars, quæ ad usum libertatis spectat, ex recepta definitione libertatis evidens est. Ita enim intelligendum est quod communiter dicitur, scilicet, potentiam liberam esse, quæ, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere. Hæc enim descriptio, quæ frequens est apud Theologos, et facultati liberæ et usui ejus libero accommodari potest. Et ad facultatem quidem applicata, hunc sensum habet, de ratione liberæ potentiæ esse, ut in potestate sua habeat, tam actum suum exercere, quam continere, vel suspendere ; id vero non ex defectu alicujus conditionis requisitæ ad operandum ; illa enim non esset potestas ad suspendendum actum, sed impotentia potius ad agendum, tali conditione deficiente. Unde ille modus cessandi a propria actione, agentibus etiam naturalibus communis est ; ignis namque non calefaciet, si desit passivum. Idemque contingere potest in voluntate ipsa, si cesset a volendo ex defectu objecti, quia illud ignoratur : illa enim carentia actus non erit ex potestate libera, sed ex naturali defectu. Est ergo de ratione liberæ facultatis, ut ex intrinseca vi et potestate sua possit et actum suum exercere et suspendere; et quia interna vis cujusvis facultatis non exercetur, nisi adhibitis omnibus requisitis ad agendum, ideo recte dicitur, optimeque explicatur vis hujus facultatis, in eo quod, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere.

3. *Consectarium primum.* — Atque hinc sequitur primo, hæc prærequisita merito explicari de his conditionibus quæ in actu primo requiruntur, seu quæ sunt aliquo modo causa actionis ; non enim est actio ipsa involvenda. Nam, licet nemo agat sine actione, et ideo etiam actio dici possit requisita ad agendum, non tamen ut principium agendi, vel aliquid pertinens ad principium actionis, sed ut ipsa formalis actio, qua formaliter determinatur potentia ad agendum potius quam non agendum; et ideo non est componenda actio cum potentia, ad hoc ut ipsa potentia dicatur indifferens, quia in hoc involvitur repugnantia ; sed sumenda est potentia cum omnibus prærequisitis ex parte ejus, seu per modum actus primi, ut declaratum est.

Consectarium secundum. — Secundo sequitur esse contra rationem liberæ facultatis, ut ad agendum requirat aliquam conditionem præviam ad actionem, qua posita, tollatur vel impediatur indifferentia ad agendum et non agendum, quia cum libertas ejus formaliter sit posita in prædicta indifferentia, si hæc tollitur vel impeditur ante actionem, jam actio non procedit a potentia indifferente et expedita ad agendum, secundum utramque partem suæ indifferentiæ ; ergo, si talis potentia hujusmodi conditionem requireret ad agendum, tunc vel ipsa in se non esset indifferens, et ita non esset libera, etiam in actu primo et remoto ; vel ad agendum postularet conditionem repugnantem suæ indifferentiæ suæque libertati, et connaturali operandi modo quod plane

repugnat. Et in hunc modum id ipsum ulterius declaratur. Nam, vel illa conditio prævia ad actionem, qua posita tollitur indifferentia, quatenus jam cum illa non potest voluntas agere et non agere, sed tantum agere aut tantum non agere, vel (inquam) illa conditio ab alio agente extrinseco adhibenda est, vel ab ipsa voluntate. Si ab alio, sequitur aperte voluntatem non esse indifferentem active, sed passive tantum, scilicet, ut hanc vel illam conditionem ab alio recipiat, qua posita, semper est determinata ad unum agendum, seu non agendum. Si vero conditio illa ab ipsa voluntate adhibenda est, aut libere ipsam adhibebit, aut necessario. Si necessario, etiam perit indifferentia, tum quia ex necessaria connexione fit determinatio voluntatis ad unum; tum etiam quia, ut illa conditio ex necessitate adhibeatur a voluntate, necesse est ut sub ea ratione ad unum determinata supponatur. Si tamen illa conditio adhibeatur libere, jam supponetur actus liber; et de requisitis ad illum redibit eadem quæstio, an, positis illis omnibus, integra maneat indifferentia facultatis. Nam si non manet, perit libertas. Si autem manet, ibi est proprie libertas; et reliqua quæ inde manant, si necessario manent, solum sunt libera per denominationem et dependentiam ab illo primo actu. Igitur fieri non potest ut libera facultas natura sua requirat conditionem præviam ad omnem usum suorum actuum, quæ tollat vel impediat indifferentiam ejus.

4. *Descriptio libertatis actui libero applicatur.* — Tertio, intelligitur ex dictis, quomodo prædicta descriptio ad actum liberum, seu actualem libertatis usum applicanda sit. Sicut enim de ratione liberæ facultatis est utraque illa potestas agendi et non agendi, ut supra dixi, ita ad liberum usum ejus necessarium est ut ipsa facultas, quatenus proxime applicatur ad agendum cum omnibus requisitis conditionibus, hanc indifferentiam retineat, et secundum utramque partem adhuc expedita sit, ad uniuscujusque actum exercendum. Nomine autem actus (quod semel notandum est) comprehendimus etiam liberam negationem actus, sive in nolitione, sive solum in non volendo cum humana advertentia consistat. Ea vero requisita ad agendum, eodem modo, quo de facultate ipsa libera diximus, sumenda sunt, scilicet, prout sunt conditiones ad operandum prærequisitæ, quæ in actum aliquo modo influunt. Ratio est supra jam tacta, quia si ex aliqua conditione præveniente actum impediretur voluntas ab alterius potestatis usu, ergo ex necessitate, et non libere, tali usu careret; et ex consequente ratione, absque libertate et ex necessitate, haberet usum alterius potestatis, seu partis suæ potestatis; quia ablato uno, necessario alius consequitur, cum non possit utroque simul carere, eo quod immediatam oppositionem includat. (Ex D. Thoma 1. 2, q. 5, a. 3, et q. 71, a. 6, ad 1.)

Recensitis quæ ad voluntatis actum prærequiruntur, singulatim proposita veritas roboratur.

5. *Ex parte voluntatis ipsius id explicatur. — Idem ex parte objecti. — Eadem de judicio intellectus ratio.* — Potest denique, facta enumeratione omnium quæ ad actum voluntatis prærequiri possunt, hoc aperte convinci. Illa enim sunt aut interna vis ipsius voluntatis, aut judicium intellectus, aut objectum per illud propositum, aut Deus voluntatem præveniens; præter hæc enim nihil est, a quo voluntas nostra per se pendeat. Est enim spiritualis potentia, quæ a corporalibus agentibus vel dispositionibus per se non pendet, sed solum ex accidente, quatenus rationis usus pro hoc statu a corpore et phantasmatibus pendet; nunc autem supponimus habere hominem usum rationis, sine quo usus libertatis esse non potest. Igitur ex illis tribus quæ enumeravimus, vis propria et interna voluntatis ex se indifferens est; ergo ex hac parte non erit determinata voluntas ad unum. Rursus objectum non determinat illam, ut ex dictis patet; nam, ubi determinat, necessitatem etiam infert, ut in amore Dei clare visi. Eadem autem est ratio de judicio rationis, quod non movet voluntatem, nisi ratione objecti, aut in virtute alterius prioris actus voluntatis. Unde (ut supra dicebam) in indifferentia judicii aliqui collocant totam libertatem; et saltem verum est eam esse radicem libertatis. Ex hoc ergo capite clarum est non impediri potestatem agendi et non agendi; vel si interdum tale est judicium de objecto aliquo ut determinet voluntatem, actus inde manans erit necessarius, vel ex suppositione alterius actus liberi, ut interdum electio necessario oritur ex intentione, interveniente judicio de necessitate medii, vel solum quoad specificationem, ut, cum judicium versatur circa bonum in communi, vel quoad exercitium, quod tantum contingit in beatitudine.

6. *Idem de prærequisitis ex parte Dei explicatur.* — Tertium caput erat divina virtus et influentia, et de hac versatur præcipue hæc disputatio ; et ideo hoc potissimum agendum est in progressu illius, ut, scilicet, ostendamus nihil eorum, quæ ex parte Dei prærequiruntur, impedire quominus possit voluntas agere et non agere. Nunc sufficiant supra dicta contra secundam sententiam. Et definitio Concilii Tridentini, sess. 6, can. 4, aperte hoc convincit. Ut enim Concilium etiam in operibus gratiæ libertatem nostram tueretur, docuit, posita in nobis omni præventione necessaria ex parte Dei, posse nos agere et non agere ; ergo existimavit Concilium hoc esse simpliciter necessarium ad usum libertatis. Quocirca ex hac ipsa definitione Concilii maxime confirmatur prædicta Theologorum doctrina : scilicet ad libertatem necessarium esse ut, positis omnibus requisitis, possimus agere et non agere ; quandoquidem etiam in operibus gratiæ, et in his quæ requiruntur ex parte Dei, de quibus major esse poterat difficultas, hoc existimavit Concilium esse necessarium ad tuendam in eis libertatem. Est ergo hoc principium in prædicto sensu, non solum probabile, sed etiam certum. Et hoc ipsum est quod paucis et elegantibus verbis dixit Evodius ad Constantium : *Quæ est ista libertas, aut quare electionem nominet, ubi unam tantum partem asserit fuisse concessam ?* Et ideo etiam dixit Basilius, quem paulo antea citavi, concessisse Deum homini vitam ab omni necessitate liberam ; nihil enim retulisset ei liberam facultatem donare, si in usu necessitatem ei afferret (Apud Tur., lib. 4 pro Epist. Pont., c. 2).

7. *Suppositio antecedens tollit libertatem, non item consequens. — Anselm., lib. de Concord, a princ., et fere per totum, et lib.* 2, Cur Deus homo, *c.* 17 *et* 18. — Hoc denique confirmat vulgaris illa, sed non minus vera quam necessaria Anselmi doctrina, qui dixit suppositionem antecedentem tollere libertatem, non autem consequentem ; quia, si suppositio antecedens totum usum liberum, et prærequisita ad actum, inducat necessariam consecutionem actus, aut tollat potentiam ad oppositum actum, seu ad non agendum, talis suppositio impediet usum liberum, quia jam potentia, ut proxime applicata ad operandum cum omnibus requisitis, non manet expedita et indifferens, sed ad illud unum determinata, quod ex tali suppositione consequitur. Unde, cum suppositio ipsa omnino etiam antecedat usum liberum, nihil relinquitur in quo indifferentia exerceatur. Secus vero erit si suppositio sit consequens actum liberum, seu ipsum involvens, nam tunc, cum jam supponat usum liberum, non poterit illum impedire ; imo, quidquid inde subsequitur, etiamsi necessaria consecutione subsequatur, a priori actu libero, unde dimanat, libertatem participabit, respectu illius potentiæ vel operantis, a quo prior ille actus libere manat ; quomodo effectio Dei libera est, licet ex voluntate Dei necessario sequatur ; et motio manus est libera, quæ necessario sequitur ex voluntate illam movendi ; et electio unici medii est libera, in libera intentione finis. Denique hoc modo actus liber habet illam necessitatem, qua res, quando est, necesse est esse ; quæ non excludit libertatem, quia supponit actum ipsum libere factum. (Vide Aug., 5 de Civit., c. 10; et D. Thom., 2 Phys. 15, in princ. ; Theol. 1, d. 38 ; Alber., art. 4 ; Richard., art. ult., q. ult. ; Alen., 1 p., q. 24, m. 8; Wal., tom. 1, c. 25, 28.)

8. *Id ratione probatur.* — Potestque hæc Anselmi doctrina amplius declarari et a priori confirmari, quoad primam partem, quæ nobis est necessaria. Quia, si suppositio est omnino antecedens libertatis usum, non potest necessario inferre actum aliquem, nisi sit aliquo modo causa ejus. Nam, si non est causa, quomodo potest vel actum inferre, vel voluntatem ita impellere ut omnino agat ? et ita expresse Anselmus necessitatem antecedentem dixit esse causam rei. Suppositio ergo antecedens causa est ; si ergo necessario infert actum, ipsa in suo genere, postquam posita est seu applicata, est causa necessario agens, atque ita necessario, ut voluntas non possit ei resistere, aut impedire effectum ejus ; nam si posset, jam ex hac parte non esset necessaria consecutio inter talem suppositionem et actum ; ergo, si illa applicatur antecedenter et independenter a libero usu voluntatis, non potest effectus inde consequens esse liber ipsi voluntati, quia procedit ex causa necessario eliciente suum effectum, quam nec prævenire nec impedire potest ipsa voluntas. Dices fieri posse ut illa causa antecedens sit libera, et non necessario agens, ut est Deus. Respondetur id quidem conferre posse, ut ille effectus sit liber respectu illius prioris causæ antecedentis, non vero respectu voluntatis ; quia respectu hujus non est libera talis suppositio, nec causalitas ejus ; et illa posita, tam necessario agit ac si ex necessitate na-

turæ causaret. Et confirmatur primo: nam talis necessitas ex suppositione antecedente est necessitas absoluta et simpliciter; pugnat ergo cum libertate. Antecedens est D. Thomæ, lib. 2 Physic., lect. 15, ubi ait necessitatem ex causis prioribus esse necessitatem simpliciter, et ponit exemplum in causa materiali, formali et efficiente. Et ratione declaratur, quia non potest hic dici necessitas absoluta, quod nullam causam vel conditionem requirat; hoc enim modo nulla est necessitas in creaturis: ergo potest esse necessitas absoluta, licet aliquam conditionem seu suppositionem requirat: ergo nulla potest esse major quam illa, quæ ex prioribus et antecedentibus causis provenit.

9. *Idem confirmatur ex simili doctrina, quod ignorantia antecedens tollit libertatem.*— Tandem potest hæc doctrina ex alia, quam de ignorantia tradunt D. Thomas et alii Theologi, egregie declarari et confirmari. Inquirentes enim Theologi quæ ignorantia tollat voluntarium et liberum, distinguunt de ignorantia antecedente et consequente; et illam dicunt tollere liberum et voluntarium, non certe alia ratione, nisi quia ignorantia antecedens et est causa, et est involuntaria; unde fit ut, et actus, ab illa procedens, procedat ut a causa naturali et non libera; et ut homo sic ignorans sit hic et nunc impotens ad volendum quod sic ignoratum est, et consequenter ut non sit liber in eo nolendo. Hæc ergo Theologorum doctrina, in omni suppositione quæ ad actum voluntatis concurrat, vel applicetur, locum habet. Nam si illa sit antecedens omnino usum libertatis, et alioqui reddat voluntatem hic et nunc impotentem ad omnem alium actum præter illum ad quem ex tali suppositione determinatur, tollit plane libertatem ad illum. Neque reddi potest ratio cur in ignorantia antecessio illa tollat libertatem, et non in alia conditione, vel causa, quæ vel auferat voluntati conditionem necessariam ad operandum, vel apponat conditionem, cum qua sit impossibile non operari, et consequenter auferat potestatem non operandi. Omnis ergo suppositio antecedens, necessitatem inferens, affert necessitatem simpliciter, et consequenter tollit libertatem.

Quando sensus compositus seu consequentiæ necessitas libertatem simpliciter tollat, quando non item.

10. *S. Thomas.* — Atque hinc obiter colligitur quo sensu applicanda sit in hac materia vulgaris distinctio de sensu composito et diviso, ut necessitas in sensu composito non censeatur tollere libertatem. Est enim hoc verum de suppositione consequente, non vero de antecedente. Et hoc ipsum est quod aliis verbis D. Thomas dixit, q. 24 de Verit., art. 1, ad 13, necessitatem consequentis tollere libertatem, non vero necessitatem consequentiæ. Quando enim suppositio est antecedens et infert necessitatem, illa revera non est tantum consequentiæ, sed etiam consequentis respectu illius voluntatis, quam illa suppositio antecedit; quia illi non est liberum, sed necessarium, illud antecedens; ergo et consequens, si quidem consequentia necessaria est. Quando vero suppositio est posterior, seu aliquo modo libera ipsi voluntati, tunc necessitas est tantum consequentiæ, qualis est illa qua res, dum est, necessario est, quia necessario sequitur, si est, esse; tamen quia antecedens non est necessarium, sed contingens seu liberum voluntati, ideo non sequitur consequens esse absolute necessarium, neque ab eo excludi libertatem. Et hæc eadem est necessitas in sensu composito, quæ non excludit libertatem, quia supponit usum ejus, et solum declarat quid ex tali suppositione sequatur, quidve cum ea componit repugnet. Secus vero erit si suppositio sit antecedens, nullumque includat libertatis usum. Nam talis necessitas, in sensu composito, est necessitas simpliciter, et ideo repugnat libertati. Et juxta hæc principia expediendæ sunt vulgares difficultates de libertate Christi Domini in actibus præceptis, et de usu libero confirmatorum in gratia, quas in suis locis fuse tractavimus, et infra agentes de præfinitione actuum supernaturalium summatim attingemus.

11. *Verbum* posse *quomodo accipiatur, cum dicitur liberum esse, qui potest facere et non facere.* — Ex quo ulterius colligo, cum dicitur ad actum liberum, necessarium esse ut, positis omnibus requisitis, possit fieri et non fieri, ita hoc intelligendum esse ut verbum illud, *possit*, faciat sensum compositum, et non divisum, id est, ut cum illa potentia et omnibus requisitis possit componi, id est, simul poni, tam actio, quam carentia actionis, quia hoc postulat interna vis et indifferentia facultatis liberæ, ut ostensum est. Nam alioqui si in sensu diviso id interpretemur, destruetur proprium libertatis privilegium. Erit enim sensus, cum illa potentia et omnibus requisitis ita conjungi actum, ut, quantum

est ex se, possit etiam cum illa conjungi carentia actus, si aliquod ex prædictis requisitis auferatur. At hæc quæ libertas est? Hoc namque etiam igni convenire potest; ita enim calefacit, præsente ligno, ut possit cessare si lignum removeatur. Beatus item Deum clare visum ita amat, ut possit ab amore cessare si visione privetur. Imo etiam si ipsum actum involvas, qui actu amat, potest odisse in sensu diviso, sicut res alba potest esse nigra. Non est ergo ita intelligenda potestas indifferens in usu libero, sed ita ut, existente illa omnino in ratione actus primi, ex facultate ipsa et ex omnibus prærequisitis ad operandum, vere ac realiter contingere possit ut voluntas velit aut non velit: et, nisi hoc dicamus, difficile sane erit in actibus nostræ voluntatis libertatem tueri, quantumvis eam proclamemus. Nec vero hinc inferat aliquis minus eruditus nullam necessitatem in sensu composito posse simul esse cum libertate, aut e converso, quacumque suppositione facta, posse voluntatem oppositum simul facere. Hoc enim est ex particulari colligere universalem. Hic ergo solum agimus de suppositione antecedente, quæ comparatur ad actum voluntatis per modum actus primi: et de hac certissima regula videtur, tolli libertatem, si illa posita, voluntas non possit in oppositum; et e converso, non obstante tali suppositione, in sensu composito posse non operari, ut ex doctrina Anselmi constat, et infra ex Concilio Tridentino latius probabitur. Secus vero erit si suppositio sit consequens formaliter, vel virtute, supponens actualem determinationem futuram istius potentiæ liberæ, ut per se est clarum, et in discursu totius operis constabit.

CAPUT IV.

OMNEM ACTIONEM VOLUNTATIS, TAMETSI LIBERAM, IMMEDIATE PENDERE A DEO UT PRIMA CAUSA, UT PENDET OMNIS ACTIO CAUSÆ SECUNDÆ.

1. *Voluntas nostra etiam in actionibus pendet a Deo.* —Incipimus jam declarare concordiam libertatis nostræ cum essentiali dependentia, quam a Deo ut a prima causa habet, ideoque in hoc capite præmittimus ea, in quibus omnes convenire necesse est, ut sic punctus controversiæ aperte intelligatur, et sine æquivocatione tractetur.

Sent. Durand. in 2, *dist.* 1, *q.* 5 *exploditur. Durand., in* 2, *d.* 32, *q.* 1. — *Quælibet creata virtus Dei concursu ad quamlibet actionem indiget.*—Principio statuimus ut certum, voluntatem nostram pendere a Deo, non solum in fieri et conservari, ut aiunt, sed etiam in omni actione sua. In qua re ab omnibus probatis Theologis non solum reprehenditur, sed etiam ut error in fide rejicitur sententia Durandi, qui dicit creaturam, ut operetur actione suæ naturali virtuti proportionata, nullo Dei auxilio indigere, sed solum ut in suo esse a Deo conservetur. Et hac ratione declarat ille, quomodo actio peccaminosa omnino sit ex nobis, et nullo modo a Deo.

2. *Ex Scripturis probatur.* — *Deum cum quavis secunda causa ad efficiendum concurrere, probatur ex parte effectus ex tali effectione dimanantis.* — Vera tamen et certa doctrina in qua conveniunt reliqui omnes, etiam qui de auxilio Dei efficaci, vel modo divini concursus, aliter et aliter sentiunt, est, omnem virtutem creatam, atque etiam voluntatem liberam, et ad actus liberos, præter conservationem sui esse, quam a Deo habet, indigere actuali Dei auxilio vel concursu, quo talis actus vere, proprie, ac per se a Deo fiat. Hanc sententiam docent, non tantum Theologi (in 2, d. 1, et 37; divus Thomas, 1 p., quæst. 103 et 105; 1. 2, q. 109, art. 1, 7 et 3, et frequentissime alias), sed etiam Philosophi; quam non oportet hic fuse probare; pauca tamen attingenda sunt, quæ ad ea quæ dicemus, plurimum deservient. Ex Scriptura unum vel alterum testimonium sufficiat, 1 ad Corinth. 12: *Operatur omnia in omnibus;* Isa. 26: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Quod si quis hæc testimonia de solis operibus gratiæ vel supernaturalibus exponat, primum dicemus verba generalia esse; deinde aliis in locis sermonem esse in specie de operibus ordinis naturalis, ut Act. 17: *In ipso vivimus, movemur et sumus,* ubi satis constat sermonem esse de propria ac per se efficientia. Sed apertissime hoc describitur Job. 10: *Manus tuæ, Domine, fecerunt me, et plasmaverunt me,* etc.; et infra: *Nonne sicut lac mulsisti me?* Quo sensu dixit etiam Machabæorum mater, lib. 2, cap. 7: *Singulorum membra non ego ipsa compegi.* In his enim locis actiones maxime propriæ secundorum agentium, ut sunt dispositio materiæ, et organisatio corporis, Deo tribuuntur. Optima denique sunt verba Christi Domini, Joan. 5: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* In his enim docuit Christus (ut Patres exponunt, Gregorius Nazianzenus, Cyrillus, Chrysostomus, quos refert et imitatur Card. Tolet., Joan. 5; Augustinus, 17 in Joan.,

explicans quomodo Deus quieverit die septimo et usque modo operetur ; latius, l. 4 Gen. ad litt., c. 12, et l. 5, c. 14), ex quo Deus mundum creavit, nunquam cessasse ab operatione, tum res creatas conservando, tum cum eis alias producendo. Et sane est eadem ratio de dependentia in conservatione ac in operatione. Quod declarari potest tam ex parte effectus quam ex parte causæ. Ex parte effectus, quia qua ratione causa creata pendet a Deo in suo esse, necesse est ut effectus ab ea productus similiter a Deo pendeat in suo esse ; ergo hanc dependentiam habet a principio sui esse ; ergo ab eo momento in quo primum fit ; ergo in suo etiam fieri a Deo pendet ; ergo non potest talis effectus a causa secunda prodire, quin etiam proprie ac per se a causa prima emanet et fiat. Illationes omnes sunt per se evidentes. Ratio autem primi antecedentis est, nam causa secunda non alia ratione pendet a Deo, nisi quia est ens per participationem et imperfectum ; hæc autem ratio æque procedit de quocumque effectu creato.

3. *Idem ex parte causæ.* — Atque hinc potest eadem fere ratio applicari ex parte causæ, quia eamdem rationem dependentiæ habet in agendo quam habet in suo esse ; nam, sicut habet esse per participationem, ita et efficere, et vim agendi ; est ergo æque pendens a primo ente, et a primo agente sub utraque ratione. Denique utriusque dependentiæ signum evidens ac sufficiens est, quod Deus, nullo extrinseco adhibito impedimento, potest actionem causæ secundæ impedire, sicut in camino Babylonico effecit, et simili modo posset res quascumque in nihilum redigere, quod non potest alia ratione fieri aut intelligi, nisi per subtractionem concursus et auxilii ; signum ergo est cunctas res omniumque rerum actiones ab actuali influxu Dei pendere ; et sane hoc maxime spectat ad divinam omnipotentiam et perfectionem, maximeque manifestat convenientem ordinem universi, et subordinationem omnium rerum sub Deo. Nec oportet rationes Durandi dissolvere, nam si quid momenti habent, ex dicendis expedietur.

4. *Voluntatis humanæ actus liberi a Deo immediate dimanant.—D. Thomas, 1 p., q. 105, a. 5, et 3, et contra Gent., c. 70, et in 1, d. 37, q. 1, art. 1 et de Potent., q. 3, art. 7.— Deum in quemlibet effectum immediate immediatione virtutis et suppositi influere.* — Ex his ergo rationibus diligenter perpensis, intelligitur actus liberos nostræ voluntatis, non solum a voluntate nostra, sed ab ipso etiam Deo immediate manare ac pendere in suo esse et fieri. Quia in hoc eadem est ratio voluntatis nostræ, quæ est omnium creatorum agentium, ad quorum effectus et actiones Deus immediate concurrit, ut D. Thomas ubique docet ; et est evidens ex dictis, quia Deus non tantum concurrit ad voluntatis actus, dando ipsi voluntati virtutem agendi, et conservando illam ; sed proprie et per se dando esse ipsi operationi voluntatis ; sed nihil est aliud immediate agere in aliquid, nisi directe et per se influere in illud ; ergo influit Deus immediate in opera libera voluntatis nostræ. Neque oportet nunc cum philosophis distinguere immediationem virtutis et suppositi ; in Deo enim hæc distinctio non est admodum necessaria, ut ex D. Thoma, primo Sententiarum, et quæst. 3 de Potent. colligere licet. Cum enim omnis operatio voluntatis per se et proxime pendeat a Deo, certum est virtutem effectricem Dei per seipsam immediate influere in eamdem voluntatis operationem, et non tantum per virtutem creatam communicatam voluntati, et in ea conservatam : et ideo certum etiam est immediate immediatione virtutis (ut aiunt) Deum concurrere ad actus liberos voluntatis nostræ. Rursus, quia virtus in Deo non distinguitur a substantia ejus, necesse est ut ipsamet substantia divina sit agens immediatum in omnem actum et actionem voluntatis, et cujuscumque creaturæ, et hoc sensu dici potest agere immediatione suppositi. Quod in hoc sensu nemo, præter Durandum, negat ; interdum vero aliqui ex Thomistis negant Deum influere immediatione suppositi in effectum causæ secundæ, sed solum in modo loquendi differunt, nam vocant agere immediatione suppositi, esse suppositum a quo proxime ut a causa particulari manet actio. Non video tamen quare hac voce in ea significatione utendum sit : satis ergo est quod sit suppositum a quo et a virtute in eo existente immediate fluat actio. Neque necesse est ut excludat omne aliud suppositum immediate etiam agens, sicut non excludit aliam virtutem proxime etiam et immediate influentem. Igitur, seclusa vocis ambiguitate, in eo res sita est quod, tam divina virtus quam substantia seu suppositum per seipsum proxime et immediate influit, et intime est præsens, et conjungitur omni actioni creatæ, etiamsi sit actio libera voluntatis.

Unica actione in creaturæ effectum Deus influit et creatura.

5. Quin potius addendum ulterius est, quo hæc immediata efficientia magis explicetur, non solum influere Deum immediate in effectum creaturæ, sed etiam talem effectum una et eadem actione a Deo et creatura, tanquam a causa prima et secunda prodire. Et idem est de actu voluntatis nostræ, nam si ille tantum est actio (ut volunt multi), unica actio est, fluens immediate ac per se, non tantum a nobis seu voluntate nostra, sed etiam a Deo; si autem in eo distinguitur aliquo modo actio, et terminus seu qualitas quæ sit tanquam effectus, non solum ipsa qualitas est immediate a Deo et a voluntate, sed etiam per eamdem omnino actionem est a Deo et a voluntate. Hæc est sententia D. Thomæ, l. 3 contr. Gent., c. 7, nam cum in prima ratione objecisset non posse eamdem actionem esse a duobus agentibus, respondet ab agentibus diversarum rationum et per se ordinatis recte posse; quod apertius docuit 1 p., q. 105, art. 5, ad 2. Ratio autem sumenda est ex eo, quod ibidem in corpore articuli, dixerat Deum esse causam omnium actionum aliorum agentium (Id. Carp. in 2, d. 1, q. 2, art. 3, ad argum. Durand. cont. 6 conc.; Egyd., ib., q. 2, art. 6; August., l. 4 Gen. ad litt., cap. 12). Itaque non solum est Deus causa per se omnium effectuum causarum secundarum, sed etiam omnium actionum earum; non potest autem esse causa actionis per aliam actionem quæ in creatura sit, sed immediate per suam voluntatem vel potentiam; quia ad actionem non est actio, ne in infinitum procedatur, ut philosophi dicunt; ipsamet igitur actio voluntatis, sicut per seipsam, et non per aliam actionem, manat a voluntate creata, ita et a Deo, et ad utrumque dicit immediatam habitudinem et dependentiam per seipsam; ergo per eamdemmet actionem influit Deus cum voluntate in actum seu terminum illius actionis, si dari talem terminum supponamus, ut dixi, quia hoc ad præsentem disputationem nihil refert. Ratio autem a priori ob quam necesse est eamdem actionem, quæ est a creatura, esse etiam a Deo, illa ipsa est quæ de cæteris rebus creatis, scilicet, quia illud qualecumque esse, quod illa actio habet, est esse participatum, ac proinde per se pendens a primo ente; imo quo videtur habere esse magis diminutum, eo majori ratione hanc habet dependentiam. Quamobrem non minus certum videtur actionem creaturæ, quam ejusdem effectum, a Deo proxime pendere; nam si actio creaturæ, in re ipsa, ab effectu non distinguitur, necesse est ut ab eisdem causis pendeat, a quibus pendet effectus; si vero est aliquid distinctum ab effectu, saltem ut modus rei, illud ipsum secundum omnem realem rationem a Deo per se manare et pendere necesse est, eadem vel majori ratione, quam ipsum effectum, ut declaratum est. Et quidem divina Scriptura non tantum de effectibus, sed de operationibus etiam loquitur, cum omnium operationes Deo attribuit; operatio autem actionem proprie indicat. Hoc etiam egregie confirmant verba illa Joann. 1: *Sine ipso factum est nihil;* si ergo actio creaturæ est aliquid, sine ipso facta non est.

6. *Concursus Dei ad actionem causæ secundæ nec est prævius ad actionem ipsam, nec ab ea distinguitur.*—Atque ex his omnibus quoddam principium colligendum est, ad quod stabiliendum hæc omnia diximus, nimirum, hunc generalem concursum Dei ad actionem voluntatis, seu causæ secundæ, quoad hunc proprium et immediatum influxum in ipsum effectum, non esse aliquid distinctum vel prævium ad actionem causæ secundæ, neque circa causam ipsam versari, ei aliquid conferendo quo ad agendum vel inclinetur amplius, vel confortetur, aut in vi agendi consummetur. Probatur, quia ostensum est hunc concursum esse eamdem actionem causæ secundæ, ut est Dei agentis et concurrentis cum illa; ergo concursus Dei ad talem actionem non potest esse prævium aliquid ad illam actionem, quia eadem actio non potest esse prævia ad seipsam. Rursus hæc actio tota versatur circa effectum ipsius causæ secundæ; nam in illum tendit ut in terminum, cui per eam esse confertur; ergo non versatur circa causam ipsam, neque ei aliquid confert. Quod quidem in actionibus transeuntibus est per se manifestum; nam illæ non recipiuntur in agente, neque ei quippiam conferunt, ut ex Philosophia supponimus; in actione vero immanente, qualis est actio voluntatis, de qua nunc loquimur, est hoc formaliter ac per se intelligendum de voluntate, scilicet, ut causa efficiens est suæ actionis, et de concursu Dei cum illa; sic enim talis concursus, cum non distinguatur ab ipsa actione, non versatur circa voluntatem, ut est principium talis actionis, sed ut est subjectum

irca quod talis actio versatur. Hic enim concursus nihil voluntati confert, quo ad agendum juvetur, inclinetur, aut confortetur; quia per hanc actionem non constituitur voluntas in actu primo, sed in actu secundo; et ideo supponit in voluntate quidquid ad agendum necessarium est.

Objectio quædam adversus prædicta proponitur.

7. *Enodatur. — Actio divina potest accipi dupliciter.* — Dices: hæc actio est effectus divinæ actionis; ergo necesse est ut per divinam actionem aliquid prævium fiat in voluntate, quo ad actionem suam eliciendam compleatur aut juvetur. Antecedens patet, tum quia actio creaturæ pendet ex actione Dei; ergo est effectus ejus; tum etiam quia actio Dei est prior natura quam actio creaturæ; ergo est causa ejus. Prima vero consequentia probatur, quia actio non potest esse immediata causa actionis; quia, ut supra dicebam, ad actionem non est actio; ergo oportet ut sit causa ejus, conferendo facultati operativæ aliquid prævium ad illam actionem.

Improprie dicitur actionem creaturæ pendere ab actione divina. — Respondetur ex Capreolo, in 2, d. 1, per divinam actionem posse intelligi, vel actum ad intra, qui est voluntas ejus, quæ non est propria actio, sed actus immanens in Deo, nec comparatur ad terminum ad extra productum, ut propria via ad illum, sed potius ut principium agendi, seu ut applicans vim agendi divinam, quæ est ipsa omnipotentia Dei; vel, per actionem divinam, intelligitur actio ad extra respectu Dei, quæ est actio recepta in creatura, et est propria via ad effectum ac terminum actionis causæ secundæ, et dependentia, qua talis effectus a Deo ut a causa prima pendet. Prior sensus satis est improprius, quia, ut dixi, volitio Dei non est actio; tamen in illo verum est antecedens, scilicet, actionem creaturæ esse effectum divinæ actionis, generatim vocando effectum quidquid ab efficiente profluit; sic enim etiam actio est effectus agentis. In hoc autem sensu negatur consequentia; nam ipsamet actio voluntatis, et cujuscumque causæ secundæ, immediate ac per se manat a virtute activa, quæ est in Deo, et consequenter a voluntate ejus, eo modo quo ipsamet voluntas et actus ejus pertinet ad virtutem activam Dei. Et hoc modo loquendo nomine actionis, recte posset actio ab actione manare, scilicet, actio transiens ab immanente. Quando enim dicitur ad actionem non esse aliam actionem, intelligitur de propriis acitonibus quarum una sit via ad aliam, et hæc sit terminus illius. Quocirca, loquendo proprie de actione ad extra, negandum est antecedens; actio enim voluntatis non est effectus divinæ actionis, sed ipsamet est effectus divinæ voluntatis ac virtutis; unde non pendet actio creaturæ ab actione Dei, sed pendet actio creaturæ ab ipso Deo, ejusque voluntate et potentia, non per aliam actionem ad extra, sed immediate per seipsam, sicut etiam pendet a voluntate creata, aut a causa secunda.

8. *Actio causæ primæ ad extra non est prior causalitate actione secundæ causæ, sed alia prioritate.—Cajet., 1 part., q. 14, a. 13, q. 19, art. 8; Scotus, in 1, d. 39, et clarius in 2, dist. 37; Aristoteles, postprædicam. 22 de priori.*—Denique hoc sensu actio Dei non est prior actione creaturæ propria prioritate causalitatis, ut etiam Cajetanus cum multis aliis Theologis diserte docuit; quia, cum in re sit omnino eadem actio, non potest sibiipsi esse causa, nec seipsa prior. Tamen ut illamet actio ad duas causas, primam scilicet et secundam, dicit respectum, ratione a nobis distinguitur secundum illas habitudines; et hoc modo dicitur aliquando esse prior natura, ut est a causa prima; non prioritate causalitatis, sed vel nobilitate causæ primæ, quæ altiori modo et nobiliori, magisque independente influit; vel quia influxus causæ primæ in quadam priori ratione fundatur; est enim necessarius ejus influxus ex generali ratione entis creati, quæ in effectu causæ secundæ reperitur; causa autem secunda semper influit ex peculiari aliqua ratione entis in suo effectu inventa; vel denique quia inter influxum causæ primæ et secundæ ex suo genere non est mutua conversio; potest enim esse prior sine posteriori, non tamen e contrario; quam etiam Aristoteles vocavit quamdam naturæ prioritatem. Sicut etiam dicunt auctores causam primam immediatius concurrere, quam secundam, quod non potest intelligi quantum ad negationem medii influxus, nam revera influxus causæ secundæ etiam est omnino proximus, ita ut nullus alius proprie mediet inter illum et effectum. Imo hac ratione causa secunda communiter dici solet causa proxima; et, ut supra dicebam, multi ita loquuntur, ut dicant causam secundam concurrere immedia-

te immediatione suppositi, non tamen primam. Dicitur ergo causa prima immediatius concurrere solum ob majorem ejus excellentiam ac nobilitatem, necessitatemque; nam utraque ratione videtur intimius esse in omni re et effectu. Ad eum ergo modum dicitur prius natura influere secundum hunc concursum. De qua re plura inferius, cap. 11, dicemus.

CAPUT V.

AN, PRÆTER CONCURSUM DEI IMMEDIATUM IN EFFECTUM ET ACTIONEM CAUSÆ SECUNDÆ, SIT NECESSARIUS ALIUS INFLUXUS IN IPSAM CAUSAM; ET REFERTUR SENTENTIA AFFIRMANS.

1. *Difficultatis punctus ubi situs.*—Constat ex fine capitis superioris causam primam, ex vi illius concursus, qui immediate terminatur ad effectum ipsum causæ secundæ, nihil in ipsam influere; inquirendum igitur superest an, ex vi subordinationis essentialis causæ secundæ ad primam, necessarius sit alius influxus in causam secundam, qui sit prævius ad effectum seu actionem causæ secundæ; hinc enim punctus controversiæ præsentis magna ex parte pendet. Ut vero sine æquivocatione ulla punctum difficultatis attingamus, suppono imprimis non esse sermonem de illo influxu causæ primæ in secundam, quo dat et conservat esse illius. Omnes enim statuimus hunc influxum in causam ipsam esse necessario supponendum; quia, nec causa secunda potest agere nisi sit, nec potest esse nisi a prima causa conservetur. Et ratione hujus influxus potest dici causa prima, causa omnium effectuum secundæ causæ, non tamen per se ac proprie, sed per accidens, remote et impropriissime; de hoc ergo efficiendi modo non est quæstio, sed an quidquam aliud superaddatur, et sit alia actio Dei circa causam secundam, præter actionem qua illam conservat, et actionem qua producit cum illa effectum ejus.

2. Deinde suppono esse sermonem de causa secunda in suo ordine constituta in actu primo sufficiente ad agendum, et cum omnibus conditionibus requisitis ex parte aliarum causarum secundarum. Et, ut clarius procedamus, loquamur de voluntate in ordine ad actionem proportionatam, ad quam habet vim propriam ac permanentem, et in suo genere sufficientem; nam si actio excedat vim activam creaturæ, illa supplenda erit aliunde, ut actio sequi possit, prout de actionibus supernaturalibus infra dicemus; illa vero necessitas tunc non est ex subordinatione essentiali causæ secundæ ad primam, quam hic consideramus; sed ex speciali defectu et indigentia talis causæ secundæ respectu talis actionis. Similiter supponenda est voluntas habens objectum satis propositum per intellectum; quia, si hoc desit, clarum est necessariam esse aliquam actionem præviam, qua objectum applicetur, cujus auctor erit Deus, vel ut prima causa concurrens cum aliis secundis causis, a quibus illa applicatio et apprehensio objecti efficitur, vel ut causa specialis tribuens, vel efficiens illam objecti applicationem; hoc enim facile potest facere Deus, licet simpliciter necessarium non sit. Itaque, suppositis his omnibus, quæ ex parte causarum secundarum necessaria esse possunt, quæstio est an, ut voluntas velit tale objectum, sit aliquid prævium necessarium ex parte Dei quo illam causam secundam aliquo modo moveat, et ad agendum applicet, vel determinet; vel satis sit concursus a nobis explicatus in actionem ipsam.

Quorumdam placitum.

3. *Dupliciter secundum agens a primo potest prædeterminari.* — Est igitur sententia quædam affirmans necessarium esse aliquid prævium in ipsam causam secundam. Quæ sententia ut una solet referri et tractari; tamen revera est duplex; et ideo, ut possit melius veritas examinari, distinguenda a nobis est. Duobus ergo modis intelligi potest, causam primam movere, seu determinare secundam. Primo, per veram actionem in ipsam, imprimendo ei aliquid quo formaliter determinetur ad talem actionem; sicut lapis per impressum impetum ad motum sursum determinatur. Secundo, per solam extrinsecam motionem quasi effectivam, id est, non per impressionem alicujus rei præviæ, sed solum per antecedentem actum efficacem voluntatis divinæ, quo vult causam secundam aut voluntatem humanam agere, ad quam Dei volitionem statim sequitur actio causæ secundæ, non propter rem aliquam præviam ei impressam, sed propter naturalem subordinationem, et quasi sympathiam harum causarum. Sicut ad nutum nostræ voluntatis movetur brachium aut pes, et potentia motiva existens in his membris efficit illum motum, non quia aliquid prævium per eam volitionem in ea

fiat, sed propter naturalem sympathiam et subordinationem talium potentiarum, quæ multo major intelligi potest inter causam primam et secundam.

4. Doctores ergo nonnulli, qui affirmant ad actionem causæ secundæ necessariam esse præmotionem causæ primæ in secundam, et in virtutem ejus, licet non satis hos modos distinguant, priori tamen modo de hac motione et prædeterminatione locuti sunt. Non quod posteriorem excludant, sed quod, ultra illum, etiam rem aliquam impressam ipsi causæ secundæ, eique inhærentem requirant. Et hoc sensu dicunt causam primam prius natura influere ad actionem causæ secundæ, quam ipsamet causa secunda; quia, videlicet, prius quam voluntas humana, verbi gratia, exeat in actum, Deus aliquid prævium agit in ipsam, quod est causa suæ actionis; idque generale esse dicunt in omnibus actibus, eo quod id oriatur ex subordinatione essentiali harum causarum. Ex quo ulterius inferunt voluntatem neque agere unquam, nec posse aliud agere, nisi id ad quod Deus illam præmovet hac prævia actione; quia sine concursu debito ex parte causæ primæ nihil agere potest. Inferunt etiam, e converso, posita hac Dei actione in voluntate, necessario necessitate consequentiæ et suppositionis voluntatem exire in actum, ad quem efficiendum præmota est; quia, cum illa actio Dei sit per modum actualis motionis, et sit efficax, procedatque ex efficaci voluntate, qua decrevit Deus creatam voluntatem ad actum determinare, non potest hæc voluntas resistere, sed necesse est ut, Deo illam movente ad talem actum, ipsa moveatur talemque actum eliciat. Rursus hinc inferunt per hanc Dei præmotionem, voluntatem, prius natura quam operetur, manere formaliter determinatam ad illud unum agendum, in quod illa Dei motio tendit. Illa namque qualitas, vel motio aut entitas, aut quovis alio nomine appelletur, quam Deus prius natura imprimit voluntati, ita illam afficit, et ad unum inclinat, ut ad illud unum agendum voluntatem formaliter determinet. Ideoque usus loquendi jam obtinuit ut in hac controversia hæc vocetur physica prædeterminatio, cujus vocis sensum magis in sequentibus declarabimus. Quo etiam fit ut, licet actus voluntatis sit effective a voluntate, tamen determinatio ejus non sit active ab illa, sed a Deo tantum; in voluntate autem fiat passive, quia in hac prævia actione solus Deus est agens, ut plane supponitur. Et hac ratione, dicunt etiam hunc effectum, quem complexum vocant, scilicet voluntatem agere, converti, etc., esse effectum Dei, quia ex illa præmotione et actione solius Dei necessario consequitur. Tandem hinc concludunt voluntatem creatam (et idem est de quacumque causa secunda) non modificare aut determinare concursum generalem Dei, sed Deum illa sua præmotione modum, omnemque determinationem actioni voluntatis ponere.

5. *Qua ratione libertatem tueantur hi auctores.* — Quod si ab his auctoribus inquiras quomodo hæc cum libertate arbitrii possint conciliari, solum respondent, quia hæc est omnipotentia Dei, ut non solum fortiter, sed etiam suaviter possit suam creaturam movere; et ita fortiter movet, ut omnino eam facere faciat; et ita suaviter, ut libere faciat. Utrumque enim prædefinivit Deus, scilicet, et quod voluntas nostra velit, et quod libere velit, et ideo utrumque illa sua efficaci et suavi motione operatur. Quod si instemus, fortitudinem et suavitatem ita explicatas non posse conjungi simul, quia contradictionem involvunt, jubent nos credere ita esse quod aiunt, etiamsi humana mens id assequi non possit. Quod sane libenter faciemus, si eam doctrinam a Deo esse revelatam, et per Ecclesiam propositam esse ostendant. Quia vero nil afferunt quo hoc suadeant, et nobis potius ex fidei dogmatibus opposita doctrina colligi videtur, ideo illis assentire nullo modo possumus: sed eorum fundamenta, ne prolixa repetitione opus sit, commodius inferius proponemus. Auctorem antiquum, qui hanc doctrinam sic declaratam tradiderit, nullum reperio; nam, licet D. Thomæ attribuatur a prædictis auctoribus propter quosdam ejus loquendi modos, tamen inferius videbimus nihil firmum ex ejus doctrina in hujus sententiæ confirmationem afferri posse; et potius contrariæ favere, quam nonnulli etiam antiqui Thomistæ docuerunt, quæ omnia in sequentibus ostendemus.

Quale prædeterminationis genus astruere videatur Scotus, quale item destruere nitatur.

6. *Quib. in locis Scotus omne prædeterminationis genus inficiari videatur.* — *Nullus antiquus auctor expresse prædeterminationem professus est.* — Ex doctoribus ergo Scholasticis, unum invenio, Scotum, et nonnullos ejus sectatores, qui hanc doctrinam confirma-

re sua auctoritate videantur; non tamen in sensu quo citati auctores loquuntur, sed in secundo sensu a nobis declarato. Negat enim Scotus causam primam aliquid prævium imprimere causæ secundæ seu voluntati, per modum concursus generalis, ut agat seu velit; affirmare autem videtur Deum, voluntate sua efficaci, prædeterminare effectus omnes voluntatis et aliarum causarum; illaque sua efficaci volitione, et concurrere cum causa secunda, et illam efficaciter pertrahere, ut secum cooperetur. Hanc autem esse Scoti sententiam ex variis ejus doctrinæ locis sic colligo. Primum enim, quod causa prima nihil imprimat in secundam, quando cum illa concurrit, aperte docet in 4, dist. 1, quæst. 1, art. ult. Ponit enim differentiam inter instrumentum et causam secundam, quod instrumentum magis agit in virtute alterius, quam causa secunda; quia plus (inquit) dependet ab agente superiori, illud quod non habet formam activam in esse quieto, sed tantum recipit in actuali motione, quam illud quod habet formam activam in esse quieto: et hujusmodi dicit esse causam secundam, quæ non agit in virtute alterius, quia tunc aliquid recipiat ab illo, sed solum quia habet ordinem inferioris ad illud, licet in suo ordine simul cum illo concurrat. Ac tandem ita concludit: *Ex his patet quod causæ primæ in causam secundam proprie dictam, quando simul agunt, non est influentia nova, quæ sit creatio alicujus inhærentis causæ secundæ, sed influentia ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem.* Et in 4, dist. 49, q. 6, § *Dico ergo,* versic. *Ad propositum*, dicit libertatem voluntatis tolli, si ab aliquo habitu inhærente prædeterminetur ad unum. Nomine autem habitus videtur intelligere quamcumque rem inhærentem voluntati, nam revera de omnibus est eadem ratio; sed ita forte loquitur, quia præter actus non agnoscit rem aliam inhærentem voluntati, nisi habitus. Determinationem autem solius voluntatis Dei ait non tollere libertatem. Qualis autem sit hæc determinatio causæ secundæ per divinam voluntatem, non satis declarat Scotus, nam quibusdam locis (1, distinct. 39, § *De riso contingentia,* et dist. 41, § *Sed contra*, et, quodlib. 14, lit. S et T), significat esse per voluntatem Dei absolutam ac prædeterminantem secundo modo a nobis exposito; dicit enim sæpe, Deum, ante præscientiam futurorum contingentium, sua efficaci voluntate omnia et singula prædefinisse; et in hac voluntate ea omnia præscire quæ futura sunt, quatenus scit ex vi illius voluntatis se ad omnes illos effectus concursurum, et consequenter etiam concursuram causam secundam, sine cujus concursu non potest ille Dei concursus poni; quia ipse non sola sua vi, sed cum causa secunda effectum facere decrevit; quod maxime docet de actibus nostris liberis, etiam de peccaminosis, quoad substantiam eorum, ut patet ex his, quæ tradit in 1, dist. 41, § *Primum istorum*, et dist. 47, in fine. Rursus aliis in locis docet Scotus (in 1, d. 1, q. 1, d. 8, q. 9, d. 38, q. 3, d. 39, § *Quantum*, ad 1, in 2, d. 1, q. 3), quod si Deus ex necessitate naturæ ageret, tolleret omnem contingentiam causarum secundarum, ex vi illius motionis qua nunc cum illis concurrit. Et utitur illo principio, quia causa secunda non movet nisi mota a prima; unde si prima causa ex necessitate ageret, moveret necessario secundam; unde et hæc necessario moveretur et ageret; sentit ergo Scotus Deum, voluntate sua prædeterminante, movere et determinare causam secundam ad agendum. Atque ita interpretatur Scotum, eumque sequitur Bassolis, in 1, d. 38, art. 2, d. 39, art. 2, vers. *Dico igitur*. Indicat etiam Mairon., 1, d. 38, q. 1, art. 4, et q. 3. At vero aliis locis idem Scotus aliqua docet, quibus indicat hanc determinationem Dei non esse antecedentem sed concomitantem; et ideo non prædeterminationem, sed determinationem eam vocat. Unde in 2, d. 37, § *Ad solutionem istorum*, negat causam primam prius natura in effectum influere, quam secundam, nisi eo sensu quo id, quod est perfectius, dicitur natura prius. Et ibidem ait, *causam secundam habere in potestate sua concausare et non concausare causæ primæ; et si non concausat ut tenetur, inde fieri ut non sit rectitudo in effectu communi amborum*. In his ergo verbis significat Dei concursum ex se indifferentem esse, determinari autem a causa secunda, quæ non prædeterminatur a voluntate Dei ad agendum, sed integrum illi est cooperari vel non cooperari Deo, si alioqui ipsa est libera. Sentit ergo Deum non determinare illam, nisi concomitanter concurrendo cum illa; et ita eum exponit Lychetus, in 1, dist. 37, et in hoc etiam inclinat Maironius, in 2, dist. 43, quæst. 4, agens de concursu Dei ad actum peccati. Et fortasse eodem modo exponi posset Richard., in 1, dist. 38, q. 3, dum ait Deum futura contingentia cognoscere in suæ voluntatis determinatione. Quamvis (ut verum fatear)

difficile sit eam sententiam intelligere absque prædeterminatione vel præfinitione. Sed nunc nil nostra hoc refert, satisque est fere nullum auctorem antiquum aliquem modum harum prædeterminationum expresse docuisse. Quibus autem apparentibus rationibus hic modus prædeterminationis per extrinsecam Dei voluntatem fundari possit, videbimus postea, eique simul satisfaciemus.

CAPUT VI.

CAUSAM PRIMAM NIHIL NECESSARIO INFLUERE IN SECUNDAM, EX VI SUBORDINATIONIS ESSENTIALIS CAUSÆ SECUNDÆ, AD PRIMAM QUO ILLAM AD AGENDUM JUVET.

1. Quamvis sententia superiori capite exposita, non omni ex parte ad institutum nostrum et ad Theologicam doctrinam pertinere videatur, nihilominus tamen, ut radicitus evellatur, ab ipsis philosophicis principiis sumenda res est.

Voluntatem ad actum liberum nullo prævio præter quietam permanentemque virtutem indigere, probatur. — Legatur Gabr., in 1, *dist.* 45, *et in* 2, *dist.* 1, *quæst.* 2, *et dist.* 37; *Ægid., in* 2, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 6, *et de esse et essentia, quæst.* 4; *Almain., tit.* 1 *Mor., cap.* 1; *Andreas de Castronovo, in* 1, *dist.* 22, *per plures quæst. — Cajetani testimonium.* — Principio ergo ex generali ratione causæ secundæ, ostendendum a nobis est voluntatem liberam, ad suum actum liberum efficiendum, non indigere speciali influxu Dei, distincto ab ipso actu seu actione sua, quo ei aliquid ad actionem prævium conferatur, distinctum etiam ab ejus virtute activa permanente, naturali vel infusa. Et quidem hanc esse sententiam Scoti, et receptam in schola ejus, satis demonstrant quæ in posteriori parte præcedentis capitis diximus. Quod vero sit communis aliorum Theologorum extra scholam D. Thomæ, constat aperte ex his quæ de concursu primæ causæ docent, quæ commodius afferemus infra, cap. 14. Rursus ex Thomistis, ita etiam docuisse Cajetanum, aperte constat ex prima parte, quæst. 14, art. 3, et quæst. 19, art. 8, ubi tractans hanc propositionem: Causa secunda non agit nisi mota a prima, distinguit de motione prævia propriæ actioni, aut de motione cooperante intrinsece ad propriam actionem; et subdit illam propositionem non esse veram de priori motione, scilicet, prævia, sed de posteriori, scilicet cooperante. *Talis est autem* (inquit) *cooperatio primæ causæ, de qua scriptum est, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, juxta, scilicet, modum cujusque cooperans unicuique.* Quæ Cajetani verba plurimum notanda sunt; non potuit enim brevius et clarius totam sententiam nostram comprehendere, et insinuare in quo consistat fortis et suavis dispositio Dei in nostri liberi arbitrii motione; quia auctores contrariæ sententiæ nihil frequentius in ore habent, quod infra videbimus, cap. 11; in eadem sententia est Capreolus, quem in sequentibus cum aliis Theologis afferam.

2. *Idem de D. Thomæ mente censendum accurate ostenditur.* — Nunc vero etiam ipsius D. Thomæ fuisse hanc mentem atque sententiam, sic ostendo ex ipsius doctrina, 1. 2, q. 109, art. 1, 2 et 3, ubi sæpissime repetit, in omni agente creato duo requiri ad agendum, scilicet, propriam virtutem agendi, et motionem primi agentis, quod est Deus; quam motionem vocat auxilium Dei moventis. Unde in his quæ a solo Deo per se pendent in suis actionibus, nihil aliud requirit, nisi in ordine ad actiones quæ naturalem vim agentis superant, non ob subordinationem causarum, sed ob imperfectionem principii activi, de qua re libro tertio dicendum est. Quid autem D. Thomas intelligat nomine auxilii Dei moventis, obscurum est. Videtur autem necessario intelligendum, hoc auxilium nihil aliud esse quam concursum a nobis declaratum, nam si de alia motione prævia intelligatur, vel præter illam est alius concursus necessarius, et sic jam non sunt duo, sed tria ad actionem voluntatis necessaria, quod D. Thomas virtute negavit, dum prorsus id tacuit et prætermisit; vel præter illam motionem non est necessarius alius concursus; et ita sequitur, tantum remote et quasi per accidens concurrere Deum ad actionem creaturæ, solum applicando causam secundam ad opus; quod est virtute devolvi in opinionem Durandi, vel in aliam similem non minus falsam, ut ex testimoniis et rationibus adductis satis constat. Et sane cum D. Thomas hunc proximum concursum negare non potuerit, saltem diminute valde et obscure eo loco processisset, nulla ejus facta mentione, alia enumerando. Et ita Cajetanus eo loco videtur intellexisse; nam illud auxilium, cooperationem Dei esse interpretatur. Cur autem illum concursum, *auxilium Dei moventis* vocaverit, cum ad nomen

spectet, non multum refert; fortasse id fecit, ut explicaret Deum, dando illum concursum, ita se habere virtute et eminenter, ac si causas secundas physice ad suas actiones applicaret; quia, ut ibidem ait, a. 1 : *Non secundum necessitatem naturæ, sed secundum suæ providentiæ rationem*, illud auxilium communicat ac distribuit. Unde ita singulas creaturas, suas actiones facere sinit, ut alias Augustinus (lib. 7 de Trinit., cap. 7), dixit, ut eis nihilominus ad suæ providentiæ fines utatur, non minus perfecte quam si singulas prævia actione ad operandum applicaret. Possunt etiam aliæ rationes illius appellationis reddi, quas infra attingemus, cap. 11, ubi mentem D. Thomæ ex aliis locis ejus amplius declarabimus.

Ratione eadem veritas corroboratur.

3. *Duplicem cujusvis creaturæ effectus productionem, quidam Deo tribuere astruunt, et qualiter.* — Jam ratione agendum est, et quidem, si illæ, quas c. 4 adduximus ad probandum concursum Dei esse necessarium, attente considerentur, illæ sufficient ad persuadendum non requiri, ex vi subordinationis causarum, alium influxum, præter concursum explicatum; quia ille concursus sufficit ut omnis effectus creaturæ omnisque actio ejus a Deo, ut a prima causa, essentialiter pendeat; ille etiam satis est ut causa secunda sit subordinata primæ, non per accidens, sed per se et essentialiter, ex vi propriæ naturæ imperfectæ et participatæ, ut declaratum est; quæ est ergo necessitas alterius adminiculi, vel motionis præviæ in causa secunda receptæ? Et declaratur ac urgetur amplius, nam, si præter hanc alia divina actio necessaria est, interrogo an immediate et per se attingat effectum creaturæ, vel solum mediate et per accidens, seu ut conditio prævia. At neutrum dici potest. De primo patet, quia per priorem concursum a nobis explicatum influit Deus per se et immediate in effectum creaturæ; ergo superflue et sine fundamento fingeretur alius influxus distinctus, manans ab eadem prima causa ut talis est, et eumdem effectum immediate ac per se attingens; imo vix posset concipi distinctio inter unum influxum et alium. Quare in hoc etiam nulla est opinionum diversitas, neque ullus hactenus Theologorum aut Philosophorum hoc modo finxit duplicem concursum primæ causæ in effectus creaturarum, et cum ipsismet causis secundis. Nam, licet aliqui finxerint omnes effectus causarum secundarum fieri dupliciter a Deo per se et immediate, scilicet, et cum causis secundis, et sola virtute Dei, ac duabus actionibus ex natura rei distinctis, utraque per se sufficiente et totali, altera a solo Deo, altera a Deo cum causa secunda, tamen hæc opinio nec est eorum doctorum cum quibus nunc disputamus, nec est probabilis, cum nulla ratione vel auctoritate nitatur, et per sese afferat superfluitatem et absurditatem : nec denique ad præsentem causam quidquam refert; et ideo in ea improbanda nunc immorari non est necesse.

4. De secundo membro, in quo est difficultas, dicendum superest; qui enim ponunt alium actualem influxum et generalem primæ causæ in ipsam causam secundam, præter illum qui est in effectum ipsius causæ secundæ, consequenter dicunt per illum influxum non influere Deum immediate ac per se in effectum causæ secundæ, sed in ipsa causa efficere aliquid prævium et necessarium ut ipsa agat. Hoc autem prævium, quidam eorum *applicationem* causæ secundæ ad agendum, alii *motionem*, alii *complementum virtutis*, quo in actu primo consummatur, alii *excitationem virtutis activæ*, alii denique *determinationem* ejusdem causæ ad suam actionem, vocant. Si ergo, per horum singula discurrendo, ostenderimus nihil rei illis vocibus subesse posse, distinctum a causa secunda et actione ejus, quod vel explicari possit, vel ratione aliqua declarari esse necessarium, convincemus sane non esse gratis credendum; cur enim admittendum est aliquid esse in natura necessarium, quod nec fides docet, nec ratio suadet, nec mens fere capere potest?

5. *Causa creata applicationem aliquam requirit ad operandum.*—Sed, ad rem, quod attinet ad applicationem, suppono (quod verissimum est) omnes causas creatas aliquam applicationem præviam requirere ad actiones suas, sive fiat ex parte ipsarum, sive ex parte subjecti, vel objecti, sive materiæ circa quam operaturæ sunt. Quæ applicatio in corporalibus agentibus, seu motibus, semper fit per motum localem, aut aliam actionem, qua agens et passum loco conjungantur, seu propinqua fiant; in potentiis autem seu viribus animæ, præcipue in intellectu et voluntate, fit per sufficientem propositionem objecti, aut per imperium unius potentiæ in aliam, vel aliam motionem, vel ejusdem potentiæ in seipsam secundum actus diversos, quando

subordinationem inter se habent, ut late Doctor sanctus in 1. 2, q. 9, docet. Unde, in genere, omnis hæc applicationum varietas ad duo capita reduci potest. Et, ut breves habeamus terminos quibus utamur, alteram materialem seu localem, alteram animalem seu intentionalem appellemus.

6. *Quælibet prævia applicatio a Deo fit semper, vel solo, vel operante cum causa creata.* — Deinde suppono omnem hanc applicationem præviam fieri a Deo, vel per causas secundas, vel interdum per se solum, si causæ secundæ desint. Ratio generalis est evidens, quia hæc applicatio est aliquid in rerum natura; est enim vel motus localis, aut alia loci acquisitio, cognitio, appetitio, aliquidve simile; ergo necesse est a Deo fieri. Item ex hac applicatione diversimode facta in diversis agentibus et patientibus, exoritur fere omnis varietas effectuum quæ in universo contingit, tam in naturalibus, quam in moralibus: imo perpetua conservatio universi per continuas generationes et corruptiones, ex hac applicatione maxime pendet; sed Deus est qui providentia sua et maxima efficacia hæc omnia gubernat et continet; ergo necesse est ut ipse sit causa prima omnis hujusmodi applicationis. Quia vero Deus suaviter omnia disponit, regulariter hanc actionem non facit, nisi per causas secundas; et tunc non aliter ipse concurrit quam dando priorem concursum generalem illi causæ secundæ, quæ per se et immediate efficit hanc applicationem, ut si angelus, exempli causa, sit causa applicans ignem Sodomæ ut comburatur, Deus concurrit cum angelo ad efficientiam illius motus per generalem concursum supra explicatum, et simili modo cum aliis. Potest autem Deus facere interdum hanc applicationem sua sola efficacitate, sed id (ut creditur) ordinarie non facit, nisi vel in operibus aliquibus miraculosis, vel interdum in operibus gratiæ, quando intellectum aut voluntatem hominis in seipsis immutat, illuminando vel inspirando aliquem motum, quo ipsa voluntas ad alium actum applicetur; hic enim modus applicationis maxime pertinet ad ordinem gratiæ, explicandum infra libro tertio.

7. *Omnibus prærequisitis ad agendum ex parte creaturarum suppositis, nulla Dei prævia applicatio est possibilis, nedum necessaria.*—Omnia vero hæc applicationum genera sunt omnino extra causam et rem de qua disputamus, quamvis nonnulli doctores circa hanc applicationem mirabiliter hallucinentur ob vocis æquivocationem. Etenim præsens quæstio de necessitate divini concursus, solum versatur suppositis aliis omnibus requisitis conditionibus ad operandum ex parte ipsius causæ secundæ, verbi gratia, postquam sol præsens est huic hemisphærio, et omnia impedimenta ablata sunt, quo Dei concursu indigeat ad illuminandum. Et in re circa quam versamur, postquam voluntas habet præsens objectum per judicium rationis, et ipsa, quantum est de se, apta est ad operandum circa tale objectum, inquiritur quid sit necessarium ex parte Dei; et hoc sensu dicimus illam applicationem præviam nullam esse.

Nam imprimis inquiro quis sit terminus hujus applicationis; cum enim hæc applicatio, actio aliqua esse dicatur, et non sit tantum immanens in Deo, sed transiens in causam secundam, terminum aliquem habere necesse est; imo, juxta opinionem asserentem actionem Dei non transire proprie in extrinsecam materiam, nisi quoad effectum suum, hæc applicatio, cum sit a solo Deo, prout recipitur in causa secunda non erit actio Dei, sed terminus aliquis vel effectus divinæ voluntatis; at nullus talis terminus fingi vel excogitari potest. Dices terminum esse actionem causæ secundæ; hæc enim applicatio ad hoc fit ut causa secunda suam actionem exerceat. Sed hoc non recte dicitur; hæc enim applicatio dicitur esse aliquid in causa secunda prævium ad actionem; unde actio talis causæ, ad summum dicit poteri finis ad quem ordinatur talis applicatio, sicut illuminatio solis dici potest terminus, seu finis extrinsecus applicationis ejus, quæ per motum localem fit; at hic inquirimus intrinsecum terminum hujus applicationis, qui vel formaliter sit ipsa applicatio, vel per illam proxime fiat. Nam sicut per applicationem solis immediate fit existentia ejus in hoc loco, ad quam deinde sequitur illuminatio, ita oporteret dare aliquid simile in hac applicatione; at vero nihil tale fingi potest; nam ponimus omnem applicationem, si necessaria sit, esse factam; similiter omnem objecti applicationem, seu intentionalem; quid igitur esse potest illa alia applicatio, aut per eam fieri quid potest?

8. *Occurritur evasioni.* — Dices per eam actionem fieri majorem quamdam conjunctionem agentis ad passum, vel potentiæ ad objectum; conjunctionem (inquam) non localem, sed virtualem, aut secundum propensionem majorem unius ad alterum. Sed hoc etiam nihil esse potest quod ratione fundetur,

aut satis percipi possit; nam si illa conjunctio sit in actu secundo, hæc non fit nisi per actionem ipsius causæ secundæ, et non per aliquid prævium ad actionem; si vero sit in actu primo, non fit nisi per ipsam virtutem agendi, quæ per se est propensa ad suam actionem, et ita, suppositis aliis extrinsecis conditionibus requisitis, per seipsam est satis applicata, seu potius inclinata ad actionem suam; nec potest hæc applicatio, propensio, aut inclinatio augeri, nisi aucta virtute ipsa agendi; quod, per se loquendo, necessarium non est ad concursum causæ primæ, ut sic, ut circa aliud membrum dicetur; ergo talis applicatio prævia, quæ per se necessaria sit ex vi concursus primæ causæ, præter conditiones omnes requisitas ex parte causarum secundarum, et quæ a sola prima causa fiat, est ficta et impossibilis, quia nihil omnino est.

Præmotio causæ primæ an necessaria?

9. Nec probabilior est altera pars de motione primæ causæ secundæ; eodem enim modo inquirendum est quem intrinsecum terminum habeat hæc motio; omne enim quod movetur, ad aliquid moveri necesse est; hæc autem motio non est intrinsece et immediate ad actionem causæ secundæ, sed ad summum dici potest, ad illam, ut ad extrinsecum finem, ordinari; tum quia dicitur esse hæc motio prævia ad illam actionem, et re distincta ab illa; tum etiam quia actio non est terminus productus per aliam actionem, seu motionem; tum denique, quia in causis secundis naturalibus, quæ agunt actione transeunte, hæc motio dicitur esse in ipsa causa secunda; actio vero causæ secundæ est in passo: quomodo ergo una erit proximus et intrinsecus terminus alterius? In voluntate vero hæc mutatio tantum dicitur fieri a Deo, et voluntatem solum passive se habere respectu illius; ergo non potest hæc motio terminari ad ipsam actionem vitalem et liberam voluntatis, ut ad terminum intrinsecum; alias a quo fit illa motio, fieret etiam hæc actio, quia terminus intrinsecus motionis ab eo tantum fit, a quo fit ipsa motio; ex quo fieret actionem ipsius voluntatis, ad quam hæc motio terminari dicitur, a solo Deo fieri, et voluntatem solum passive ad ipsam concurrere, quod est hæreticum in actionibus liberis, de quibus tractamus. Seclusa autem causæ secundæ actione, nullus alius terminus intrinsecus talis motionis fingi aut excogitari potest, quia neque est aliquod ubi, neque aliquod quantum, et sic de reliquis. Solum dici potest hanc motionem terminari ad aliquam qualitatem, quæ (ut aiunt) detur per modum transeuntis, seu fluentis. Sed quæ est necessitas, quod munus, quis usus aut formalis effectus hujus qualitatis? Denique nihil dici potest, nisi fortasse quod sit virtus activa fluens, quod in tertio membro refutandum est.

10. *Quod extra se agit operans, actione sua non perficitur.* — Accedit, quod agens, ut agens, non mutatur, teste Aristotele, tertio Physicorum. Respondent aliqui agentia creata agendo mutari, quia perficiuntur, dum vim suam quodammodo ad alia extendunt; illa enim virtutis extensio, perfectio quædam est. At hoc falsum est, et non solum communi doctrinæ Aristotelis et aliorum Philosophorum parum consentaneum, verum etiam per se incredibile; quid enim perfectionis soli accrescet, in hoc præcise quod aerem illuminet? Illa enim extensio virtutis nihil est aliud quam ipsa actio illuminandi, quæ non illuminantem, sed illuminatum perficit. Communicatio item perfectionis signum quidem est præexistentis perfectionis, non vero nova perfectio. Quod si ea quæ agunt actione immanente, agendo perficiuntur, non in quantum agentia sunt hoc eis accidit, sed quatenus in se recipiunt id quod agunt; quæ mutatio non est prævia ad actionem, sed consequens vel concomitans. Sed esto demus agentia creata agendo perfici vel mutari, hoc tamen posito, ad summum id fiet ipsamet actione, si fortasse in ipsis recipitur, aut aliquid inde in eis resultat; tamen, prius quam agant, non mutantur ut agant.

11. *Aristot.*, 8 *Phys.*, *cap.* 5 *et seq.*—*Aristotelicum axioma, omne quod movetur, ab alio moveri necesse est, qui intelligendum.* — Dicent imo agens creatum non agere, nisi prius motum; hoc enim modo Aristoteles reduxit universam naturam ad unum primum movens immobile. Quo discursu etiam Theologi utuntur ad probandum esse unum Deum. Respondetur axioma illud, in hoc habere verum, quod agens creatum non agit, nisi virtutem agendi ab alio accipiat, quæ per continuum influxum in eo conservetur. Rursus in eo etiam verum habet, quod supra dicebam, agentia creata fere nunquam inchoare actionem sine nova aliqua applicatione, vel locali, si actio sit extrinseca et corporalis, quæ applicatio interdum fit per motum agentis, interdum per motum passi; vel sine applica-

tione mentali, aut interna, si sit intellectualis vel intentionalis. At vero, quod post receptam et conservatam virtutem, et factam applicationem passi vel materiæ sufficientem, sit necessaria nova motio in ipso agente ut agat, neque est verum, neque ab Aristotele alicubi in hoc sensu traditum. Nec fieri potest aliqua ratione verisimile, quia nullus terminus talis motionis, nullave necessitas illius inveniri potest.

12. *Qualiter ad immobile movens physico discursu perveniatur.— Qualiter metaphysico progressu.— Quo item pacto, morali gradatione.* — Discursus autem ille de reductione totius naturæ ad primum movens immobile, non fundatur in tam occulta et ignota motione; Aristoteles enim ex sensibilibus processit, non ex his quæ nec mente percipiuntur, nedum sensu. Igitur, si fiat progressus ille physice, fundatur in reductione totius inferioris naturæ ad motum cœli, a quo suo modo pendet, ut experientia et philosophia docent; cœlum autem ipsum non creditur moveri a se; nam (ut philosophus sumit) omne, quod movetur, ab alio movetur; et ita investigando motorem ejus, pervenit Aristoteles ad unum primum motorem immobilem. Si autem illa reductio fiat metaphysice, fundatur in dependentia quam omnis res creata habet ab alio, tam in esse quam in agendo; sic enim longe certius est omne, quod non est a se, reducendum esse ad aliquid quod non sit ab alio; et, quod a se non agit, reducendum esse ad aliud in quo nitatur in agendo, et ita necessario est perveniendum ad aliquod per se ens et per se agens; et hoc modo discursus hic longe certius fundari potest in concursu generali primæ causæ, quem explicuimus, quam in illa occulta motione; nam ille concursus, licet sensu non percipiatur, tamen ratione constare potest : illa tamen motio nec sensu nec ratione ostenditur. Si denique velimus reductionem illam facere quodammodo moraliter, fundari potest in illamet sensibili applicatione agentium et patientium, quam constat esse ad actiones physicas necessariam; hæc enim tali ordine ac modo fit in universo in ordine ad conservationem ejus, per continuas generationes et corruptiones, ut certum signum sit unius primi moventis, seu gubernantis et ordinantis hæc omnia ad hunc finem; illa ergo alia motio occulta est prorsus inutilis et conficta.

Secunda causa, in suo genere integra completaque, nullo prævio complemento ad actionem indiget.

13. Tertium nomen, huic præviæ actioni attributum, erat, quod esset complementum virtutis causæ secundæ ad agendum. In quo certum est, quandocumque contingit virtutem causæ secundæ esse incompletam ac diminutam, si intrinsece et in genere causæ proximæ principalis complenda sit, aliquem situm vel qualitatem ei superaddi oportere, quæ per actionem præviam necessario facienda est, ejusque actionis auctor erit Deus, vel solus, si sua tantum virtute compleat et perficiat vim effectricem creaturæ, ut quando homini supernaturales habitus infundit; vel cooperando cum alia causa secunda, quæ in aliam creaturam agat, ut vim ejus effectricem perficiat; ut quando objectum efficit speciem in visu, quam etiam Deus efficit generali concursu a nobis superius explicato. Nunc vero non hoc agimus, sed loquimur de causa secunda habente jam virtutem agendi, in suo genere completam et integram, qualem habet sol ad illuminandum, ignis ad calefaciendum, visus specie et lumine informatus ad videndum; et voluntas, præsente objecto et judicio intellectus, ad eliciendum actum ordinis naturalis. In his ergo causis nullum majus complementum virtutis necessarium est; ergo ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam, illa prævia actio, ad hunc finem complendi virtutem causæ secundæ, non est necessaria. Probatur consequentia, quia non solum superfluum, sed etiam impossibile videtur, aliquid sub ea ratione compleri, sub qua jam completum est; sed causa secunda nunquam extrahitur ab ordine causæ secundæ, et in illo supponitur completam virtutem habere; non ergo necesse est amplius compleri, imo certe non potest. Posset quidem Deus, si vellet, illam virtutem multiplicare et augere, ut effectus aut citius fieret, aut intensior, aut fortiori virtute; sed hoc nec dici potest necessarium, nec connaturale causæ secundæ, si ipsa non postulet tantam virtutem; multoque minus dici potest hoc pertinere ad subordinationem causæ secundæ ad primam; satis enim est ut agat minori intensione, velocitate, ac fortitudine, et ita non indigebit hoc complemento, egebit tamen subordinatione et concursu causæ primæ; ergo concursus per se et sim-

pliciter necessarius tantum est ille quem explicuimus, non vero hoc virtutis complementum.

14. *Aliquorum objectio.—Exploditur.*—Dicent virtutem causæ secundæ, hoc ipso quod creata est, non posse esse completam ad agendum, etiam in suo ordine causæ secundæ, stabili ac permanente, vel (ut ita dicam) habituali complemento, sed indigere semper aliquo actuali complemento, quod recipit a Deo per hanc præviam actionem, quæ terminari intrinsece intelligitur ad quamdam virtutem inditam et superadditam, quam vocant qualitatem fluentem vel intentionalem, vel quid simile. Cui potius tribuitur complementum virtutis causæ secundæ, quia est magis actualis, magisque pendens ex actuali motione Dei. At enim, quando omnis ratio ad hæc impugnanda deesset, quis ea credat sine ratione, sine auctoritate, et absque ullo indicio talis qualitatis, quod ex effectibus causarum secundarum sumi possit? Quis (inquam) credat virtutem solis ad illuminandum in ordine causæ secundæ incompletam esse? aut visum optime dispositum, et perfecte informatum specie, adhuc indigere alio extrinseco complemento? aut voluntatem, charitate infusa affectam, adhuc imperfectam esse in ratione actus primi? Certe hæc et similia per sese sunt satis incredibilia. Verumtamen non deest etiam ratio, qua falsa esse ostendantur.

15. Nam, quando actio vel effectus non excedit perfectionem causæ, non est cur excedat virtutem ejus in suo ordine; sed calefactio et calor ab igne productus non excedit perfectionem ignis seu caloris quo ipse calefacit; ergo neque excedit virtutem activam ejus; erit ergo in calore illo virtus completa in genere causæ proximæ ad similem calorem producendum. Dices : hac fere ratione utebatur Durandus, ut probaret non esse necessarium concursum causæ primæ, sed causam secundam per se solam sufficere. Respondetur ita quidem esse, tamen inde solum sequi, Durandum non recte illam rationem accommodasse. Unde reliqui auctores illi respondent, illam rationem concludere causam secundam habere sufficientem virtutem in suo genere, non tamen habere illam, independentem a prima causa, quia, tam illa quam effectus ab ea producendus, essentialiter a prima causa pendent. Ex qua responsione colligimus, virtutem causæ secundæ posse esse ita completam in suo genere, ut nihil requirat aliud, nisi concursum illum causæ primæ, quem postulat, tum ex eo quod est virtus participata et pendens, tum etiam ex eo quod effectus, ab ea producendus, essentialiter est ens participatum, quod ex vi ipsius esse participati requirit influxum primi entis; sed hoc genus dependentiæ sufficientissime completur per generalem concursum a nobis declaratum; ergo in reliqua efficacitate sufficiens virtus est in proxima causa; atque adeo omne aliud complementum non est necessarium ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam, sed est sine fundamento excogitatum.

16. Et augetur hujus rationis vis; nam, si Deus prius agit in causam secundam, ut compleat virtutem ejus, sumo virtutem causæ ut completam per illam qualitatem intentionalem seu transeuntem, ut, verbi gratia, ignem, ut affectum suo calore et illa qualitate: totum hoc compositum habet rationem causæ secundæ ac proximæ respectu caloris producendi, et in suo genere est causa completa, indigetque nihilominus actuali concursu Dei concomitante, qualis a nobis explicatus est, ut satis etiam probabimus; ergo vel indiget etiam alio auxilio præmovente et complente virtutem; et hoc dici non potest, quia hoc modo procederetur in infinitum, et nunquam virtus causæ proximæ compleretur ad agendum: vel, si non indiget alio auxilio, sed sufficit tali causæ concursus ille concomitans, idem dici poterat de ipsa secunda causa, ut præcise constituta sua naturali virtute agendi, in suo ordine sufficiente ad talem effectum. Probatur consequentia, tum quia jam damus quamdam causam secundam, quæ non requirit alium concursum; unde fit ut subordinatio causæ secundæ ad primam, per se et vi sua alium non requirat, et consequenter quod hoc solo titulo in nulla causa secunda requiratur, nisi aliunde sit et ostendatur esse insufficiens in suo ordine; nam, ex hoc solo quod sit causa secunda et creata hoc non colligitur; quia illud aggregatum ex causa secunda et virtute intentionali, est etiam causa secunda et creata; et tamen non est ita completa, ut non egeat prædicto concursu; tum etiam quia si ex forma, quæ erat in causa secunda, calore, verbi gratia, et illa qualitate intentionali, completur virtus causæ secundæ, cur non potuit Deus dare creaturæ virtutem seu qualitatem aliquam ita perfectam, ut haberet ex se totam illam efficacitatem quæ fingitur compleri ex duplici illa qualita-

te, quandoquidem tota illa non excedit capacitatem agentis creati? vel, si potuit ita fieri, cur negabimus ita factum esse, et qualitates activas quas Deus multis rebus indidit, esse ita perfectas, et hoc modo completas virtutes in suo genere? Certe hoc nihil derogat efficacitati virtutis divinæ, imo liberaliorem eam ostendit in communicanda virtute sua suis creaturis.

17. *Occurritur cuidam objectioni.*—Nec refert, si quis dicat hanc virtutem fluentem pertinere ad propriam causalitatem causæ primæ, et ideo non esse communicabilem causæ secundæ per virtutem illi innatam; quia hoc facili negotio ostendetur esse falsum. Nam vel est sermo de causalitate causæ primæ, qua immediate et per se influit in effectum causæ secundæ, et hæc non consistit in hoc influxu, ut evidenter patet ex dictis; nam per hunc influxum non dat esse effectui, sed causæ, quæ productura est effectum; unde solus prior concursus, a nobis declaratus, est, quo causa prima immediate influit in actionem et effectum causæ secundæ, et dat illi esse; et ideo ille est proprius virtutis increatæ, nec suppleri potest per virtutem puræ creaturæ, quia esset independens. Vel est sermo de influxu mediato respectu effectus causæ secundæ, et immediato respectu ipsius causæ; et hic etiam nunc servatur, quamvis causa secunda habeat in suo ordine completam vim agendi, stabilem ac permanentem, quia semper habet illam ex actuali influxu primæ causæ dantis et conservantis illam; ergo ex hac parte nulla est major repugnantia in communicanda hac virtute permanente, quam sit in virtute fluente. Nam, quod dicebatur de majori actualitate hujus fluentis virtutis in ordine ad influxum Dei, vix intelligitur quid sit, aut quid conferre possit, ut per illam Deus compleat vim agendi causæ secundæ, et per qualitatem permanentem et connaturalem ipsi causæ secundæ id non possit; nam, si utraque qualitas, fluens et permanens, secundum se considerentur, sunt quidam actus primi, et neutra est per modum actionis in actu secundo, ut ostensum est; si vero in ordine ad Deum sumantur, utraque pendet a DEO in fieri et conservari; unde utramque DEUS actu semper influit, et ea ratione dici potest actu movere causam secundam; est ergo illa differentia magis in verbis quam in re.

Quid de excitatione sentiendum.

18. *Excitatio proprie in animæ potentiis, per translationem in virtutibus aliis naturalibus.* — Quartum nomen erat excitationis virtutis activæ, quod sane ad rem de qua agimus, et ad declarandum concursum necessarium causæ primæ et subordinationem causæ secundæ, non magis confert quam reliqua. Nam excitatio proprie locum habet in potentiis animæ, quatenus una per actum alterius ad operandum movetur, ob sympathiam naturalem quam habent, quatenus in eadem anima radicantur. Solet etiam applicari hæc vox aliquibus virtutibus naturalibus, quæ interdum aliquam alterationem prærequirunt, ut suam actionem exerceant, ut vis odorifera non emittit odorem nisi calefiat, et piper et sinapi non calefaciunt nisi conterantur, et sic de aliis. Sed omnis hæc excitatio fit, aut quia virtus activa per illam alterationem completur, vel quia disponitur dum rarefit, aut alio modo simili afficitur, ut melius ad agendum applicetur. Nihil autem horum est necessarium in causa secunda ex præcisa subordinatione ejus ad primam; et quando aliquid simile necessarium est ex peculiari natura vel defectu alicujus rei, conferri seu fieri potest per aliam causam secundam, concurrente prima suo generali concursu, dummodo actio aliunde non sit miraculosa, vel ad ordinem supernaturalem pertineat; ergo hæc excitatio a causa prima, quæ propria ejus fingitur, et necessaria in omni actione causæ secundæ, solum, quia causa secunda est, etiam est sine fundamento adinventa; nec majorem probabilitatem habet hæc declaratio hujus præviæ actionis quam reliquæ. Omitto vix posse ab his auctoribus explicari quæ et qualis sit hæc entitas aut qualitas, aut quovis alio nomine appelletur, et cur fluens esse dicatur, cum ostensum sit non esse actionem vel motionem veram. Neque etiam ratio reddi potest cur statim corrumpatur, transacta actione, cum neque ab actione pendeat, neque actio ab ipsa, nec sit violenta subjecto, aut repugnans naturæ illius. De subjecto item illius quis dicat an, ut compleat vim agendi caloris, insit ipsi, vel satis sit ut simul eidem subjecto inhæreat? et quando virtus activa causæ proximæ ex multis rebus constat, ut efficacitas ad videndum consurgit ex potentia et specie, an unaquæque harum rerum indigeat sua virtute fluente,

qua compleatur in sua activitate, vel cur potius una quam alia ? In his enim et similibus multa dici possent, quæ sufficiat attigisse, ut aliis occasionem discurrendi præbeamus, et considerandi quot difficultates ex prædicta doctrina oriantur.

Refutatur objectio. Naturalia instrumenta raro indigent præmotione ad agendum. — Causæ secundæ simpliciter ab instrumentalibus differunt. — At (inquiunt) causa secunda non agit nisi ut instrumentum primæ (D. Thomas 1. 2, q. 6, art. 1, ad 3, et 2 cont. Gent., cap. 21, art. 4); sed instrumentum non agit nisi ut motum a principali agente, et ab illo recipiens complementum virtutis agendi per virtutem transeuntem, ut in artificialibus videre licet; ergo. Sed hæc objectio duobus modis peccat. Primo, quia illa generalis propositio, de instrumentis assumpta, in rigore intellecta de motu recepto in instrumento, non est in universum vera; calor enim censetur esse instrumentum formæ ignis aut animæ ad formam substantialem inducendam; et tamen non agit per præmotionem aliquam, quam in se recipiat, ut per se notum est; idem est de phantasmate, si agit ut instrumentum in productione speciei intelligibilis; imo in instrumentis naturalibus raro invenietur hæc præmotio. Neque argumentum, quod in hac re fieri solet de instrumentis artis, est efficax, quia in eis motio speciali ratione est necessaria, quia tota actio horum instrumentorum fit, vel deferendo aliquod corpus per varia loca, ut fit in scriptura, vel pictura; vel impellendo aliud a suo loco, ut fit per serram. Ex his ergo solum sumitur exemplum sensibile ad explicandam subordinationem; non vero argumentum efficax, ut eodem modo fieri oporteat in omnibus instrumentis. Deinde peccat illa objectio, quia causæ secundæ non sunt proprie et in rigore instrumenta, sed causæ principales in suo ordine, quia agunt propria et proportionata virtute, et effectum sibi reddunt similem. Dicuntur autem interdum instrumenta respectu Dei, quasi per quamdam comparationem, ad declarandam imperfectionem earum, et dependentiam quam a Deo habent. Comparantur autem instrumentis, primo, quia instrumenta solent habere virtutem suam a principali agente, et ita habent causæ secundæ a Deo; secundo, quia principale agens solet aliquando influere in ipsum instrumentum, præcipue si sit conjunctum; et ita Deus influit in causas secundas, non præmovendo, sed conservando illas; tertio, quod actio instrumenti solet etiam esse actio principalis agentis; et similiter omnis actio causæ secundæ est etiam actio Dei; quarto, quia instrumentum nititur in sua actione in principali agente: omnia autem agentia creata nituntur in virtute divina; imo dicuntur agere in virtute Dei, quia sunt participationes divini esse, et non possunt simile esse producere, nisi ab eo juventur qui est ipsum esse per essentiam. Et ita exponunt hanc efficientiam causarum secundarum omnes fere auctores, ut ex supra citatis constat, absque ulla mentione fluentis qualitatis (D. Thomas, q. 14 de Ver., art. 1, ad 4 et 5; Scot., in 4, d. 1, quæst. 1, ad ult.).

Superest dicendum de postremo membro, in quo istud prærequisitum prævium ex parte Dei, determinatio causæ secundæ appellabatur, de quo in sequente capite, ut distinctius procedamus, commodius tractabitur.

CAPUT VII.

CAUSAM SECUNDAM NON INDIGERE PRÆVIA DETERMINATIONE CAUSÆ PRIMÆ AD ACTIONEM SUAM.

Scopus hujus capitis. — Quæ hactenus diximus communia sunt omnibus causis secundis, etiamsi necessario operentur; hoc vero ultimum de determinatione causæ secundæ, proprium videtur causæ liberæ; ideoque in eo consistit tota hujus rei difficultas, adeo ut, licet cætera falsa sint, ut vidimus, prætermitti possent in Theologia, si cum hoc postremo non conjungerentur, quia per sese non Theologicam, sed Philosophicam doctrinam continent; tamen, quia involvunt hoc postremum, et ad illud viam parant, non potuerunt a nobis breviter transiliri; oportet namque, ut dixi, materiam hanc a fundamentis evolvere. Accedendo ergo ad prædictam determinationem, in hoc capite rem hanc examinabimus, ex generali ratione causæ secundæ; in sequente autem videbimus an, ex speciali ratione causæ liberæ, hæc determinatio necessaria sit.

1. *Naturaliter agentia nulla indigere ad agendum prædeterminatione.*—Principio igitur per se evidens apparet, causas secundas naturaliter agentes non indigere ut a causa prima recipiant determinationem ad agendum, nova scilicet actione distincta ab illa, qua eas in esse conservat. Probatur, quia hu-

jusmodi res, ex vi suarum formarum seu proprietatum naturalium, sunt determinatæ ad unum, et nullam habent intrinsecam indifferentiam; ergo non indigent nova forma aut novo impulsu quo determinentur ad suos effectus. Qua enim determinatione superaddita indiget calor, ut calefaciat potius quam frigefaciat vel aliquid aliud efficiat, cum ex se sit ita determinatus, ut ad illum effectum sit potens, et non ad alium? Dices interdum has virtutes esse indifferentes, vel potius eminentes ad plura, et indigere determinatione ut unum potius quam aliud efficiant, ut sol, et si quæ sunt aliæ similes causæ. Respondetur hoc imprimis non pertinere ad subordinationem causæ secundæ respectu primæ, quam nunc inquirimus, sed ad speciales alias causarum conditiones. Deinde dicitur hujusmodi eminentiam convenire aliquibus causis superioribus seu universalibus, quæ nunquam possunt facere hujusmodi effectus sine adminiculo aliarum causarum, a quibus ad hos potius effectus quam ad illos determinantur, sive aliæ causæ efficientes etiam sint, sive tantum materiales; hoc enim modo determinatur sol, vel aliquod aliud astrum, ut, cum altero conjunctum, efficiat talem effectum, et conjunctum cum alio, efficiat alium; sic etiam sol exsiccat lutum et liquefacit ceram; et ad eas actiones determinatur ex diversa materiæ dispositione.

2. *Causæ naturales, quæ plures simul edere valent effectus, physice loquendo semper a concausis ad certos effectus arctantur.* — Neque in his effectibus naturalium causarum invenitur major indifferentia; neque continget unquam (physice loquendo) indifferentiam unius causæ non satis determinari ad unum ex consortio aliarum. Dico autem physice loquendo, quia cogitatione fingi potest occasio in qua, causa naturaliter agens sit quodammodo suspensa, ut neque possit simul omnes aut plures effectus facere, quibus æque accommodatur; nec possit ad unum potius quam ad alium determinari. Vulgare exemplum esse solet de lapide perfecte plano, æque perpendiculariter cadente super vitrum, perfecte planum; et de particula ignis perfecte circulari posita in centro terræ. Sed hæc relinquamus philosophis, nihil enim ad rem præsentem referret, aut gratis concedere in his eventibus nullum effectum sequi, propter impedimentum et indeterminationem causæ, aut certe dicere tunc determinari causam secundam a prima, non ex vi generalis subjectionis causæ secundæ, sed ex peculiari indigentia talis causæ. Pertinet enim ad generalem providentiam causæ primæ, ut secundis indigentibus subveniat. Et adhuc, in eo casu, licet non repugnet determinationem fieri per aliquid prævium superadditum causæ (nam facili negotio potest Deus majorem impetum in hac parte imprimere, quam in alia, vel vim agendi intendere respectu hujus effectus determinati), non tamen est hic modus necessarius; nam sola determinatio divini concursus ad hunc effectum potius quam ad alium est sufficiens, ut statim in simili exemplo declarabo.

3. *Objectio.* — Dici enim iterum potest, licet non indigeant causæ secundæ determinatione prævia primæ causæ ad talem effectum in specie, tamen indigere illa ad hoc individuum, potius quam aliud producendum. Calor enim ignis (verbi gratia), licet sit determinatus ex se ad producendum calorem, non tamen hunc calorem, vel hunc ignem, et ideo indiget prædeterminari a Deo, ut hunc determinate producat; et hæc necessitas generalis est in omnibus causis secundis, etiam in voluntate libera, quia, etiamsi possit nostra voluntas, proposito aliquo objecto sese ad amandum, vel odio habendum illud, determinare, tamen si amat, quod hoc actu in individuo, potius quam alio amet, non est positum in ejus libertate, sed aliunde provenit, scilicet, ex prædeterminatione divina.

Responsio ad objectionem ex doctrina Thomistarum. — Respondemus tamen imprimis difficultatem hanc objici nobis non posse ab his auctoribus, qui S. Thomæ doctrinam nobiscum profitentur, nam solent hujus scholæ magistri docere hos effectus individuari, vel a materia signata, vel a quantitate, vel a subjecto in quo fit actio cum his circumstantiis, scilicet hoc tempore, loco, etc. Juxta quam doctrinam in præsente difficultate non oportebit confugere ad determinationem primæ causæ; sed, sicut dicebamus, causam, quæ habet virtutem eminentem ad plures effectus specie distinctos, solere interdum determinari ad unum potius quam ad alium, ex dispositione passi, ita in præsenti dicetur, causam, ex se indifferentem ad individua unius speciei, determinari ad hoc individuum producendum, ex eo quod in subjecto his dispositionibus affecto, ac cum his conditionibus ac circumstantiis operatur.

4. *Facilior responsio.* — Sed, quoniam hæc responsio, licet valde probabilis sit, magnas

habet in Philosophia difficultates, admittimus modo (sive id verum sit, sive falsum) determinationem causæ secundæ, quoad hanc partem, pendere ex voluntate sola primæ causæ; negamus tamen recte inde colligi, hanc determinationem fieri a causa prima per aliquam actionem prævia circa causam secundam, aut ei aliquam rem imprimendo, per quam ejus facultas activa ad hoc individuum limitatur. Primo quidem, quia sola determinatio divini concursus sufficit ad hanc determinationem. Probatur, quia causa secunda nullum individuum potest producere sine concursu Dei; ergo si Deus hic et nunc statuat concurrere cum hac causa, verbi gratia, cum hoc igne, ad producendum hunc calorem in individuo, et non alium, illa erit sufficiens ratio cur illa causa illum effectum singularem producat, potius quam alium; ergo ad hunc finem non est necessaria prævia effectio alicujus qualitatis, vel entitatis in ipso igne, seu causa secunda, ut ab illa determinetur.

5. *Duplex modus prædeterminationis physicæ ad individuorum effectuum productionem explicatur et refellitur.* — Secundo, quia vix potest intelligi quomodo aliter hæc determinatio fiat, addendo ipsi causæ rem aliquam. Duobus enim modis id excogitari potest: primo, per modum impedimenti seu resistentiæ, quia, nimirum, id quod Deus addit causæ secundæ impedit illam, ne alia individua illius speciei possit producere, et solum relinquit illam expeditam ad unum efficiendum. Et hic modus per se est incredibilis, tum quia non apparet quomodo illa qualitas seu entitas possit ligare virtutem agendi ne alios effectus producere valeat; quia nec potest illi resistere, cum non habeat cum illa oppositionem, nec una operetur ad destructionem alterius, nec etiam illam diminuat, aut tollat aliquam conditionem necessariam ad agendum. Tum etiam quia, si aliqua res additur, et illa est unica et ejusdem rationis, non est cur sit illi naturale impedire potius effectionem quorumdam individuorum unius speciei, quam aliorum; vel (quod mirabilius est) impedire omnia præter unum. Addo hunc modum etiam esse insufficientem in causis liberis in opinione Doctorum cum quibus disputamus, quia ex vi hujus impedimenti non manebit causa secunda determinata quoad exercitium ad illum singularem actum efficiendum, ad quem manet libera et expedita, cum tamen ipsi velint prædeterminationem quoad exercitium debere fieri a causa prima.

6. *Secundus.* — Aliter igitur potest hæc prædeterminatio excogitari per modum additionis et augmenti virtutis activæ; quia, nimirum, illa qualitas seu entitas, aut quovis modo appelletur, addit causæ secundæ quamdam specialem vim effectricem hujus solius individui in illa specie, quæ ita est efficax ut trahat secum causam secundam ad efficiendum illud, potius quam aliud. Nam quia ex entitate superaddita crescit virtus ad efficiendum hoc solum individuum, inde fit ut virtus activa potius se exerat in hoc individuum quam in aliud; et quia non possunt plura simul fieri, ideo alia non efficit. Sed hic modus in causis liberis habet difficultates et gravissima incommoda statim tractanda; quia, cum causa libera ex se sit indifferens, non solum ad individua, sed etiam ad speciem actus, quia potest velle et nolle, non potest illo modo determinari ad individuum, quin etiam determinetur ad speciem. Unde necesse est quod talis determinatio tollat libertatem quoad specificationem; quod si etiam determinet ad exercitium, tollet simpliciter usum libertatis. De causis naturalibus si quis ita sentire voluerit, parum nostra refert, quamvis sine causa aut necessitate ulla multiplicet res et actiones minime necessarias, et eligat modum intellectu difficillimum, nihilque conferentem ad efficaciam causæ primæ. Nam si ipsamet potest determinare causam secundam, solum limitando suum concursum ad tale individuum, et nihil aliud agendo, majoris potestatis et dominii hoc esse videtur, quam id facere multiplicando actiones.

7. *Vis activa non est determinata ad unum effectum individuum.* — Accedit quod nulla res, quæ vim habet activam intra aliquam speciem, est ex natura sua determinata ut solum possit agere unum individuum illius speciei, ut patebit discurrendo per omnes virtutes activas, quas nos experimur; ergo si illa qualitas, quam Deus addit causæ secundæ, igni (verbi gratia), est virtus activa caloris, sive instrumentalis, sive quovis alio modo esse fingatur, ex se non erit determinata ad unum individuum illius speciei, sed indifferens ad plura; quomodo ergo ipsa determinabit causam secundam, cum eademmet indigeat alia determinatione? Quod si quis mordicus dicat esse speciale huic entitati, ut suam efficaciam habeat determinatam ad unum individuum, fateor non posse demonstrari hoc esse impossibile, aut implicare contradictionem; tamen, cum non pos-

simus nos philosophari nisi ex virtutibus activis quas experimur, et alioqui nulla ratio nos cogat ad admittendum tale genus virtutis activæ, immerito, et præter omnem convenientem philosophandi rationem, fingeretur. Præsertim, cum necessarium consequenter sit dicere, quoties variatur actio causæ secundæ, variari etiam hanc entitatem, quam Deus in illam præinfundit. Itaque, quoties novum lignum admovetur igni, toties necesse est ut Deus novam qualitatem aut novam rem, determinantem ignem, ipsi conferat; et similia possent facile inferri, quæ sine causa quilibet philosophus concederet. Sed de naturalibus causis hæc sufficiant, quæ non erunt inutilia ad facilius intelligenda ea quæ de liberis dicenda sunt.

8. *Colligitur idem de voluntate dicendum, quod dicitur de aliis causis naturalibus.* — Ex his ergo recte concluditur voluntatem nostram ex sola generali ratione causæ secundæ, non indigere hac prædeterminatione, nisi in ea aliquid proprium et singulare ostendatur, ob quod illam requirat. Quod sane non erit facile ostendere; quia, sicut in cæteris causis naturaliter agentibus, ita et in voluntate sufficienter salvatur subordinatio voluntatis ad Deum, ut primam causam, per dependentiam essentialem quam ab illo habet, non solum in esse, sed etiam in operari, ratione concursus necessarii superius explicati; ergo ex vi hujus subordinationis non est necessaria alia motio divina prædeterminans; ergo, per se loquendo, non est necessaria ad actum liberum voluntatis. Probatur hæc ultima consequentia, quia non est minus potens voluntas ad exercendos actus sibi connaturales, quam sint aliæ causæ naturales ad actiones suas; nec potest singularis aliqua ratio in voluntate inveniri, ob quam hæc determinatio ad voluntatis actus necessaria sit, potius quam ad actus reliquarum causarum. Quod in sequente capite fusius ostendendum est.

CAPUT VIII.

VOLUNTATEM CREATAM OB LIBERTATEM SUAM NON INDIGERE PHYSICA ET INHÆRENTE PRÆDETERMINATIONE UT OPERETUR.

1. *Fundamentum firmius quo innixi prædeterminationem hanc defendunt adversarii.* — Habet voluntas creata, quatenus libera est, proprietatem peculiarem, ratione cujus asserunt contrariæ sententiæ defensores, omnino necessariam illi esse dictam prædeterminationem, nimirum ob indifferentiam ejus. Unde in hunc modum argumentantur, et hoc existimant esse efficacissimum suæ opinionis fundamentum : a causa indifferente et indeterminata non potest definitus prodire effectus; sed voluntas, positis omnibus requisitis ex parte objecti et intellectus, ac suarum virium, est indifferens ad hunc vel illum actum eliciendum; ergo prius, saltem natura, quam aliquem definite eliciat, oportet ut ab aliquo determinetur; ergo a Deo, quia nec ab alia causa potest determinari, etenim nullam habet efficaciam in ipsam voluntatem ; neque a se, quia semper ante determinationem ab alio receptam invenietur indifferens, ac proinde insufficiens ad determinationem faciendam. Unde probatur prima propositio assumpta, in qua vis tota rationis consistit : primo quidem, quia repugnat eamdem facultatem ex se esse indifferentem, et seipsam determinare, quia determinatum et indifferens contradictionem involvunt. Secundo, quia causa indifferens est quasi incompleta, ut in unum effectum potius quam in alium exeat; neque ex parte ejus potest ulla ratio reddi, cur ab illa effectus manet determinatus; ergo oportet ut complementum et radix talis determinationis aliunde proveniat, et antecedat effectus determinationem, ut illius principium et causa esse possit.

2. *Novum illius argumenti robur.* — *Id explicatur amplius.* — Quod si objicias, quia hac ratione probaretur etiam Deum ipsum nihil posse efficere, nisi ab alio prius determinetur, quia de se est causa indifferens, respondent roborando rationem factam, quia Deus, cum sit ex se indifferens ad hos effectus potius quam ad alios, se determinat absque alio superiori determinante, ex infinita perfectione et eminentia, a qua habet, ut non solum sit liber, sed etiam ut sit primum liberum nulli superiori subordinatum ; ergo talis modus operandi nulli voluntati creatæ convenire potest. Alias, si voluntas creata etiam posset se hoc modo determinare, unaquæque esset quoddam primum liberum et primum initium suæ determinationis, nec in ea subderetur Deo, quod est contra singularem Dei excellentiam.

3. Tandem declaratur, quia vel voluntas creata determinatur ad hunc effectum potius quam alium, quia vult; aut potius vult hoc determinate, quia prius est ad hoc volendum

determinata. Primum dici non potest; ergo secundum necessario dicendum est; ergo prima determinatio voluntatis antecedit primum velle ejus, et consequenter non est ab ipsa, sed ab alio. Minor probatur, quia voluntas de se est indifferens ad volendum vel nolendum; ergo non potest determinari quia vult; nam, si vult, jam est determinata; ergo non potest ipsum velle esse causa et radix determinationis, quia ipsummet velle est effectus voluntatis, estque effectus determinatus; et ante primum velle, non antecedit aliud velle; ergo non potest elicere determinate hoc velle, quia vult; sed potius, e contrario, quia prædeterminatur ab alio ad hoc volendum, ideo determinate hoc vult potius quam aliud. Et in hoc cernitur etiam differentia inter voluntatem creatam et divinam; quod in divina, velle res, seu effectus quos producit, non est effectus voluntatis divinæ, sed est ipsemet actus increatus divinæ voluntatis, qui eminenti quodam modo, absque ulla additione vel effectione intra ipsam Dei voluntatem, sese determinat ad hunc vel illum effectum volendum; et inde est quod talis effectus determinatus, a divina potentia prodeat; ille autem modus determinationis repugnat voluntati creatæ, et ideo necesse est ut prima determinatio ab extrinseco, nimirum a Deo, illi proveniat. Quod tandem confirmatur ex D. Thoma 1. 2, quæst. 9, art. 1, dicente potentiam, quæ interdum agit, interdum non agit, indigere aliquo movente et determinante ipsam quoad exercitium; sed voluntas interdum agit, interdum non agit in actibus liberis: ergo indiget exteriori causa determinante, quæ non potest esse, nisi Deus.

Fundamentum adversariorum diruendo, nostræ sententiæ veritas roboratur.

4. Verumtamen hæc ipsa ratio, in qua maxime hi auctores nituntur, eorum sententiam falsam esse aperte declarat, ejusque rei declaratio nostram maxime assertionem confirmat. Clarissime enim supponunt, qui ita argumentantur, totam nostræ voluntatis indifferentiam passivam esse et non activam; et negativam potius quam positivam. Nam, si voluntas, ut est prior suo actu, ita est indifferens ut non possit seipsam determinare, etiam positis omnibus prærequisitis ad volendum, nisi ab alio extrinseco agente determinetur, ergo illa indifferentia tantum passiva est, ad recipiendum nimirum hanc vel illam determinationem pro alterius voluntate et arbitrio. Probatur consequentia, quia respectu talis determinationis voluntas solum passive se habet et non active, ut prædicti auctores docent, et quidem consequenter, nam existimant hanc determinationem antecedere, ordine causalitatis et naturæ, omnem actum voluntatis; ex quo necessario fit hanc determinationem non effici a voluntate, quia omnis efficientia voluntatis est ab hac determinatione, quia ante illam dicitur esse inepta ad agendum aliquid, eo quod sit indeterminata et indifferens. Item, quia si determinatio esset effective a voluntate, ergo esset ab illa ut indifferente; ergo eadem ratione ipsum velle, licet esset determinatum, posset esse a voluntate ut indifferente. Imo, juxta veram philosophiam, voluntas nihil per se et immediate efficit, nisi actum volendi vel nolendi; sicut in universum aliæ potentiæ animæ proxime solum efficiunt suos actus secundos; sed illa determinatio, ut antecedit in voluntate, juxta sententiam quam impugnamus, non est actus voluntatis, sed aliquid prius; fit ergo a solo Deo, et non a voluntate; ergo indifferentia voluntatis respectu talis determinationis est tantum passiva. Et similiter sequitur esse potius negativam quam positivam; dicitur enim voluntas indifferens, quia est capax utriusque determinationis, et ex se neutram habet in actu, sed ad summum in potentia receptiva, quo modo materia dicitur esse indifferens ad varias formas; non tamen erit indifferens positive per actum eminentem seu virtualem. Est autem omnino falsum voluntatem esse indifferentem tantum hoc modo, ut in secundo capite hujus libri probatum reliquimus. Nam inde aperte sequitur voluntatem non esse liberam, non solum quoad usum, sed nec quoad facultatem ipsam operandi, ut in secundo puncto proposito ostendemus. Procedit ergo ratio illa ex falso principio.

5. *Adversariorum ratio in ipsos retorquetur. — Longe aliter indifferens est voluntas, quam aliæ causæ naturaliter agentes.* — Quamobrem possumus nos hunc in modum rationem retorquere: potentia, quæ de se est positive et active indifferens, tanquam domina sui actus, potens est sua intrinseca virtute cum generali concursu primæ causæ sese ad suum actum determinare; imo in hoc consistit ejus intrinseca vis et perfectio; ergo non indiget extrinseca prædeterminatione

prævia ad actum ut operetur. Quin potius, hæc vel omnino repugnat, vel certe non est consentanea intrinseco modo operandi talis facultatis. Consecutio per se nota est; et antecedens adeo videtur clarum ex terminis, ut non indigeat probatione. Sed, ut res sit evidentior, explicandum amplius est, facta quadam comparatione hujus efficaciæ voluntatis ad efficaciam causarum naturaliter agentium, quæ videntur etiam habere indifferentiam quamdam per eminentem vim effectivam plurium effectuum vel actionum, qualem in sole, vel in intellectu ipso considerare licet, cum tamen hæ facultates non possint proprie sese determinare ad suos actus, sed a natura sint determinatæ. Est ergo notanda differentia, quod in his agentibus naturalibus non est facultas indifferens, positis omnibus requisitis ad agendum, sed potius in hoc habent naturalem determinationem, ita ut sol necessario ageret tota sua eminente virtute, si simul haberet materiam susceptivam totius effectus, cujus ipse solus potest esse causa sufficiens. Quod si nunc unum determinatum effectum facit potius quam alium, solum est quia illi applicatur subjectum aptum ad illum effectum suscipiendum, et non alium; eo tamen subjecto applicato, tam necessario agit, sicut ignis calefacit. Idemque contingit in qualibet alia causa naturali, sive determinatio ejus proveniat ex materia, sive ex alia concausa, ut supra tetigi; et ideo hæ causæ non dicuntur proprie indifferentes, sed æquivocæ vel universales.

6. Idemque reperitur in intellectu aliisque animæ potentiis, quæ naturaliter agunt; solum est in quibusdam earum aliquid speciale, nimirum quædam subjectio ad voluntatem in usu et exercitio suorum actuum, quorum ipsæmet non sunt dominæ, et ideo illæ non possunt dici proprie ex se indifferentes, nisi passive. At voluntas est indifferens active, et tanquam domina sui actus, quia si in illa non reperitur hæc indifferentia, in homine absolute non invenitur; quia nulla est alia facultas, per quam ei conveniat, et ita non erit homo liber, nec dominus suorum actuum, quod est contra fidem. Quia ergo voluntas non imperfecte tantum, sed perfectissimo et spirituali modo indifferens est, ut, positis omnibus requisitis, possit efficere vel continere actum suum, aut unum vel alium elicere, ideo potens est (quamvis sit indifferens in actu primo) determinare sese ad actum secundum. Quocirca illa propositio: Potentia indifferens non potest ex se producere determinatum effectum, ut verbis præcisis respondeatur, distinguenda est: esset enim vera in causa indifferente ex imperfectione virtutis, vel ex defectu alicujus conditionis requisitæ ad agendum, non autem in causa indifferente ex perfecta et eminente virtute, per quam habet verum ac proprium dominium sui actus, positis omnibus ad agendum requisitis.

7. *Voluntatem seipsam determinare per actum secundum nec repugnat. — Nec arguit infinitam perfectionem.* — Et confirmatur ac declaratur, nam hujusmodi facultas et modus agendi nec in sese involvit repugnantiam, nec est cur requirat infinitam perfectionem aut virtutem; ergo non est cur negemus convenire voluntati, quæ domina est sui actus. Prior pars antecedentis satis probata est ex dictis, et ex illo exemplo divinæ voluntatis, et ex re ipsa, quia esse indifferentem in actu primo et determinari per actum secundum non involvit repugnantiam; quia unus actus non includit necessario negationem alterius; sicut materiam primam esse indifferentem in potentia passiva, et actuari seu determinari per unum actum formalem, non est repugnans, sed potius consequens et consentaneum; sic ergo voluntatem esse active et perfecte indifferentem, et sese explicare in unum actum, et per illum determinari tam agendo quam recipiendo illum, nihil involvit in se repugnans, sed potius est maxime consequens et consentaneum. Posterior vero pars antecedentis probatur, quia hujusmodi virtus activa, sic operans et se determinans, potest esse participata a superiori virtute, et ab illius influxu pendens, tam in suo esse quam in actione sua; ergo absque infinita perfectione potest habere prædictum agendi modum, quia nulla est causa ob quam infinitas requiratur. Deus enim non solum est liber, sed etiam est per se et essentialiter liber; et usum libertatis habet non solum absque dependentia ab alio, sed etiam absque ulla potentialitate, compositione, aut imperfectione; et ideo infinitam perfectionem ad illum modum libertatis requirit, quæ propterea secundum illum modum nulli creaturæ communicabilis est. Participatio autem ejus libertatis et indifferentiæ cum vero dominio sui actus communicari potest creaturæ absque infinita perfectione. Sic ergo potentiam ex se indifferentem, unum actum determinate efficere potius quam alium, non ex determinatione alterius,

sed sua sponte, et intrinseca vi, quamvis non sine concursu alterius, non requirit infinitam perfectionem.

8. *Soli Deo convenit esse primum liberum, si vox hæc proprie sumatur. — In malis actibus primum determinationis initium est a voluntate, secus in bonis, etiam naturalibus.* — Quapropter non sequitur voluntatem liberam sic operantem esse primum liberum, nisi in hac voce sit magna æquivocatio; nam primum liberum proprie dicitur, quod est per essentiam liberum, vel quod libertatem habet prorsus ab alio independente m neutrum autem horum convenit voluntati creatæ, cum non habeat libertatem nisi participatam a libertate Dei, et ab eadem in suis determinationibus pendentem. Si autem primum liberum dicatur illud agens, a quo in suo genere primo est determinatio libera, sic verum est omnem voluntatem liberam posse in suo genere dici primam radicem suæ determinationis, quia, scilicet, sine illa fieri non potest, nec aliter quam ex intrinseca et libera applicatione ejus ; sed hæc est impropriissima acceptio hujus vocis, et ideo illa utendum non est, nec voluntati creatæ attribuenda. An vero hic modus operandi satis sit ut voluntas creata dicatur primum initium suæ determinationis, dicemus in capite ultimo hujus libri. Nam in quibusdam actibus voluntatis, scilicet in malis, possumus simpliciter ita loqui ; in bonis autem, præsertim supernaturalibus, non ita, quia, licet in tali determinatione libera voluntas suas partes habeat, tamen primum initium ejus non est ipsa, sed ex Deo, qui eam præparat et adjuvat ut se determinet, ut latius suo loco explicabitur.

Voluntatis determinatio ad liberum actum ab extrinseco provenire non potest. — Nec ab intellectu.—Nec ab habitu voluntatis.—Nec ab alio actu primo.

9. Atque ita simul probata est assertio proposita, et expedita objectio in contrarium facta, præter ultimam confirmationem, quod etiam solvetur, addendo novum robur assertioni in hunc modum ; nam voluntatem formaliter ac physice determinari, nihil aliud est quam velle ; ergo nec potest esse ab extrinseco agente sine ipsa, nec potest esse aliquid prævium ad ipsum velle, quod sit causa efficiens ejus. Antecedens patet, quia determinatio illa voluntatis intrinseca homini, illique inhærens, non est nisi in ipsa voluntate, eique inhærens; cum non sit in intellectu, ut nunc suppono et infra ostendam ; quia intellectus per se solum potest movere voluntatem objective, et quoad specificationem, non autem determinare illam. Neque etiam potest talis determinatio esse in inferioribus potentiis, ut per se constat, et ex D. Thoma 1. 2, q. 9. Si ergo determinatio est aliquid, oportet ut sit in ipsa voluntate, præsertim cum supponamus ex parte objecti et aliarum circumstantiarum, jam esse posita alia prærequisita omnia ad agendum, solumque deesse formalem et intrinsecam determinationem ipsius voluntatis ; non ergo potest hæc in alia potentia inesse. Rursus hæc determinatio in ipsa voluntate esse non potest aliquid per modum actus primi. Quia non est habitus; hic enim non determinat voluntatem, sed ipsa potius eo utitur cum vult. Neque voluntas, per se loquendo, indiget alio actu primo, præsertim ad eliciendos actus sibi proportionatos et naturales; quia ex se est sufficienter constituta in actu primo, et non indiget aliquo principio per modum speciei, sicut potentia cognoscitiva. Et licet aliquo principio per modum actus primi indigeret ad aliquos interdum actus supernaturales, ille subderetur libertati ejus quoad usum, nam esset eadem ratio de illo, quæ est de habitu; ergo talis determinatio nihil aliud esse potest, præter actum secundum, qui est velle, vel actio volendi (hæc enim pro eodem nunc usurpamus) ; neque enim cogitari potest medium inter actum primum et secundum, neque ab Aristotele unquam traditum est. Confirmatur maxime, quia determinatio voluntatis esse debet voluntaria, alioquin non determinaretur voluntas libero et spontaneo modo, sed potius ut quoddam inanime; nihil autem potest esse voluntarium, nisi vel supponat actum volendi, per quem sit voluntarium, vel sit ipsemet actus volendi, qui per sese, et intrinsece voluntarius est ; hæc autem determinatio non supponit actum volendi, ut per se constat ; ergo, ut voluntaria sit, necesse est ipsam esse actum ipsum volendi.

10. *Voluntatem ideo se determinare quia vult, non efficienter, sed formaliter et intransitive intelligendum.* — Quo fit ut, loquendo de ipsa intrinseca determinatione voluntaria, non ideo voluntas velit, quia aliunde est determinata, sed potius ideo velit, quia seipsam determinat, ita tamen ut in ea causali nota, indicetur causa formalis, non efficiens. Nam in genere efficientis nihil aliud est voluntatem de-

terminari, quam efficere volitionem vel nolitionem; in genere autem causæ formalis determinata manet, quia manet affecta hac volitione, potius quam alia; et ita in hoc sensu non est repugnantia in illa locutione: Voluntas determinatur quia vult, quamvis non determinetur nisi volendo, quia ibi non importatur causa efficiens, sed formalis. Propriissime autem et sine ulla æquivocatione dicetur voluntas sese determinare, volendo; et velle, sese determinando. Ex quo satisfactum est ultimæ confirmationi objectionis propositæ; satisque probatum reliquimus voluntatem, ob suam indifferentiam, non indigere speciali determinatione extrinsecus proveniente; imo ideo illam non postulare, quia indifferens est.

11. *Quo sensu eadem potentia dicatur indifferens et determinata.*—Deinde constat ex dictis, quo sensu verum sit eamdem potentiam non posse esse indifferentem et determinatam; est enim hoc verum, si in eodem genere sermo sit, non autem in diversis. Itaque si potentia sit ab intrinseco indifferens active seu ad agendum, ut est voluntas, non potest in sua virtute activa habere determinationem in actu primo; poterit vero formaliter determinari per actum secundum, et quando est determinata in actu secundo, non potest simul esse indifferens quoad eumdem statum, licet suam facultatem indifferentem retineat.

CAPUT IX.

POSITA NECESSITATE HUJUS PHYSICÆ PRÆDETERMINATIONIS, TOLLI NON AGENDI LIBERTATEM, SEU INDIFFERENTIAM QUOAD SPECIFICATIONEM.

1. *Doctrinæ series et connexio.* — Hactenus directe ostendimus nullam afferri posse rationem aut causam ob quam hæc prædeterminatio necessaria sit. Ulterius ergo progrediendum, demonstrandumque est, talem determinationem voluntati humanæ repugnare, seu, quod perinde est, usum libertatis impedire. Continet autem hic usus duas partes: una est, ad omittendam actionem, non ex impotentia, sed ex interna vi voluntatis, habentis simul potestatem proximam exercendi illam; altera est, ad exercendam actionem cum eadem interna facultate suspendendi illam. De hac posteriori parte dicemus sequenti capite. In hoc ergo demonstrandum est, si prædicta determinatio divina est necessaria ut voluntas velit, nunquam voluntatem omittere actum ex interna potestate et libertate, sed ex impotentia tantum, et consequenter nunquam illi posse culpæ tribui quod non velit; si quidem velle non potest quidquam eorum quæ de facto non vult, nec libere aut moraliter omittit.

2. *Probatur id quod proponitur in titulo hujus capitis.* — Argumentor igitur in hunc modum, quia, si determinatio illa est ad operandum necessaria per modum necessarii influxus primæ causæ, ergo sine illo influxu non potest moveri voluntas, potentia, scilicet, proxima et expedita ad opus; sicut non potest calefacere ignis sine concursu Dei, nec manus potest movere calamum, nisi ipsa a voluntate vel appetitu moveatur. Nam intimius et essentialius dicitur pendere voluntas ab hac motione et determinatione Dei in operatione sua, quam dependeat manus a voluntate; ergo quamdiu Deus non dat hanc determinationem, etiamsi omnia alia necessaria ad volendum adsint, adhuc non est in voluntatis potestate positum velle vel operari. Probatur consequentia, quia neque est in potestate voluntatis velle sine tali determinatione, neque etiam est in potestate ejus habere talem determinationem, ut velit; ergo nunquam ipsum velle est in potestate ejus, nisi prius Deus hujusmodi determinationem tribuat, quod solum est in ejus potestate et arbitrio. Unde ipsi Deo libera esse poterit hominis motio et determinatio, non autem ipsi homini, sicut motio manus libera est voluntatis, non autem manui.

3. *Ad praxim reducitur prædicta doctrina.* — Vis hujus rationis melius percipietur, si in particulari et in practico usu (ut sic dicam) attentius inspiciatur. Constituamus ergo hominem actu considerantem, esse honestum sibique valde utile aliquod opus facere, verbi gratia, litteris vacare, et post hoc judicium adhuc esse indifferentem ad id volendum, aut nolendum; si ergo ille neutram partem velle potest nisi prius a Deo recipiat determinationem illam, interrogo, si ad neutram illarum partium recipiat determinationem, an possit aliquam illarum partium velle; negandum plane id est consequenter; quia supponitur potentiam indifferentem et non prius determinatam non posse aliquid determinate velle. Unde ulterius interrogo an in eo casu sit illi voluntati moraliter tribuendum, quod nihil voluerit. Certe id affirmari non potest; quia determinationem non

habuit sibi omnino necessariam ad aliquid volendum; ergo, eadem ratione, si recipiat determinationem ad nolendum, nullo modo potest ei moraliter attribui, quod eam voluntatem non habuerit; quia neque determinationem habuit ad illam habendam, neque sine illa determinatione talem volitionem habere potuit.

Aliquorum fuga.

4. *Rejicitur.* — Non deerit fortasse qui hoc loco respondeat, sine prædicta determinatione posse quidem voluntatem creatam velle, nunquam tamen esse volituram. Sed quoniam hæc responsio sæpius accommodatur, ex professo est impugnanda infra, cap. 12 hujus libri, et latius lib. 3, c. 8. Hic ergo nullo probabilitatis colore accommodari potest, quia præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ est voluntatem, non determinatam ab alio, esse per se insufficientem ad se determinandum; ergo sine ulla determinatione voluntas non solum non volet, sed etiam nec velle poterit. Deinde hæc determinatio dicitur esse necessaria, ut ultimo compleat virtutem agendi causæ proximæ; ergo sine illa non potest agere. Tandem, utcumque sit necessaria, si non habetur nec haberi potest, omnis potestas, quæ voluntati attribuitur, erit mere physica et remota, non autem proxima et moralis, quæ ad usum liberum et culpam necessaria est.

5. *Aliorum eversio.* — *Rejicitur.* — Propter hæc respondere potest aliquis, esse in potestate hominis habere hanc determinationem, et ideo ei ut liberæ causæ attribui carentiam ejus et actus qui ex illa sequeretur. Sed imprimis auctores contrariæ sententiæ non possunt hoc modo respondere; dicunt enim Deum suo arbitrio dare vel negare hanc efficacem motionem quibus vult, et quando vult, absque ulla dependentia ab usu vel consensu libero humanæ voluntatis, ut antecedente vel concomitante, solumque respicere illum ut effectum subsequentem.

6. *Dilemma.* — Deinde non potest quidquam aliud consequenter dici; prosequendo enim exemplum propositum, quid, quæso, faciet ille homo, ut a Deo determinetur ad eam voluntatem vacandi litteris? Nam si in ejus potestate positum est habere determinationem illam, ergo erit positum hoc in ejus voluntate; nam, ut Augustinus alias dixit, nihil magis est in nostra potestate quam quod est in nostra voluntate; præsertim quia oportet hanc potestatem esse moralem, ut homini imputetur usus vel non usus ejus; potestas autem moralis non est in homine, nisi media voluntate. Quomodo ergo erit in potestate illius hominis habere illam determinationem a Deo, ut litteris vacare velit? Aut enim aliquid potest facere voluntas quo obtineat a Deo illam determinationem, vel nihil agere potest. Si nihil potest facere, ergo non est in potestate ejus habere illam determinationem; quia si esset in ejus potestate, saltem efficere posset volitionem, vel desiderium habendi illam determinationem; quia non sunt aliter res in potestate voluntatis nostræ, nisi quatenus possumus illas velle; et volendo, aut recipere aut efficere. Si autem aliquid potest libere facere voluntas, quo illam determinationem recipiat, interrogo ulterius an ad illud ipsum libere volendum determinationem requirat necne. Si requiritur, vel procedetur in infinitum, vel sistendum erit in aliqua determinatione, quæ omnino ab extrinseco veniat, et non sit in potestate voluntatis, et in illa procedit totus discursus factus; quia tunc nullo modo intelligi potest quomodo operatio, ab illa determinatione procedens, fuerit in potestate libera et morali voluntatis. Si vero non requiritur illa determinatio ad illud primum opus, quod voluntas libere operari potest, evidenter concluditur voluntatem indifferentem, et nondum determinatam ab extrinseco agente, posse se libere determinare ad aliquid volendum. Concluditur etiam illam determinationem non esse per se necessariam ad operandum ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam; quia in eo primo actu libero non operatur voluntas sine subordinatione ad causam primam, sed cum tota essentiali dependentia, quam causa secunda ut sic habere potest, et nihilominus operari dicitur sine illa determinatione; ergo illa per se non est necessaria ad influxum essentialem causæ primæ in actionem causæ secundæ, etiam liberæ.

7. *Negativa dispositio, ex parte voluntatis se tenens, ad prædeterminationem naturalis actus confert nihil ad illam habendam.* — Sed hic etiam non deest subterfugium. Aiunt enim non oportere ut voluntas aliquid efficiat ante hanc determinationem ut illam recipiat, sed satis esse ut non efficiat, sed se moveri sinat. Sed hæc fuga, quæ in operibus gratiæ a nonnullis inventa est, et infra lib. 3 ex professo est impugnanda, hic nullum habere potest locum. Nam si consideretur voluntas humana

in exemplo supra posito, prius natura quam hoc vel illud velit, necesse est ut omnino negative se habeat, quia nihil potest ex se incipere; ergo omnino se sinit ad hanc vel illam partem determinare, neque ex se magis ad unam confert quidquam, quam ad aliam. Si vero consideretur ut jam aliquid agens quo resistat alteri parti, et non se sinat ad illam determinari, illud ipsum erit ex alia prædeterminatione Dei. De illa ergo priori determinatione redibit argumentum, quod esse non potuerit in voluntatis potestate, vel habere illam, vel carere; ac ita tandem eodem revolvimur, nimirum, quod carentia primæ determinationis necessariæ ad volendum non sit in potestate nostra, sed in solo Deo arbitrio, et ideo nec libera esse possit, nec nobis imputari.

8. Tandem declaratur et confirmatur hæc ratio, nam hæc determinatio dicitur esse a solo Deo; voluntas autem dicitur solum concurrere passive recipiendo illam. Neque enim eam efficere potest juxta principia contrariæ sententiæ. Quia ante illam voluntas est indeterminata, et, ut sic, operari non potest, et ideo determinari dicitur ut operetur; ergo ad hanc determinationem solum est voluntas in potentia passiva; ergo non est talis determinatio in potestate libera et morali voluntatis, quia (ut supra dixi) potentia passiva non satis est ad liberam potestatem; et est per se evidens, nam, quod manus possit determinari ad motum in hanc vel illam partem, non ponit in ipsa liberam potestatem aliquam, sed illa esse poterit in motore; illa ergo determinatio per se et immediate non est in libera potestate voluntatis. Neque etiam dici potest esse in potestate ejus mediate, id est, media aliqua dispositione, quam si adhibeat, recipiet illam determinationem; sicut receptio primæ gratiæ habitualis dici potest esse in libera potestate nostra, media dispositione libera quæ in nostra est potestate cum divino auxilio; non potest (inquam) hoc dici, tum propter discursum factum, quia de illamet dispositione inquiremus quomodo determinatio ad illam sit in potestate nostra: tum etiam quia, ex eodem discursu, impossibile est requiri in causa secunda dispositionem efficiendam ab illa, ad recipiendum primum et essentialem influxum primæ causæ, cum nihil possit ipsa sine hoc influxu operari; tum denique quia ridiculum est, ad omnem naturalem concursum primæ causæ, et ad actus omnes volendi, etiam circa res minimas, ad ambulandum, scilicet, loquendum, etc., dispositionem ex parte hominis requirere, præter ipsammet cooperationem liberam, quæ non est dispositio ad concursum, sed potius actio elicita cum ipso concursu.

9. *Ex dictis omnibus illatio.*— Relinquitur ergo, si determinatio hæc necessaria est, illam non posse esse in libera et morali potestate nostra, sed in sola libera Dei voluntate. Ex quo ulterius fit, quandocumque illa caremus, etiam operationem illam, quæ a tali determinatione essentialiter pendet, non esse in nostra libera potestate; quia si deest nobis essentiale principium operationis, et illud habere non possumus, neque operationem ipsam habere possumus. Quandocumque autem voluntas non vult, etiam positis aliis requisitis, caret ista determinatione, et non est in potestate ejus habere illam; ergo non potest illi moraliter tribui quod non velit; nunquam ergo carentia actus volendi est nobis libera, nec moraliter potest nobis attribui; quia semper oritur ex carentia determinationis, quæ non est in nostra potestate; et, ob ejus defectum, etiam actus oppositus non est in nostra potestate.

10. *Quid requirant Sancti ut omissio talis actus nobis vertatur vitio.*— Denique totus hic discursus fundari potest in quadam communi Sanctorum doctrina, qui, Pelagio interroganti quomodo simus liberi ad opera supernaturalia præstanda, si ad illa est gratia Dei necessaria, et nobis non datur, vel quomodo nobis imputetur horum operum omissio, respondent, quia in potestate nostra est habere hanc gratiam, quam Deus nemini denegat; quam doctrinam inferius, hoc libro, cap. 12, et latius libro 3, expendemus. Supponunt ergo Patres non posse nos libere omittere, nisi vel habeamus omne id quod ad operandum necessarium est, vel saltem illud habere in nostra sit potestate. Cum ergo illa determinatio nec nobis detur, nec sit in potestate nostra, ut ostendi, si illa est ad operandum necessaria, aperte concludi videtur omissionem operis nobis non esse liberam, nec posse nobis imputari, quod in fide errorem esse manifestum est.

CAPUT X.

PHYSICAM PRÆDETERMINATIONEM, PER ALIQUAM REM VOLUNTATI INHÆRENTEM, CUM USU LIBERO QUOAD EXERCITIUM PUGNARE.

1. *Quid prædeterminationis physicæ nomine significetur.* — Ut de altera parte superius proposita dicamus, oportet supponere prius quid nomine physicæ prædeterminationis intelligamus, ne forte ex vocis ambiguitate vel æquivocatione sumatur occasio tergiversandi, et vim rationum eludendi. Hæc igitur determinatio physica dicitur esse forma quædam voluntati impressa, quæ cum illa complet principium proximum actus voluntatis; dicitur autem hæc forma esse determinatio voluntatis, non solum quia ad unum inclinat quoad specificationem, sed quia omnino determinat illam ad exercitium actus; nam si hoc non habet, non est determinatio de qua tractamus; nam habitus charitatis (verbi gratia) etiam inclinat voluntatem ad unum; et ea ratione dici potest quodammodo et quasi sub conditione determinare illam quoad specificationem; quia voluntas charitate utens non potest odisse Deum, sed diligere; quomodo a multis intelligitur illud 1 Joan. 3 : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Simpliciter autem illa virtus non determinat voluntatem ad unum, quia, illa non obstante, potest et non exercere actum ejus, et oppositum ejus etiam operari, quo illam a se abjiciat; hæc autem motio seu forma de qua nunc disputamus, quæ supra omnem habitum et facultatem permanentem voluntatis additur, dicitur esse determinatio ejus, quia, illa posita, statim infallibiliter prodit voluntas in actum, ad quem ipsa movet vel inclinat. Denique dicitur determinatio physica, primo quidem, ut significetur et declaretur illud genus determinationis et infallibilis emanationis actus secundi a voluntate sic affecta et determinata, non quidem provenire ex aliqua causa morali, sed ex intrinseco et connaturali modo operandi talis formæ ; quæ, sicut in suo genere est causa physica sui actus, ita ex natura sua est omnino determinata ad effectionem actualem ejus ; et ideo, dum voluntati inhæret, illam simul determinat, et est quasi intrinsecum pondus ejus, a quo omnino determinatur ad agendum eumdem actum ; et ideo etiam dicitur hæc determinatio physica, ut distinguatur a determinatione morali, quæ non provenit ex physico et naturali modo agendi, sed ex morali aliqua persuasione vel affectione ; et ideo non est simpliciter determinatio, nec infallibilis, sed secundum quid, de qua infra dicetur, lib. 3. Non est igitur vis facienda in illa voce seu adjectione *physica,* si fortasse non in omnibus auctoribus inveniatur ; sed inspiciendum an ponant determinationem simpliciter, cum conditionibus hic declaratis, nam est illa jam vocata physica propter rationes dictas.

2. *Valde tritum et efficax argumentum Cajetani.* — *Determinatio quoad exercitium includit determinationem quoad specificationem.* — Hac igitur vocis declaratione supposita, formatur ratio, non minus efficax quam vulgaris et communis ; nam ex tali determinatione sequitur actum non esse liberum quoad exercitium ; ergo neque erit liber quoad specificationem; nam, ut recte Cajetanus notavit 1. 2, q. 10, a. 2, determinatio quoad exercitium vehementior est, et includit determinationem quoad specificationem, cum sit ad determinatum actum et objectum ; ergo si talis prædeterminatio semper antecedit ac necessaria est, perit omnino vel impeditur prorsus usus libertatis. Major propositio, in qua est vis argumenti, probatur, quia respectu illius determinationis voluntas nostra non est libera ; nam ad illam recipiendam, ut ostendi, mere passive se habet ; post receptam autem illam necessario prodit in opus, ita ut jam omnino non possit non operari ; ergo nunquam habet usum liberum talis operationis. Probatur consequentia, quia nec ante determinationem habet talem usum, cum tunc nondum possit operari ; nec post determinationem, cum tunc jam non possit non operari ; semper ergo habet impeditam alteram partem illius potestatis, quæ ad indifferentem et liberum operandi modum necessaria est ; et ita tollitur usus libertatis, ad quem requiritur necessario utraque illa potestas simul et actu expedita ad actum sibi proportionatum : nomine actus, vel nolitionem vel carentiam actus comprehendendo, ut supra capit. primo et secundo probatum reliquimus.

3. *Varii respondendi modi.* — Ad hanc rationem communis hactenus responsio fuit, voluntatem quidem, posita determinatione, et in sensu composito (ut aiunt), non posse non operari, tamen nihilominus retinere suam

potestatem ad non operandum in sensu diviso, et hoc satis esse ut ejus libertas non tollatur. Alii etiam addere solent voluntatem ex se indifferentem esse ad hanc vel illam determinationem, et hoc satis esse ut libere operetur, etiamsi posita determinatione non possit non operari. Alii denique dicere soliti sunt satis esse ut voluntas ab objecto non determinetur, quamvis, a solo Deo determinata, jam suum actum continere non possit. Si quis autem recte consideret ea quæ de libertate diximus, quæque de hac facultate et libero usu clare et perspicue distinximus, videbit sane has omnes solutiones ad verum libertatis usum defendendum non sufficere.

4. *Prædicti modi exploduntur.* — *Cum libertate in actu primo remoto stare potest in secundo necessitas.* — Prima enim responsio ab usu ad facultatem liberam divertit. Et recte quidem diceretur necessitatem illam operandi, quæ a tali determinatione provenit, non tollere a voluntate ipsa facultatem radicalem libertatis (ut sic dicam), si necessitas illius determinationis non esset ex impotentia et indigentia intrinseca voluntatis; nam hoc sensu, etiamsi Deus necessitatem inferat voluntati in aliquo actu, prout potest, non ideo destruet facultatem liberam, sed impediet tantum usum. Sed hoc neque in præsenti dicere possunt hi doctores, quia ponunt hanc determinationem ut necessariam ex indigentia et impotentia voluntatis ad operandum sine illa; ex quo plane sequitur ut etiam facultas ejus libera destruatur, ut statim ostendam. Neque etiamsi de facultate libera id admittamus, quidquam juvat, quia satis nobis est si usum liberum prorsus auferri demonstremus. Quid enim attinet facultatem habere liberam, si ita illam extrinsecus præventam et impeditam ponamus, ut liber usus nullo modo illi sit permissus? Hoc autem evidenter sequitur, si alterutra pars potestatis, in omni actu et in omni usu, est omnino ligata et impedita, quod ex prædicta positione sequi semper deducimus. Secunda vero responsio solum ponit libertatem in passiva indifferentia, quod est illam funditus destruere, ut supra probatum est. Tertia denique responsio non usum liberum, sed facultatem et radicem ejus declarat, ut satis etiam patet ex dictis. Ergo (ut existimo) ratio facta, Theologica demonstratio esse videtur, quam amplius declarabo.

Ratio pro nostra assertione Concilii Tridentini decreto stabilitur.

5. Interim roboratur ratio, et refutantur prædictæ solutiones testimonio Concilii Tridentini, sess. 6, c. 5, et can. 4, ubi definit, etiam in supernaturalibus actibus posse liberum arbitrium, a Deo motum et excitatum, et consentire et resistere si velit. Quæ definitio in libro 3 ex professo declaranda est, nunc breviter delibanda. Primum igitur certum est doctrinam, ibi datam de supernaturalibus actibus, a fortiori procedere in quibuscumque aliis; atque ita etiam in genere de actibus liberæ voluntatis veram esse; tum quia ratio quæ Concilium movit, scilicet indifferentia libertatis, est eadem in omnibus; tum etiam quia multo major motio et efficacia Dei necessaria est in supernaturalibus actibus quam in cæteris. Deinde est certum Concilium loqui de motione Dei præveniente nostram voluntatem. Unde cum definitio ejus doctrinalis sit, erit etiam generalis; quia eadem ratio est de quacumque præveniente motione, quæ libertatem non tollat; nam ad hoc ait Concilium, necessarium esse ut possit voluntas resistere, non obstante motione. Tandem certum est loqui Concilium in sensu composito, id est, existente Dei motione posse voluntatem illi non consentire, neque ex illa operari; hoc enim manifeste indicant verba illa: *Quippe qui illam abjicere potest*; et illa: *Posse dissentire, si velit*; ergo stante illuminatione vel motione, potest illam voluntas abjicere; quia nemo dicitur abjicere, nisi id quod habet aut quod ei offertur; et eamdem vim habet verbum resistendi, claudendi januam, et similia; ergo, juxta Concilii doctrinam, non tantum in sensu diviso, sed etiam in sensu composito, necesse est ut maneat in voluntate potestas resistendi cuilibet præmotioni divinæ, si libertas arbitrii conservanda est; ergo e contrario, si illa prævia determinatio non relinquit potestatem non operandi, quæ possit cum illa componi, plane destruit libertatem in ipso usu, juxta doctrinam Concilii.

6. *Aliud responsum.* — *Thomæ declaratur testimonium.* — Viderunt tandem (ut opinor) hujus rationis et testimonii vim oppositæ sententiæ defensores, et modum respondendi mutarunt, concedentes, etiam posita Dei motione et determinatione, posse voluntatem dissentire et non operari; dicunt tamen nunquam esse non operaturam, et hoc esse infal-

libile; hoc item satis esse ut per illam motionem efficaciter a Deo determinari dicatur. Sed imprimis hoc non potest consistere cum his propositionibus: *Posita Dei motione, voluntas non potest non operari;* vel: *Posita motione, necesse est operari*, quas dicti auctores et sæpe docent et D. Thomæ auctoritate confirmant, qui in 1. 2, q. 10, artic. 4, ad 3, sic ait: *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas non moveatur.* Ubi non solum ait semper ita evenire, sed impossibile esse aliter contingere. Quod verissime dixit, nam locutus est de motione cooperativa, quæ, facta compositione, includit actum ipsum. At prædicti auctores illum interpretantur de hac motione prævia, per quam dicunt Deum determinare voluntatem. Ergo non possunt consequenter dicere, posita illa motione, posse voluntatem illam abjicere, prout Concilium ait. Deinde videamus an ea responsio possit cum priore sententia constare, quin eam mutent, et ex communi omnium consensu hæc prævia determinatio physica voluntatis e medio tollatur.

7. *Dissensio inter ultimum responsum ac priorem sententiam aperitur ex duplici capite.* — Possumus autem argumentari uno modo ex principio efficiente extrinseco, a quo hæc prædeterminatio procedit; alio modo ex ipsa formali determinatione, quæ voluntati imprimi dicitur, prius natura quam operetur. Ex priori capite, argumentor in hunc modum: si Deus efficaciter ac physice prædeterminat voluntatem ad aliquid volendum, id facit ex absoluta, efficaci et prædefinitiva voluntate, qua vult hominem ita prædeterminare, ut omnino velit id ad quod ipsum prædeterminat; sed voluntas humana non solum non resistet, sed nec resistere potest efficaci voluntati Dei prædeterminantis illam; ergo, posita illa motione, non solum operabitur, sed etiam non poterit non operari, seu (quod idem est) non poterit resistere illi motioni; alias resisteret Dei voluntati. Major est receptissima a prædictis auctoribus, nec eam negare possunt, nisi omnino tollant has physicas prædeterminationes; quia eas potissimum introduxerunt, ut totam divinam providentiam in his voluntatibus efficacibus et prædefinientibus fundari docerent; quod postea videbimus. Denique, si illa prædeterminatio non esset ex efficaci voluntate Dei, non haberet vim ad determinandam voluntatem hominis efficaciter, ut ipsi volunt; quia non potest illam habere, nisi ex efficaci voluntate Dei; nec etiam hæc prædeterminatio esset efficax ut voluntas actu moveatur et cooperetur; quia, ex illorum sententia, voluntas creata nunquam actu aliquid vult, nisi prius voluntas increata efficaciter velit ac præordinet illam id velle. Est ergo certa illa major propositio in horum auctorum sententia. Minor vero de fide est; ut enim Paulus (ad Rom. 9) ait: *Voluntati ejus quis resistit?* Nisi forte respondeant Paulum non dicere: Quis potest resistere? sed: *Quis resistit?* eaque ratione non esse ipsis contrarium, quod non doceant voluntatem humanam a divina efficaciter motam ei restituram, quod Paulus negat; sed solum posse ei resistere, quod Paulus non negat. At enim quis non dicat fugam hanc videri contra mentem Pauli, imo contra communem sensum? Illa etenim admiratio et interrogatio hanc vim habet: Quis potens est ad resistendum? Sed, etsi in verbo *potest* vis fiat, hoc etiam ipsum Scriptura non tacuit, Esther 13: *Non est qui possit tuæ resistere voluntati.*

8. *Alterum caput, ex quo probatur dicta dissensio.* — Ex altero capite, scilicet ex prædeterminatione formali, potest etiam efficax argumentum sumi. Nam illa determinatio dicitur esse aliquid impressum a Deo in nostra voluntate per solam Dei effectionem: interrogo ergo an illa determinatio subdatur usui libero voluntatis in ordine ad actum secundum, ita ut voluntas possit illa uti et non uti ad volendum; vel non subdatur illi, sed, illa posita, necessario emanet ab illa actio, et secum rapiat voluntatem ad eumdem actum eliciendum; inter hæc enim duo nullum potest medium excogitari. Si ergo primum asseratur, nil aliud id est quam dicere determinationem illam non esse determinationem ad opus et ad exercitium actus, sed esse ad modum cujusdam habitus vel actus primi, qui de se ad unum actum inclinat, adhuc tamen relinquit potentiam indifferentem et indeterminatam quoad exercitium, et consequenter etiam quoad specificationem, quia si illum actum non exercet, poterit elicere alium.

9. Quod si hoc totum concedatur, contenti erimus, quia jam tollitur determinatio physica voluntatis ad unum; nam sic ipsa præmotio divina, ut in actum secundum exeat, a nostra libertate pendere, vel illius liberum usum expectare, dicitur. Tamen, si hæc vera sunt, falsum omnino est illam præmotionem esse determinationem physicam nostræ voluntatis; alioquin etiam habitus dici posset determina-

tio physica; quia inclinat voluntatem ad alteram partem, et majorem vim et efficaciam ad id confert: sicut ergo habitus non est determinatio physica, quia, non obstante ejus propensione, voluntas ea utitur cum vult, ita etiam illa præmotio, si voluntas ea uti possit et non uti ob liberum arbitrium, non determinat voluntatem, licet demus inclinare ipsam; verum potius voluntas utitur tali motione, prout vult. Falsum item erit principium illud, quo hi auctores nituntur, scilicet, a voluntate creata indifferente nullum determinatum effectum posse prodire, nisi prius determinetur; quia voluntas, etiam illa præmotione affecta, adhuc est indifferens, quandoquidem potest, etiam in sensu composito, operari et non operari; et tamen potest exire in actum secundum cum solo concursu concomitante sine alio prædeterminante; neque enim potest alius prædeterminans postulari, supposita prædicta responsione, quia de illo procedet similis ratio, ut per se manifestum est. Falsum denique est hanc motionem esse ita actualem, ut sit quasi inchoatio ipsius actus secundi, et inseparabilis ab actuali concursu primæ causæ; quod etiam ipsi auctores aiebant; nam revera est solus actus primus et separabilis in re ipsa a secundo per usum libertatis, nolentis operari; non ergo potest illo modo in ea sententia responderi, nisi ab illa plane recedatur.

10. Si ergo altera pars eligatur, nempe hanc præmotionem esse inseparabilem ab actu secundo ex natura sua, consequenter dicendum est actum secundum naturali necessitate ab illa manare; imo etiam hanc necessitatem esse tantam, ut secum rapiat voluntatem; evertitur ergo omnino usus libertatis, falsumque est dicere, posita illa determinatione, voluntatem posse non operari. Hæc ultima consequentia manifesta est, quia voluntas sic præmota et prædeterminata non poterit non operari, nisi possit etiam facere ut ipsa motio seu entitas illa prædeterminans non operetur; quia non potest virtus prædeterminans efficere actum sine voluntate; ergo, si ipsa voluntas, stante prædeterminatione, potest non efficere, potest etiam facere ut determinatio non efficiat ex defectu concausæ (ut ita dicam) necessariæ; ergo, e contrario, si voluntas humana non potest efficaciam necessariam illius determinationis impedire, neque etiam poterit non operari, illa determinatione posita; et consequenter talis prædeterminatio tollit libertatem et potestatem, quam Concilium Tridentinum docet in nobis manere, posita præmotione Dei. Prima vero consequentia evidens etiam videtur ex antecedente; quia illa determinatio ex se non habet liberam connexionem cum actu, sed necessariam, et non subest in sua actione usui libero voluntatis, ut asseritur; ergo naturali necessitate procedit actus a tali determinatione; ergo voluntas non potest eam actionem impedire, sed potius ipsa ex necessitate comitatur in agendo talem determinationem.

Si determinatio subesse dicitur libero arbitrii usui, non jam determinatio; si non subesse, nullus jam liberi arbitrii usus.

11. *Quare habitus libertatem non interimat.* — Unde alterutrum ex his duobus necessarium est, scilicet, quod aut determinatio subsit usui libero voluntatis; vel e contrario ut determinatio ex necessitate naturali efficiat actum, et secum rapiat voluntatem; quia si non ex necessitate rapit illam, voluntas, ex sua libertate, potest suspendere suum influxum, non obstante tali motione et prædeterminatione. Quod si potest, hoc ipsum est determinationem illam in agendo subesse usui libero voluntatis, quatenus illa agere non potest, nisi voluntas simul agat. Non enim alia ratione usus habituum subordinatur libertati voluntatis, nisi quia, licet habitus de se inclinet ad suum actum, et ex se formaliter liber non sit, tamen voluntas potest suum influxum suspendere, sine quo habitus non potest operari. Igitur, cum ostensum sit esse repugnantiam et destrui rationem determinationis, si dicatur illam subesse in agendo usui libero voluntatis, necessario fatendum est illam secum rapere voluntatem, et non solum voluntatem semper illi cooperari, verum etiam non posse (ut ita dicam) sese continere, quin operetur; ergo nullo modo defendi potest in illa sententia, id quod Concilium Tridentinum dicit, posse, scilicet, voluntatem abjicere Dei præmotionem, seu (quod idem est) etiam posita illa, et in sensu composito, posse non consentire.

12. *Si determinatio hæc non necessitat voluntatem, non ostendetur infallibiliter connexam esse cum effectu. — Occurritur objectioni.* — Omitto merito posse ab his auctoribus inquiri unde sciant, aut unde sit certum et infallibile, voluntatem semper operari posita illa determinatione, si potest non operari.

Aut enim id est infallibile in sola præscientia Dei, cognoscentis, ex sua æternitate, futuros effectus ut præsentes, et hoc non est ad rem; tum quia talis præscientia non requirit prædeterminationem in causa; tum etiam quia, si talis forma ex se non habet necessariam conjunctionem cum actu secundo, unde constat, aut qua revelatione ostensum est Deum præscivisse, semper intercedere hanc conjunctionem, esseque necessariam illationem et consequentiam inter hanc prædeterminationem et actum secundum. Quod si connexio non est infallibilis in sola præscientia, necessarium est quod illa infallibilitas, quæ absoluta esse dicitur et simpliciter, oriatur ex intrinseca natura talis formæ, et ex modo operandi ejus, ac denique ex intrinseca repugnantia aliqua, quæ sit in hoc quod voluntas determinetur a Deo, et non operetur. Et sic, non solum sequitur voluntatem operari semper cum illa motione, sed etiam non posse non operari; quia illa repugnantia oritur ex necessaria connexione inter determinationem et actum, et maxima efficacia determinationis, cui non potest voluntas resistere; nam, si possit, non erit repugnantia quod, posita determinatione, non sequatur actio. Nisi fortasse dicant illud posse solum consistere in hoc, quod, ablata illa prædeterminatione, potest voluntas non operari. Quod esset ludere verbis, et transire de sensu composito ad divisum; quia id non esset posse resistere aut abjicere motionem, sed esset retinere radicalem potentiam ad non operandum, si Deus ipse cesset a movendo, quæ potentia semper manet in voluntate, etiamsi maxime necessitetur a Deo. Nullus ergo apparet modus quo hæc determinatio cum libertate arbitrii in ipso usu, et cum doctrina Concilii Tridentini in concordiam redigatur.

Si voluntas, ut in actum prodeat, prædeterminationem physicam exigit necessario, etiam radicaliter et intrinsece libera potentia non est.

13. Ex discursu in hoc et superiori capite facto, ulterius concludere possumus ex hac determinatione physica ac necessaria, prout ab his Theologis docetur, non solum sequi libertatis usum semper impediri, sed etiam libertatem ipsam radicalem, seu facultatem liberam voluntatis prorsus everti. Probatur, nam dicunt hanc determinationem esse necessariam ex intrinseca natura creatæ voluntatis indigentis illa; ergo sine illa (ut probatum est) non est voluntas apta proxime ad aliquid volendum; ergo non solum impeditur usus liber operandi, sed etiam sequitur potentiam ipsam non postulare ex natura sua illum liberum operandi usum, quia non potest in sua operatione duas conditiones repugnantes natura sua postulare; ergo neque ex natura sua est facultas libera; quia facultas quæ ex natura rei non postulat liberum operandi usum, quomodo facultas libera censeri potest? Deinde, si voluntas nostra ex natura sua postulat hujusmodi usum operandi per prædeterminationem ab alio, aperte sequitur non habere in operando nisi passivam indifferentiam, qualem habet manus, ut in hanc vel illam partem moveatur aut calamum moveat; ostensum autem sufficienter est hujusmodi indifferentiam ad facultatem liberam non sufficere; ergo si voluntas ex natura sua omnino requirit hanc determinationem, et hæc determinatio tollit usum libertatis, evidenter sequitur voluntatem ex natura sua non esse facultatem liberam. Quod si voluntas natura sua hanc determinationem non requirit, sequitur imprimis illam non esse necessariam ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam; quia voluntas natura sua postulat hanc subordinationem; ergo etiam requirit quidquid ad illam necessarium est: ergo, si talis determinatio est necessaria ad debitam subordinationem causæ secundæ, illam omnino exigit voluntas. Vel e contrario, si eam voluntas non requirit ex natura sua, nec illa est ad prædictam subordinationem necessaria. Quod si necessaria non est, nulla ratione dici potest Deum, vel semper, vel ordinarie, illam adhibere ad actus humanæ voluntatis; quia, ut ex Augustino supra referebamus, Deus ita res conditas administrat, ut eas motus suos agere sinat, id est, ut modo suo connaturali eas operari permittat. Attingit enim divina providentia a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Non esset autem suavis dispositio, si voluntati semper eam motionem tribueret, quam non solum ex natura sua non requireret ad operandum, sed etiam proprium et connaturalem modum ejus impediret.

CAPUT XI.

SOLVUNTUR NONNULLÆ OBJECTIONES CONTRA DOCTRINAM PRÆCEDENTIUM CAPITUM.

1. Quamvis, nostram sententiam confirmando, nonnullis difficultatibus satisfecerimus quæ per occasionem insurgere videbantur, hoc loco nonnullas alias objectiones expedire oportet, non tam propter earum difficultatem, quam ut omnibus, quantum in nobis est, satisfaciamus.

Scripturæ sacræ testimonia.—Solent igitur imprimis contra superiorem doctrinam nonnulla Scripturæ sacræ testimonia objici, in quibus dicitur Deus nostras voluntates movere, mutare, aut facere ut velint, Job. 12: *Qui mutat cor principum;* Proverb. 21: *Cor Regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, inclinabit illud;* Jerem. 10: *Non est in homine via ejus, et a Domino gressus hominis diriguntur.* Et similia sunt multa, quæ de malis etiam actibus interdum loquuntur, ut notabimus lib. 2, et frequentius de operibus gratiæ, ut in lib. 3 latius referemus. Ubi etiam afferam Patrum sententias, quas hic duxi omittendas, quia de operibus pietatis potissime loquuntur; et quia quod de Scriptura dixerimus, facile ad dicta Patrum applicari poterit.

D. Thomæ auctoritas.—Secundo objiciuntur varii loquendi modi D. Thomæ, in quibus sententiam quam impugnamus significat. Dicit enim, 1 part., quæst. 105, art. 1, ad 3, et art. 4 et 5, primam causam movere causas secundas ad operandum, et solut. 3, art. 5, ait applicare illas ad operandum. Dicit etiam causam secundam non agere, nisi virtute primæ, et ut instrumentum ejus, ut supra retuli. Sæpe etiam repetit secunda agentia non agere nisi mota, propriumque esse primi agentis agere immotum, quæ omnia supponunt causam primam aliquid agere in secundam, quo illam applicet et determinet ad opus. Denique, quæst. 3 de Potentia, art. 7, ad 7, expresse declarat hoc, quod additur causæ secundæ ex influxu primæ, esse virtutem quamdam intentionalem, quæ est veluti instrumentalis virtus, quæ illam complet ad agendum; et ita citat locum Capreol., in 2, distinct. 1, quæst. 2, et quamvis eum non amplius declaret aut confirmet, tamen simpliciter approbare videtur, quod expressius fecit Ferrar., 3 cont.Gent., cap. 70.

Ex propositione libri de Causis.— Tertio objicitur ex libro de Causis proposit. 16, qua dicitur *virtutem divinam esse virtutem omnium causarum,* quia nimirum virtus divina applicat omnes virtutes ad operationes suas, ut exposuit Ægidius, Quodlib. 5, quæst. 1.

Ex Aristotele. — Quarto, ex Aristotele, 8 Physic., cap. 5 et sequentibus, ubi probat unum esse tantum primum motorem immobilem, alia vero omnia movere ut mota; at si causæ secundæ non moverentur actualiter a prima, omnes essent moventes immotæ, et ita non posset perveniri ad unum primum motorem immobilem.

2. *Ab inconvenientibus.* — Quinto, ratione; quia alias non esset ordo essentialis inter causam primam et secundam, sed tantum ordo perfectionis, qui ad essentialem subordinationem non sufficit, ut per se notum est. Nec etiam esset ordo per se, sed veluti casu et fortuito causa prima et secunda ad unam actionem conjungerentur.

Ratione alia. — Sexto, quia hæc applicatio causæ secundæ ad opus est aliquid creatum distinctum a virtute operativa talis causæ, et distinctum etiam a Deo; ergo est factum a Deo. Imo necesse est factum esse a solo Deo sine ipsa causa secunda, cum illa applicatio antecedat actionem talis causæ.

Rursus alia. — Septimo, Deus est supremus dominus causarum secundarum; ergo utitur eis prout vult, applicando illas ad suas operationes; actus enim dominii est usus, cum dominium sit facultas utendi, et hic non potest intelligi alius usus causæ, nisi applicatio ejus. Maxime, quia omnia applicantur ad agendum juxta finem a Deo intentum; unde necesse est ut Deus sit auctor illius applicationis, quia ordo agentium est juxta ordinem finium; unde virtus, quæ respicit finem ultimum et universalem, applicat cæteras omnes ad operandum propter eum finem.

Congruentia. — Octavo, quia Deo tribuendum est quidquid est perfectissimum; sed major perfectio est, ut causam secundam non solum adjuvet, sed etiam moveat et applicet ad agendum; sic enim majorem dependentiam habebunt omnia ab ipso, et prius ab ipso quam ab aliis. Deinde non solum causa secunda et actio ejus, sed etiam hoc complexum, scilicet, causam secundam agere, erit ab ipso Deo. Ac denique hoc modo non solum Deus faciet cum creatura, sed etiam faciet ut ipsa faciat, quod etiam ad perfectionem primæ causæ spectat. Hæc autem omnia sine

prædicto influxu in ipsam causam intelligi non possunt.

Ex concordia libertatis cum prædeterminatione hac physica. — Exemplis declaratur et roboratur objectio. —Nono, quia ex hoc influxu nihil sequitur libertati contrarium; tum quia ad efficaciam divinæ voluntatis spectat ut possit voluntatem nostram movere, prout vult; imo, ait Augustinus in Enchir., cap. 95 et 96, hoc spectare ad omnipotentiam Dei; ergo potest Deus talem entitatem imprimere voluntati nostræ, quæ illam efficaciter determinet ad unum, et tam suavi modo, ut ipsam liberam relinquat; hoc est enim quod de divina providentia prædicatur, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; tum etiam quia necessitas vel determinatio ex suppositione non repugnat libertati simpliciter; ergo, licet voluntas sit determinata per impressionem talis præmotionis, illa necessitas solum erit consequentiæ et suppositionis, et non evertet libertatem. Antecedens patet, nam judicium ultimum et practicum intellectus determinat voluntatem, ita ut non possit hæc ab illo discordare; alias posset voluntas deficere sine errore, vel defectu intellectus; et tamen tale judicium relinquit illam liberam simpliciter. Item ex suppositione divinæ scientiæ non potest voluntas aliter operari quam Deus præsciverit, et tamen libere operatur. Item voluntas Christi, ex suppositione unionis, non potest peccare, et tamen libera est.

Omitto alia argumenta, quæ multiplicari solent, quia vel spectant ad actus supernaturales, de quibus lib. 3 est dicendum; vel ad alteram partem hujus sententiæ; vel ad divinam providentiam et prædefinitionem, de quibus paulo post dicemus; vel certe difficultatem peculiarem non habent.

Triplex ad primam objectionem responsio.

3. *Prima.*—Ad primam ergo objectionem respondeo, illa et similia testimonia nihil ad causam præsentem conferre. Primo quidem, quia in eis non est sermo de generali motione seu concursu causæ primæ, nec de physico influxu ejus simpliciter necessario ad actum nostræ voluntatis; alioqui, ex vi illorum testimoniorum, dicendum esset Deum immutare corda principum, etiam quando convertuntur ad creaturas, et dirigere gressus eorum, etiam quando pravi sunt; quæ quam sint falsa et absurda, in secundo libro ostendemus.

Secunda. — Secundo dicitur in his testimoniis nullum esse verbum de physica prædeterminatione voluntatis, sed de directione ejus, in verbis Jeremiæ; de inclinatione, in verbis Salomonis; et de immutatione cordis, apud Job; longe autem est aliud dirigere et inclinare, quam physice prædeterminare, ut per se notum est. Immutatio etiam fieri potest morali modo, inspirationibus, consiliis, aliisque cogitationibus, ut latius lib. 3, explicando gratiam excitantem, dicturi sumus, ubi etiam ostendemus hanc immutationem esse posse moraliter efficacem ex se, vel etiam prorsus infallibilem ex præscientia Dei, absque physica prædeterminatione. Quod autem potest Deus facere in supernaturali ordine per excitationem gratiæ, potest etiam facere in actibus moralibus et politicis per cogitationes et motiones proportionatas, ut per se evidens est; et hoc est quod potissimum docetur in illis locis.

Tertia. — Specialiter Jeremiæ testimonium exponitur. — Unde animadverto tertio, in citatis testimoniis non dici illam motionem Dei esse necessariam ad singulos actus humanos, aut ex vi subordinationis et dependentiæ causæ secundæ a prima; sed dici solum quid Deus possit, et quid etiam agere soleat ex sua ineffabili providentia, vel positive operando, vel etiam permittendo, quando vel ad quorumdam salutem, vel ad aliorum supplicium id judicat expedire. Quod maxime verum est in duobus primis testimoniis, Job. et Proverb. Nam in loco Jeremiæ sermo est de operibus gratiæ, et de via salutis æternæ, ad quam divina directio et gubernatio est simpliciter necessaria, non ex generali ratione causæ primæ, sed ex speciali difficultate illius viæ et excellentia supernaturalium actuum. Unde in eodem loco Jeremiæ statim subditur : *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio*, ut ponderavit et exposuit Augustinus, lib. 2 de Peccat. merit. et remiss., cap. 17, et significavit Hieronymus in commentar. Jerem.

Ad D. Thomam.

Circa secundam objectionem, animadverto imprimis nunquam reperiri apud S. Thomam, in citatis locis, causam primam determinare secundas ad omnes actiones earum; multoque minus reperiri apud eum mentionem physicæ prædeterminationis, præsertim respectu voluntatis liberæ. Solum ergo repeциuntur hæc verba apud S. Thomam : *Causa*

prima movet causam secundam, *applicat illam, præbet illi concursum vel auxilium tanquam primum movens ;* hæ autem voces recte intelligi et exponi possunt, absque ulla actione prævia in causam secundam, ut supra tetigi, et nunc latius dicam.

4. *Quibus modis asserat D. Thomas Deum creaturarum effectus operari. — Concursum causæ primæ cum secunda, quasi applicationem appellare D. Thomas solet.* — Deinde advertendum est S. Thomam ponere varios modos, quibus causa prima operatur effectus causarum secundarum. Primus est, dando causis secundis virtutes ad agendum, seu formas per quas agant ; secundus est, conservando eas in esse ; tertius, quasi applicando virtutes et formas causarum secundarum ad operationes. Quos tres modos posuit 1 part., quæst. 105, art. 5. Addit etiam quartum genus movendi per modum finis, qui ad rem præsentem non spectat. Et in tertio modo notanda est illa particula, *quasi*, quæ videtur esse conditio diminuens ; non enim dicit simpliciter applicans, sed, *quasi applicans*, et ratione hujus applicationis dicit primam causam movere secundam ad agendum, et secundam agere in virtute primæ. In toto autem illo corpore articuli nullam facit D. Thomas mentionem illius concursus quo Deus, ut prima causa, immediate concurrit ad actionem creaturæ, in ipsum effectum proxime et immediate influendo ; et in solutione ad 3, in summam redigit totam doctrinam articuli, his verbis : *Dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat illas in esse et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est.* Unde doctrina illius articuli coincidit cum illa, quam cap. 6, ex 1. 2, quæst. centesima nona declaravimus. Solum, hoc posteriori loco, effectionem et conservationem virtutis activæ ad unum caput reduxit, et quod ibi vocavit auxilium Dei moventis, hic vocavit applicationem. Neque enim dubitari potest quin per hanc applicationem D. Thomas intellexerit aliquid distinctum ab effectione et conservatione virtutis causæ secundæ, ut ex verbis adductis constat. Ergo, vel asserendum est D. Thomam ignorasse illum concursum per immediatum influxum in ipsum effectum, vel per illam quasi applicationem hunc concursum intellexisse. Primum dici non potest ; tum quia esset imponere D. Thomæ intolerabilem errorem ; tum etiam quia ibidem, in solut. ad 2, ex doctrina articuli colligit unam et eamdem actionem esse primo et secundo agente, quod non esset verum, nisi primum agens immediate influeret in effectum secundi agentis. Ergo per illam applicationem nihil aliud potuit illo loco D. Thomas intelligere, nisi concursum illum, quem aliis locis auxilium Dei moventis vocavit, ut cap. 6 ostendi. Ubi etiam rationem reddidi cur hunc concursum, *motionem* vocaverit, et ob eamdem potuit vocare *quasi applicationem*, ut, nimirum, significaret hunc concursum, licet sit per modum simultaneæ cooperationis, tamen a prima causa dari ut a superiori, a qua inferior pendet, et non e converso. Item ut indicaret dari ex vi illius providentiæ, qua ad primam causam pertinet gubernare secundas, easque ad suos fines suasque operationes perducere ; hoc enim est quoddam applicationis genus ; tandem ut ostenderet influere Deum in actionem causæ secundæ intime, et secundum omnem rationem ejus.

5. *Duplex applicationis modus. — De formali applicatione divus Thomas locutus. — Occurritur objectioni.* — Quod ita potest amplius declarari, nam duplex applicatio causæ ad agendum distingui potest. Una est prævia ad actionem tanquam conditio requisita, quæ non habet locum in præsenti ; nam, ut dixi, loquimur de causa secunda habente jam omnem dispositionem intrinsecam permanentem, necessariam ad agendum ; et materiam, sive passum, sive objectum sufficienter applicatum et propositum ; quam applicationem supponimus factam esse et conservatam a Deo, vel per se, vel concurrente cum aliqua causa secunda. Causa autem secunda jam sic præparata et applicata non indiget nova applicatione per novum influxum solius primæ causæ, ut in superioribus late probatum est. Alia ergo potest intelligi applicatio formalis, quæ ipsamet actione fit, quo modo potest quis dici applicari ad opus dum operatur ; et voluntas applicari ad amandum, dum amat ; quæ applicatio non est aliud ab ipso amore, vel alia simili actione ; sed applicatio vocari potest, quia dum agens operari incipit, conjungitur quodammodo actioni suæ, vel per illam conjungitur materiæ circa quam operatur. Et hæc applicatio ita fit a causa secunda, sicut et ipsa actio ; et eodem modo fit a causa prima, non sola nec per actionem præviam, sed cum ipsa causa secunda, et per concursum concomitantem, quo cum illa concurrit. Hoc ergo modo vere dicitur causa secunda applicari ad agendum

a causa prima, non sola, sed concurrente cum ipsa se applicante. Quia ergo sub hac ratione et denominatione applicationis significatur actio, ut primo egrediens ab ipso agente, ideo, ad significandum Deum concurrere ad illam actionem, secundum primævam et radicalem emanationem a suo proprio agente, dicitur Deus concurrere applicando causam secundam. Et hæc satis superque sunt ad reddendam vocis rationem, nam de re vix potest dubitari, suppositis quæ diximus, quæ non esse aliena a sensu D. Thomæ satis verisimile fit discursu facto. Nec obstat quod D. Thomas usus fuerit exemplo motionis et applicationis instrumentorum artis; quia non affertur exemplum ut omnino simile, sed ut manuducens ad rem explicandam; et ibi præsertim adducitur ad declarandum non concurrere Deum cum causis secundis, supponendo in eis virtutem agendi, sed dando et conservando illam.

D. Thomæ mens ex collatione testimoniorum ejus expenditur.

6. Ultra hos autem tres modos agendi, non tribuit D. Thomas primæ causæ alium, quo effectus et operationes causarum secundarum efficiat, qui sit universalis, et quasi essentialis causis secundis, sicut sunt tres supra dicti; alias D. Thomas illum non prætermisisset, ubi ex professo hanc materiam tractavit. Ex quo mihi fit valde credibile tacite D. Thomam retractasse quod in quæstione illa de Potent. dixerat, ubi eamdem quæstionem quam prima parte versans, præter illos tres modos, ponit quartum, quo causa secunda, per virtutem instrumentalem fluentem, agat ut instrumentum primæ causæ. Ex quo loco imprimis colligo, apud D. Thomam aliud significari per illam applicationem, aliud per impressionem virtutis fluentis; nam expresse hos modos illo loco distinxit. Unde vel dicendum est causam primam duas res imprimere secundæ; unam, ad applicandam illam, aliam, ut illi det virtutem instrumentalem, quod est plane absurdum; vel fatendum est per illam applicationem nihil imprimi causæ secundæ, quod intendimus. Secundo colligo D. Thomam, doctiorem factum, omisisse et retractasse in prima parte sententiam illam de virtute fluente; nam certe, si in illa sententia permansisset, eam in prima parte non prætermisisset, nec diminutam doctrinam, sed maxime completam et exactam nobis tradidisset in proprio loco, et præcipuo, in quo rem ex professo disputabat. Vidit ergo modum illum non esse verum, et ideo merito illum prætermisit.

7. Nec discursus quo in illa quæstione de Potent. utitur D. Thomas, est efficax; sic enim colligit: causa secunda non potest esse principalis causa existentiæ, nec potest illam propria virtute conferre, quia ipsum esse est universalissimus effectus, et est intimius et actualius in omnibus rebus, et ideo a sola causa prima et universalissima fieri potest, ut a causa propria et principali; causa ergo secunda, solum ut instrumentum primæ, potest dare esse; et ideo requirit virtutem instrumentalem præviam per quam efficiat. Hæc enim ratio eodem modo applicari potest ad illam virtutem intentionalem, seu transeuntem, quæ dicitur addi causis secundis; nam illa non est perfectior quam virtus earum permanens. Respondetur ergo, illa ratione recte probari, causam secundam non posse agere sine influxu primæ, principalius et intimius influentis in effectum, quatenus esse existentiæ participat, quod est veluti adæquatum objectum solius divinæ efficacitatis; non tamen probari non esse in causis secundis virtutem propriam et sufficientem in suo genere ad communicandum esse quod habent, cum concursu et dependentia a prima causa, sicut ipsæ illud esse possident, sicque possunt illud esse aliis communicare, non quidem sub generali ratione existentiæ, sed sub tali particulari ac determinata ratione. Quamobrem non est necessaria alia virtus superaddita, neque alius causandi modus, et ideo D. Thomas, in Summa, merito illum modum prætermisit et tacite retractavit.

Cujus facti non leve signum est, quod in 3 contra Gent., capite 70 (qui liber simul cum Summa censetur ultimum D. Thomæ testamentum), tres supradictos modos attingens, quartum prætermisit. Quem immerito Ferrarius adjunxit, cum ibidem D. Thomas consulto illum omiserit, qui eo loco nullam aliam virtutem agendi agnoscit impressam causæ secundæ, præter facultates ipsas naturales, ut est calor in igne, et similes seu proportionales, ut sunt habitus infusi in ordine supernaturali.

8. Neque in tota D. Thomæ doctrina aliquid aliud reperio, quod generaliter ad omnes causas secundas pertineat. Specialiter autem de voluntate et intellectu disputans, solet Deo tribuere vim peculiarem ad movendum has potentias, et præsertim illi attri-

buit primos actus harum potentiarum. De hac motione divina tractat prima parte, quæst. 104, artic. 3 et 4, ubi (ut legenti evidenter constabit) non agit de motione Dei, ut causæ primæ concurrentis cum voluntate et intellectu, ut causis secundis, sed de illa actione qua Deus dedit his facultatibus virtutes intelligendi et volendi, et inclinationem in proprios actus et objecta, ratione cujus ad illa feruntur. Tractat etiam de motione ex parte objecti, quam Deus facere potest, vel imprimendo species in intellectu, vel per modum objecti summe boni movendo voluntatem, quod tunc solum facit omnino efficaciter, quando est clare visus, ut ipse docuerat eadem prima parte, quæst. 82, artic. 2. De hac etiam motione voluntatis agit 1. 2, sæpissime, præsertim quæst. 9 et 10, et quæst. 109 et sequentibus. Sed in his locis interdum loquitur de motione per inclinationem naturalem inditam voluntati ad volendum bonum, ut quum ait voluntatem moveri a suo auctore ad volendum bonum in communi, vel finem; interdum loquitur de motione per concursum generalem, quia, cum voluntas per suum velle moveatur, Deus, efficiendo illud, vere dicitur movere voluntatem, quamvis non sine illa, ut in ultimo capite hujus libri declarabo. Et ita etiam potest intelligi quod dicit in artic. 4, quæst. 105, 1 part., Deum intime inclinare voluntatem efficiendo in ea ipsum velle, quia velle est inclinari. Interdum vero et sæpius loquitur de motione morali, vel antecedente, quod est vel ex parte objecti, vel per sanctas inclinationes. Quomodo loquitur aperte, prima secundæ, quæst. 109, art. 6, ad tertium ; et in tota materia de gratia, ut latius lib. 3 explicaturi sumus. Nunquam tamen in eo reperies (quod iterum animadvertere non gravabor) Deum prædeterminare voluntatem, nedum physice prædeterminare; imo in eisdem citatis locis semper observat Deum ita movere voluntatem, ut illam se movere sinat, imo ut eam ad unum non determinet prævia determinatione, ut satis significavit 1. 2, quæst. 10, artic. 4.

9. *Tertiæ objectionis solutio.* — *Explicantur propositiones aliquot libri de causis propositum concernentes.*—Ad tertium, præter propositionem ibi allatam, sunt aliæ similes in eo libro, quas D. Thomas ex parte refert, dicta quæst. 3 de Potentia, artic. 7. Prima est : *Virtus causæ primæ prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum.* Nona est : *Intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina.* Sed hæc 9, et 16 quæ in objectione citatur, optime exponuntur verbis D. Thomæ, 3 contra Gent., cap. 70, ubi sic scribit : *Virtus inferioris agentis pendet ex virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam.* Unde inferius sic colligit : *Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium ; agit enim in virtute omnium.* Igitur, ex D. Thomæ interpretatione, causam secundam agere in virtute primæ, nihil aliud est quam agere per virtutem ab illa participatam, et ita dependentem ab illa in agendo, ut omnis actio ejus magis principaliusque nitatur in virtute causæ primæ, quam in propria. Et hac etiam ratione subdit idem D. Thomas, eodem loco, virtutem primi agentis esse ex se productivam; virtutes autem inferiorum, non nisi ex virtute superioris, id est, ut in illa nixæ et ab illa adjutæ. Ex hac ergo doctrina facile intelligitur verus sensus illarum propositionum libri de causis et similium. In prima enim dicitur causa prima prius agere, quia ex se et independenter agit, ut iterum infra latius dicemus. Dicitur etiam vehementius ingredi effectum, quia intimius est in illo, magisque in illum influit, et ipse essentialius ab illa pendet. In nona, dicitur causa secunda dare esse, prout est in ea virtus divina, vel participative, per ipsammet facultatem et virtutem intrinsecam a Deo participatam, quo modo dicitur charitas divina esse in nobis, et divinum lumen in beatis; vel causaliter, id est quatenus ipsamet virtus Dei est in causa secunda adjuvans illam, et cum illa concurrens. Atque hoc etiam modo dicitur in propositione decima sexta virtutem divinam esse virtutem omnium causarum, vel quia omnes ab illa habent virtutem, vel quia illa omnes juvat, et cum omnibus agit et concurrit, quo sensu etiam dici potest conjungere omnes causas suis effectibus, et applicare illas, ut dictum est.

Quartum objectum ex Aristotele dissolvitur.

10. *Qui dicantur corporea agentia mota movere.* — *Quotuplex contingat prævia motio ad actionem secundæ causæ.* — Ad quartum, miror sane quod in hac causa Aristoteles afferatur, qui non solum ne verbum quidem ullum de hujusmodi præmotione causæ secundæ

aliculi scripsit, verum etiam de tota effectione causæ primæ, et præsertim de concursu ejus cum causis secundis vix aliquid attigit, et præsertim in libro Physic., ubi solum agit de naturalibus motibus, qui sensu percipi aliquo modo possunt. Ista autem primæ causæ præmotio etiamsi vera esset, nec sensibus posset percipi, nec a naturali philosopho consideranda esset, sed a metaphysico. Agit ergo ibi Aristoteles de corporibus moventibus et mobilibus, quæ dici solent mota moveri, seu dum movent, moveri. Sed si hoc intelligatur de motu proprio ac physico, non est id per se necessarium, et maxime ad concursum primæ causæ; calefacit enim ignis etiamsi nec loco moveatur, nec alteretur, et magnes ad se trahit ferrum, prorsus quietus ipse manens. Neque ulla ratio probabilis afferri potest, cur talis motus sit agentibus naturalibus seu corporeis per se necessarius ad agendum; contingit autem frequenter hoc ex accidente, altero a tribus modis. Primo antecedenter, ut agens, quod distabat a passo, ei per motum applicetur. Et hoc modo existimo moveri cœlum ad influendum convenienti ordine ac modo in hæc inferiora. Multi etiam existimant moveri, ut virtutem instrumentalem ab intelligentia recipiat, in quo non immoror; licet enim id admittatur, tamen alterum, quod dixi, negari non potest, cum fere sensibus pateat. Secundo, contingit moveri agens consequenter seu concomitanter, idque solum in his corporibus inferioribus, quæ, dum agunt, patiuntur; et ita dum movent, moventur. Tertio, specialiter hoc accidit in motibus localibus corporum, qui fiunt per impulsum unius in aliud; unum enim corpus non movet hoc modo aliud, nisi ipsum moveatur prius, quia non potest imprimere impetum, vel aliud corpus pellere, nisi per fortem contactum, qui nisi medio motu non fit; et ita etiam hic motus est veluti conditio necessaria et applicatio ad agendum. Sed hæc, ut dixi, sunt valde extrinseca et accidentalia ad influxum generalem primæ causæ.

11. Si autem illa propositio: *Agens creatum movet motum*, intelligatur de motu occulto et intentionali (ut vocant), quem prius recipiat a prima causa, illa propositio, in hoc sensu, nec habet fundamentum in Aristotele, nec ratione ostendi potest; unde cum motus ille dicatur occultus, afferendum est aliquod sufficiens signum illius, vel ut fictitius rejiciendus est. Denique si propositio illa: *Agens creatum movet motum*, intelligatur latius, scilicet, per motum intelligendo quamcumque actionem, quomodocumque præviam, sic verum est omne agens creatum non agere nisi motum, quia non agit nisi virtutem agendi recipiat a primo agente, et ab eodem semper actu conservetur, quæ conservatio est veluti quidam motus continuus causæ secundæ a prima. Potest etiam late secunda causa dici agere ut mota, quia dirigitur et adjuvatur a prima; non quia in se recipiat motum aliquem, sed quia in ratione agentis constituitur in actu secundo per cooperationem causæ primæ. Quilibet horum modorum sufficit ut omnia agentia secunda reducantur ad unum primum agens immobile et independens, nulloque alterius adminiculo indigens, ut supra dictum est.

12. *Diluitur quinta objectio.* — Ex his respondendum est ad quintam objectionem. Negatur enim ex dictis tolli ordinem essentialem ac per se inter causam primam et secundam; unde enim hoc inferri potest? quodve est hujus illationis fundamentum? Subordinatio enim essentialis non fundatur in actione illa prævia causæ primæ in secundam, sed in hoc quod, ex sua intrinseca natura, causa secunda nihil potest agere sine auxilio primæ, et effectus ipse essentialiter postulat dependentiam a prima causa, quæ dependentia optime intercedit sine illo influxu. Imo, licet ille supponeretur, et per illum causa secunda reciperet virtutem intentionalem, adhuc tota illa causa sic affecta haberet prædictam essentialem dependentiam, quoad concursum immediatum in effectum, ut ostensum est ex dictis in cap. 4. Nec majorem verisimilitudinem habet altera illatio de fortuita et causali conjunctione causæ primæ cum secunda ad agendum: quia hoc etiam nullatenus pendet ex illo influxu prævio in causam; nam, etiam illo posito, post illum esset necessaria altera conjunctio et cooperatio simultanea ad eamdem actionem, in qua per se conjungantur; quia prima causa, ex sua providentia perfectissima, per se ac directe voluit suum auxilium omnibus causis secundis præstare, et cum ipsis concurrere; et ita non casu, sed ex perfectissima scientia et voluntate sua cum omnibus conjungitur ad agendum, ut inferius cap. 15 latius explicaturi sumus.

Satisfit sextæ et septimæ objectionibus.

13. *In quo consistat usus supremi dominii quod Deus habet in creaturas omnes.* — Ad

sextam objectionem, simul cum septima commodius respondebimus. Igitur ad septimam verissimum est Deum, ut supremum dominum, posse omnibus causis secundis, prout vult, uti; negamus tamen imprimis hunc usum consistere in illa applicatione prævia vel determinatione. Quis enim in hoc unquam posuit usum divini dominii, vel cur ad hanc præmotionem limitandus est? Duo ergo sunt generales modi, quibus Deus utitur creatura sua, scilicet, ex illa, vel in illa, aliquid faciendo, vel per eam aliquid operando; neutrum autem fit per illam applicationem; sed primum fit per actionem Dei in creaturam, sub actione comprehendendo suspensionem actionis vel influxus. Nam si Deus velit creaturam suam in nihilum redigere, ille est quidam usus dominii supremi, qui consistit in actione (ut ita dicam) negativa, id est, in suspensione influxus quo illius esse conservabat. Secundum autem fit per imperium Dei, et actionem ipsius creaturæ ex voluntate Dei et imperio. Quocirca dicitur ulterius, in actione causæ secundæ cum influxu, duo posse distingui. Unum est, creaturam agere; aliud est, Deum illam adjuvare, seu cum illa concurrere. In primo potest quidem creatura obedire Deo, si juxta Dei voluntatem et imperium operetur; et tunc, ipsam causam secundam agere, erit quidem effectus vel usus dominii Dei; tamen non est hoc essentiale, nec omnibus agentibus competit, si proprie loquamur. Peccator enim, dum exercet suam malam voluntatem, non proprie exercet munus serviendi Deo ut supremo domino; nec Deus, ut dixi, tunc utitur illa voluntate ad illam actionem; quia simpliciter non vult illam actionem, sed permittit; quamvis, statim ac illa actio incipit esse, incipit etiam sub dominio Dei esse; quia prout est reale ens, habet esse ab illo, et ideo illa etiam utitur in bonum pro infinita sapientia sua. Aliud autem est actionem ipsam esse sub dominio Dei, quod semper est verum, et essentiale omni actioni creatæ, ut res positiva est; aliud vero, causam secundam, ut exercentem illam actionem, operari ex dominio Dei, seu actionem illius, ut illius est, esse usum dominii divini, quo, scilicet, Deus, ut supremus dominus, vult illa uti; nam hoc, ut dixi, licet sæpe contingat, non est tamen necessarium et essentiale; nam Deus permittit interdum suæ creaturæ operari aliter quam ipse vellet. At vero Deum influere vel concurrere cum causa secunda ad agendum, non est proprie usus dominii Dei; sed est (ut ita dicam) usus omnipotentiæ ejus. Sicut quando Deus creat rem, non proprie utitur illa ut dominus, nisi omnem collationem alicujus beneficii, usum dominii appellare velimus. Sic ergo, quum Deus juvat creaturam in agendo, quodammodo illi ministrat (si ita loqui licet); proprie vero, potius illi beneficium confert, quam illa utatur.

14. *Qui Deus applicet ad agendum, secundas causas.* — Ad alteram vero illius argumenti partem, respondetur, ex supradictis, æquivocationem committi posse in illa voce applicationis; nam, si sit sermo de vera applicatione prævia, externa et locali, vel interna seu animali, sic omnis applicatio fit a Deo, vel solo, si extraordinario modo fiat; vel cum causis secundis; non quidem cum illamet causa, vel facultate quæ applicatur; quia (ut recte dicitur in objectionibus) illa non efficit applicationem suam; sed cum aliis causis concurrendo, quæ illam efficiunt. Nam per actionem quarumdam rerum aliæ applicantur ad opus, ut, movente angelo, applicatur sol; et agente sole, elevantur vapores, et applicantur mediæ regioni aeris, et fiunt pluviæ, et sic de aliis; quæ omnis applicatio fit juxta ordinem causarum et rerum, a Deo institutum, conservatum, et gubernatum, juxta finem ab ipso intentum; et in hoc sensu videntur procedere illæ duæ objectiones; quapropter non procedunt contra nos, ut ex dictis patet. Si autem per applicationem intelligatur quippiam aliud requisitum in agente secundo, præter virtutem agendi permanentem, in suo genere sufficientem, et præter alias conditiones, scilicet, quod habeat passum vel objectum, et alia requisita satis applicata, eo modo quo illis indiget, sic negamus illam applicationem esse aliud quid præter actionem, quod satis a nobis probatum est. Unde fit talem applicationem nec esse propter finem a Deo intentum, nec propter alium, quia omnino non est. Quod si ipsamet actio vocetur applicatio formalis in sensu a nobis exposito, hæc fit a Deo, et, ut sic, ordinatur in finem a Deo intentum, quamvis, prout est a causa secunda, non semper tendat in finem a Deo intentum, ut de actione peccaminosa infra dicetur. Denique potest applicationis nomine significari ipsamet inclinatio et propensio, quam causa secunda habet ad agendum; et hæc sicut non est aliud a virtute ejus, ita fit et conservatur a Deo, et dante, et conservante virtutem, et ita etiam est propter finem a Deo intentum. At-

que hac ratione sæpe dicitur Deus (et non improprie) applicare omnes causas secundas ad actiones, influendo actu in eis virtutes, quæ natura sua in eas actiones propensæ sunt, et ad eas propterea applicantur.

15. *Dirimitur octava objectio.* — Ex his etiam expedita est objectio octava; pertinet enim ad perfectum modum concurrendi primæ causæ, ut efficiat ipsa in creatura et in effectu creaturæ quidquid est aliquid, et ita etiam efficit omnem applicationem veram et realem; illa vero applicatio superaddita in sensu jam declarato, neque est aliquid, neque ad perfectam vim causandi ullo modo pertinet. Neque enim omnis multitudo actionum et entitatum ad perfectam Dei causalitatem quidquam refert; alioqui, post illam intentionalem applicationem, postulari posset alia ad majorem abundantiam, quod est ridiculum; sic ergo nos de illa intentionali applicatione existimandum censemus.

Quomodo Deus efficiat creaturam agere. — Quod autem in illa objectione tangitur, de hoc complexo, creaturam agere, jam est in superioribus rejectum, quia hoc non est aliquid prævium ad actionem; neque est aliud quam actionem prodire ab hac creatura, et hoc ipsum agit Deus, influendo immediate ad ipsam actionem. Nam, licet habitudo illius actionis ad causam secundam, præcise concepta, non sit formaliter habitudo ejusdem ad Deum, tamen illamet habitudo, prout est aliquid reale, est effective a Deo per eumdem immediatum concursum; et hoc modo, creaturam agere, est a Deo.

Ad nonam responsio.

16. Ad nonam respondetur primo, hanc applicationem præviam non solum a nobis rejici propter impedimentum libertatis, sed etiam quia nihil est, nec habet in natura munus aliquod, quando alioqui virtus activa est proportionata ad effectum. Nam, si sit improportionata, ut est voluntas nostra ad actus supernaturales, tunc indigere poterit aliqua re indita, vel sibi conjuncta, non ut applicante tantum, sed ut adjuvante vel cooperante. Si autem virtus sit in suo ordine sufficiens, nec necessarium nec verisimile credimus ei superaddi oportere aliam applicationem præviam, ex parte ipsiusmet facultatis activæ, etiam seclusa determinatione libertati contraria. Secundo, dicitur hanc applicationem, physice prædeterminantem voluntatem ad unum, esse videri contra usum libertatis, et in hoc sensu non solum repugnare cum principiis philosophiæ, sed etiam fidei, ut probatum est.

17. *Quare contradictionem implicet voluntatem, physice prædeterminatam, libere operari.* —Ad primam vero rationem respondetur, ad omnipotentiam Dei non pertinere contradictoria facere, qualia essent manere potentiam indifferentem et determinatam ad unum; seu (quod perinde est) motionem seu entitatem illam, præinfusam voluntati, subdi in sua effectione actuali libero usui voluntatis, et necessario prodire in actum et secum rapere voluntatem. Primum enim horum est necessarium ut voluntas maneat libera; secundum autem ut illa entitas determinet voluntatem. Sicut ergo repugnat fieri formam habentem ex natura sua proprietates oppositas, ita et fieri entitatem physice determinantem potentiam, et se subjicientem libero usui ejus. Quamvis ergo ad omnipotentiam Dei pertineat ut, quod vult, et quale ac quomodo vult, fiat, et ad ejus providentiam spectet, ita fortiter et suaviter ea disponere, quæ ad liberum arbitrium pertinent, ut et divinæ voluntati serviat quando ipsa vult, et nihilominus ipsum etiam suam voluntatem libere faciat, tamen non est necesse ut hoc faciat Deus prædicto modo repugnantiam involvente, sed alio, quem in fine hujus et tertii libri explicabimus.

18. *Aliquorum responsio. — Exploditur.* — Sed aiunt non esse repugnantiam, quod forma aliqua voluntati impressa possit non agere, et tamen infallibiliter agat; ergo non repugnat, quod hæc forma relinquat voluntatem liberam, id est, potentem non agere, et determinatam physice ut infallibiliter agat. Sed hæc responsio virtute impugnata est superius cap. 10, tractando locum Concilii Tridentini. Nam formam aliquam infallibiliter agere, non morali infallibilitate, sed physica et omnimoda, neque ex suppositione actionis (quomodo id quod agit, quando agit, necesse est agere), sed ex se, et ut præsupponitur actioni; formam (inquam) hoc modo agere, non potest oriri nisi ex intrinseca ejus natura, quæ omnino est determinata ad agendum, nec potest impediri ab actione per subjectum vel voluntatem cui inest; si enim potest, unde erit infallibilis actio, cum infallibile, licet referatur ad mentem, supponat tamen in re fundamentum. Nam, sicut ex eo quod res est vel non est, propositio vera vel

falsa est, ita ex aliqua rei necessitate provenit infallibilis illa conjunctio actionis cum illo principio. Est enim infallibile quod falsum esse non potest; quod autem falsum esse non potest, est necessario verum; at, quod necessario est verum, in aliqua necessitate rei vel actionis fundatur; si ergo hæc necessitas non sit ex suppositione ipsius actionis, oportet ut sit ex natura ipsius principii, ita, nimirum, ex se determinati ad agendum, ut a subjecto vel causa non possit impediri, sed illam potius secum ad agendum ex necessitate trahat.

19. *Aliquorum evasio confutatur.* — Nisi forte dicatur illam infallibilitatem fundari in extrinseca Dei scientia, vel voluntate, aut motione. Sed in sententia quam tractamus, hoc non habet locum, quia si infallibilitas oritur ex scientia, ut sic, seclusa omni causalitate, ergo supponitur præscientia futuri eventus ante hanc prædeterminationem; ergo non est prædeterminatio de qua loquimur; quia hæc dicit antecessionem ad scientiam futurorum, ut sæpe jam diximus. Imo talis scientia supponit causam determinatam ad agendum in præsentia æternitatis, vel in priori aliqua voluntate Dei: ergo supponit jam infallibilitatem in objecto. Si autem infallibilitas oritur ex sola Dei voluntate efficaci et extrinseca motione, jam forma illa non determinat physice et intrinsece voluntatem; sed voluntas affecta illa forma adhuc manet indifferens, et divina voluntas extrinsece illam determinat; et hoc sensu incidimus in sententiam Scoto attributam, quam sequente capite examinare incipiemus. Nunc vero ex toto hoc discursu concludimus quod intendimus, scilicet, non posse ullam entitatem, præviam ad actionem et principium ejus, voluntati inhærentem, illam physice determinare, ut infallibiliter efficiat actionem talis formæ vel entitatis, ex intrinseca vi et natura talis entitatis, et tamen quod simul relinquat voluntatem liberam ad non efficiendam actionem ad quam talis forma inclinat.

20. *Quæ necessitas libertatem non tollat, quæ tollat. — Bernardus. — Quando judicium determinare sufficiat voluntatem, quando non ita. — Connexio inter necessitatem et determinationem ad unum.* — Ad aliam partem illius objectionis respondetur, ex doctrina Anselmi, superius posita, cap. 3, et communiter recepta, necessitatem ex suppositione actionis, quæ dicitur necessitas consequens, non tollere libertatem; necessitatem vero ex suppositione antecedente, quæ sit causa actionis, tollere libertatem, ut ibi et in discursu totius libri satis probatum est. Ad exemplum primum de judicio rationis respondetur ex Bernardo, libr. de Grat. et libero arbitrio (ut alios scholasticos omittam), judicium rationis vi sua non posse determinare voluntatem, si objectum illam non determinet, vel quoad specificationem, ut, cum judicatur bonum esse amandum; vel quoad exercitium, ut in sola clara visione Dei. Nam, si judicium ex se voluntatem determinaret, necessitatem illi imponeret, quia ipsum judicium sine libertate profertur; si ergo voluntas omnino esset adstricta ad illud sequendum, periret libertas. Unde in exemplis positis, sicut determinatur voluntas, ita et necessitatem patitur; in altero, quoad specificationem; in altero, quoad exercitium. Hinc Bernardus: *Est* (inquit) *ratio data voluntati ut instruat illam, non ut destruat; destrueret autem, si necessitatem ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret.* Dixi autem judicium vi sua hoc non posse, quia ex vi prioris voluntatis potest interveniens judicium omnino determinare voluntatem, ut velit id quod priori voluntatis actui annexum est; ut, si voluntas efficaciter intendit finem, et medium judicatur necessarium, ad illud volendum determinatur, nisi a priori intentione recedat; et idem est de usu respectu prioris electionis; hæc tamen, sicut est determinatio, ita et necessitas, scilicet ex suppositione; quia vero illa suppositio libera est, ideo ex hac parte actio libera etiam est. Atque ita in omnibus ac semper necessitas et determinatio ad unum pari passu currunt, vel certe idem sunt. Unde, si supponunt usum liberum et in eo fundantur, sunt tantum secundum quid, et non tollunt libertatem simpliciter. Quando vero nullo modo liberum usum supponunt, inducunt necessitatem simpliciter et libertati repugnant. Quomodo autem omnes, qui voluntate male eligunt, in judicio vel consideratione deficiant, et an sit hoc moraliter vel metaphysice intelligendum; item an voluntas, ut resistat judicio, opus habeat illud divertere seu suspendere, et intellectum ad alia consideranda transferre; an vero, persistente judicio, etiam practico et ultimo, possit illa non consentire, non spectat ad hunc locum hæc discutere; satis nobis est judicium per se non esse efficax ad determinandam voluntatem, si ipsa velit ei resistere, sive avertendo illud, sive ipsi palam renitendo.

21. *Scientia absoluta futurorum contingentium cui libertati non renitatur.* — Secundum exemplum de divina scientia, non est ad rem, quia scientia futurorum absoluta et simpliciter, de qua procedit argumentum, includit suppositionem futuri effectus, quomodo sancti citandi infra, cap. 15, dicunt res non esse futuras quia præsciuntur futuræ, sed ideo præsciri quia futuræ sunt; et ita illa necessitas est ex suppositione consequenti.

Ad non peccandum determinatus extitit Christus Dominus. — Tertium exemplum latum offerebat campum dicendi de Christi Domini libertate in suis actionibus, sed hæc disputatio ad alium locum spectat, ubi pro viribus, licet non pro dignitate, declarata est. Quod ergo ad rem præsentem spectat, dicimus voluntatem Christi Domini, sicut ex vi unionis determinata est ad non peccandum, seu facta est impeccabilis, ita non mansisse liberam ad peccandum. Mansit tamen simpliciter libera ad operandum, non solum quoad circumstantias actionum suarum, verum quoad substantiam, etiam in ea voluntate qua pro nobis mori voluit; imo in ea maxime, nam libertas ad peccandum neque est necessaria ad libertatem simpliciter, neque ad illius perfectionem attinet. At, sicut Christus Dominus liber fuit in his, quæ extra Deum clare visum voluit et amavit, ita non habuit voluntatem suam physice prædeterminatam ad aliquem actum per extrinsecam actionem vel motionem, sed ipse se libere determinavit, concurrente Deo, vel generali concursu, vel per auxilia gratiæ, juxta rationem actuum quos exercebat. Et ita ex hoc exemplo nihil contra doctrinam traditam sumi potest; quomodo autem hæc omnia simul in Christo inventa fuerint, alibi, ut dixi, declaratum est. Hæc igitur de hac physica prædeterminatione inhærente in voluntate dixisse sufficiat.

CAPUT XII.

NON MINUS IMPEDIRI INDIFFERENTIAM LIBERTATIS PER PHYSICAM PRÆDETERMINATIONEM EX CAUSA EXTRINSECA, QUAM EX INHÆRENTE PRÆMOTIONE.

Hactenus tractavimus sententiam hanc de physica prædeterminatione voluntatis humanæ in priori sensu superius, cap. 5, declarato; reliquum est ut alium sensum ibi propositum persequamur, scilicet, an fiat talis prædeterminatio physica per efficaciam extrinsecam divinæ voluntatis et potentiæ, et essentialem subordinationem, et obediendi necessitatem, quæ est in omni re creata respectu voluntatis efficacis et beneplaciti Dei.

1. *In quo differant ab hæreticis ii Catholici, qui hanc physicam prædeterminationem concedunt. Stapleton., 4 de Justif., cap. 1 et 4; Roffens., fol. 314 et seq.; Ruard., articulo septimo; Bellarminus, libro primo de Grat. et libero arbitrio, cap. duodecimo, lib. 4, cap. decimo quarto, lib. 6, cap. nono, lib. 2 de Stat. pec., cap. 3.* — Sententiam igitur hoc affirmantem falsam esse judicamus. Et imprimis, quantum ex recentioribus scriptoribus qui contra hæreticos hujus temporis scripserunt, colligitur, Lutherus et Calvinus, eorumque sectatores dicunt nos determinari a Deo in singulis actibus; differunt tamen a viris Catholicis qui hanc sententiam sequuntur, quod hi non negant, voluntatem humanam libere operari, quia negant ex illa prædeterminatione voluntatis sequi eam necessitatem operandi, quæ libertatem prorsus excludat; illi vero, cum videant ex prædeterminatione illa hanc sequi necessitatem, ut sunt impudentes et Ecclesiæ rebelles, aperte etiam libertatem negare non sunt veriti. Hinc Lutheri vox illa est apud Roffensem: *Homo multa solet proponere, coactus Dei providentia;* et illa: *Non sicut nos, sed sicut ille vult, ita vivimus, facimus,* etc. Ex quibus verbis, et aliis quæ prædicti auctores referunt, intelligimus hos hæreticos non negare quin voluntas nostra physice operetur quando vult, sed quia physica quadam efficacitate a Deo prædeterminatur ut velit, per efficacissimam voluntatem qua illam prævenit, ideo aiunt nostram voluntatem passive se habere in ea motione, vel quia non libere agit, vel certe quia (ut morales philosophi loquuntur) non se agit, sed agitur a Deo; quamvis dum agitur, ipsa etiam efficiat actum physica efficientia, et ita in illo principio convenit hic error cum opinione recitata; quamvis in confitenda vel neganda arbitrii libertate multum distet. Et hoc sit primum, non leve fundamentum, quod nos ad illam sententiam rejiciendam plurimum movet; ne, scilicet, cum hæreticis in illo principio, nulla auctoritate vel necessitate cogente, conveniamus, cum alias difficillimum judicemus veram hominis libertatem tueri, si voluntas nostra ex efficacia divina hoc modo physice prædeterminetur. Quod non aliter ostendemus quam appli-

cando rationes contra priorem sententiam factas, nam revera eamdem vim et efficacitatem habent. In hoc ergo capite de libertate quoad specificationem, seu ad plures actus, dicemus, in sequente vero de libertate quoad exercitium.

Fundamentalis ratio.

2. Prima igitur ac præcipua ratio nostra sit, quia, si hoc genus prædeterminationis necessarium est nobis ad volendum, non est in nostra potestate nisi id tantum velle, quod Deus vult nos velle ; quod si hoc ita est, sequitur ulterius nos non libere, sed ex necessitate simpliciter omittere, seu non velle quidquid omittimus velle ; et hinc consequenter fit nullam carentiam actus seu voluntatis, quæ nobis accidat, posse nobis ad culpam imputari, quod est aperte hæreticum. Hæc ultima consequentia certissima est, quia necessariis nec meremur nec demeremur ; secunda vero illatio etiam est certa , quia , quod non est in potestate nostra, ex necessitate omittitur; si ergo ipsum velle non est in nostra potestate, omittere illud non erit voluntatis ac libertatis, sed necessitatis. Item, ob hanc causam, quod omittimus ex ignorantia invincibili, vel ex naturali et inculpabili inconsideratione, non imputatur nobis ad culpam, nec censetur liberum, sed naturale ac necessarium, quia non fuit in potestate nostra id velle quod incognitum prorsus fuit; nec etiam fuit in potestate nostra de re illa cogitare, quæ omnino ignorabatur, aut quæ animum nullo modo pulsavit, quia, videlicet, nihil nobis occurrit quod aliquo modo eam cogitationem excitaverit ; et nisi aliunde incipiat, non potest a nobis ipsis inchoari, eo quod voluntas non possit ferri in incognitum, neque applicari intellectum non prius aliqua excitatum cogitatione.

3. *Ut voluntas sit libera, debet habere potestatem proximam ad usum et omissionem actus.* — Et ideo sæpe in hac materia animadvertimus, quod id maxime necessarium existimemus, non satis esse ad usum et omissionem liberam ac culpabilem, quod velle sit in nostra potestate remota et radicali ; nam in exemplo posito de inconsideratione naturali, absolute est in nostra potestate consideratio, remote ac radicaliter; tamen, quia proxime nec habemus, nec habere possumus omnia necessaria ut illa potestas remota reducatur in actum, præsertim primam excitationem mentis, quæ ad volendum necessaria est, ideo simpliciter et moraliter, nec velle est in nostra potestate, nec non velle nobis imputatur ut liberum, sed excusatur ut necessarium; ergo idem dicendum est quoties velle proxime ac moraliter non est in nostra potestate.

4. Jam ergo probatur prima sequela, nimirum, si hæc prædeterminatio effectiva necessaria est, non esse in nostra potestate aliud velle, præter illud ad quod a Deo determinamur. Primo quidem, quia nos nihil velle possumus sine hac prædeterminatione divina ; sed hæc non est in nostra potestate, quia nullo modo a nobis incipit, sed a Deo ; ergo, si Deus adhibuit suæ voluntatis determinationem ad unum actum, et non ad alios, omnes alii non sunt in nostra potestate, quia neque ante determinationem illam Dei fuit in nostra potestate facere ut non ad hunc actum, sed ad alium nos prædeterminaret; neque post determinationem facere quidquam possumus ut Deus ad alios actus nos determinet. Quæ omnia sunt evidentia ex dictis supra contra aliud genus formalis prædeterminationis. Unde omnes rationes et modi quibus hoc ibi declaravimus, eodem pacto hic sedem sortiuntur. Est namque aperta implicatio in objecto, asserere, posse nos facere aliquid ut Deus nos prædeterminet; tum quia ad illud ipsum faciendum indigeremus prædeterminatione; tum etiam quia nulla dispositio ex parte nostra cogitari potest, ob quam fiat in nobis vel non fiat talis determinatio. Maxime cum hæc determinatio dicatur pertinere ad generalem influxum causæ primæ, et necessarium sit omnem dispositionem ex eo concursu procedere.

Responsio quædam rejicitur.

5. Dicunt aliqui prævidisse Deum voluntatem hominis hoc potius quam illud volituram ; ideo voluisse ad hunc potius actum illam determinare quam ad alium ; atque ita esse in potestate voluntatis unum potius quam aliud velle. Sed hæc responsio et repugnantiam involvit, et non satisfacit. Primum ita declaro, quia Deus non potuit prævidere quid voluntas humana sit vel esset volitura , nisi prævidendo eam cum omnibus necessariis ad volendum ; sed unum ex necessariis ut ipsa velit , est , quod Deus velit illam velle, neque ipsa potest determinari ad volendum hoc potius quam aliud , nisi ex voluntate et imperio Dei efficaciter prædeterminante ipsam, ut defensores præ-

dictæ opinionis affirmant; ergo sibi ipsis contradicunt, quum aiunt Deum velle ita determinare voluntatem, quia prævidit eam hoc potius volituram quam illud, cum prima ratio hujus determinationis sit ipsum velle Dei.

6. *Confirmatio.— Implicatio in responsione data.* — Confirmatur et declaratur amplius, nam ea præscientia, qua dicitur Deus prævidisse voluntatem hoc volituram potius quam illud, vel est absoluta, id est, de tali actu reipsa aliquando futuro; et sic, juxta prædictam sententiam, in objecto suo supponit, vel potius includit voluntatem Dei, qua efficaciter voluit ut homo haberet talem actum; nam ab illa Dei voluntate dicitur ille actus essentialiter dependere, et consequenter illam supponere; ergo non potest illa voluntas fundari in tali præscientia, sed potius e contrario præscientia in voluntate. Vel illa præscientia est tantum conditionata, et sic includit in antecedente suppositione omnes conditiones necessarias ut sit talis actus, quia sine illis esse non potest; ergo includit hanc conditionem: Si Deus velit efficaciter hominem velle hoc, homo illud volet; hæc autem conditio de quocumque actu vera est; quia, quemcumque Deus velit ut homo eliciat, homo illum eliciet, et non alium; ergo homo ex se non unum potius elicit quam alium, sed illum semper potissime ac unice quem Deus voluerit ut homo eliciat; ergo nullo modo potest intelligi, ea supposita sententia, quod Deus velit hominem hoc velle, quia prævidit illud ipsum fuisse hominem voliturum. Si enim intelligatur voliturus ex se ex prædeterminatione Dei, est repugnans ipsi sententiæ; si vero intelligatur voliturus ex Dei prædeterminatione, ergo nihil aliud est dictum quam Deum hoc velle, quia scit hominem esse determinandum, si ipse velit eum determinare; quod perinde novit de quolibet actu possibili; et tota ratio tandem revocatur in solam Dei voluntatem, et non in hominis potestatem.

7. Secundum, nimirum hoc non sufficere, declaratur. Quia libertas hominis in usu et exercitio non est consideranda secundum præscientiam Dei conditionatam, sed secundum id quod de facto homo habet et potest; Deus enim, ut frequenter Augustinus ait, non judicat hominem ex his quæ facturus esset, si hoc vel illud ei occurreret, sed ex his quæ facit, seu aliquando reipsa facturus est; ergo ad usum libertatis nihil refert quod Deus præsciverit quid voluntas esset volitura, hac vel illa conditione posita, si postea in re non relinquitur homini potestas ad volendum et nolendum; sed postquam Deus decrevit voluntatem hominis ad unum tantum actum in hoc momento et circa hoc objectum determinare, non relinquitur in homine potestas ad aliquem alium actum eliciendum; ergo in re ipsa non potest carentia talis actus imputari, nec est libera.

8. Quod tandem alia via declaratur, nam, juxta hanc sententiam, prædeterminatio ista est ita necessaria, ut sit essentialiter imbibita in concursu primæ causæ; ergo, si Deus absoluta voluntate sua determinat humanam voluntatem ad unum actum, et non ad alios, præbet suum concursum ad illum actum solum, et relinquit voluntatem sine concursu ad alios; sed voluntas sine concursu primæ causæ non potest operari; ergo alii actus non manent in potestate vera, proxima ac morali voluntatis, et consequenter quod non velit non potest illi tribui, sed carentiæ concursus.

Dilucidatur exemplo.—Dices: in omni opinione et sententia, quicumque non operatur, caret actuali concursu, et tamen non inde fit, qui sic non operatur, non posse operari. Respondetur aliud esse non habere concursum in actu secundo, aliud vero non habere illum in potestate sua seu in actu primo, sed omnino esse denegatum a Deo. Illud prius non dicit carentiam potestatis, sed actionis tantum; hoc vero dicit carentiam potestatis proximæ et expeditæ ad operandum, quamvis non tollat facultatem intrinsecam ad operandum. Exemplo res declaratur, nam ignis, quando actu non calefacit ex defectu materiæ, verbi gratia, cum alioqui habeat paratum Dei concursum, ex se potens est ad calefaciendum; habet enim et facultatem proximam et omnes conditiones ex parte agentis requisitas ad illam actionem. At vero ignis Babylonicus, qui ob denegatum Dei concursum non combussit pueros intra ipsum existentes, revera proxime non fuit potens pro tunc ad calefaciendum pueros; et, si fingamus illum esse agens voluntarium, non potuisset voluntati ejus tribui quod non calefaceret, sed necessitati. Et ratio in promptu est, quia virtus creata per se sola, et destituta ope primæ causæ, est impotens ad agendum. In præsenti ergo, si concursus Dei non datur humanæ voluntati nisi per absolutam voluntatem divinam, qua vult Deus actum voluntatis humanæ absolute et efficaciter, revera

Deus solum dat et offert concursum ad illum actum ; ad alios vero neque dat neque offert, quia omnino non vult alium actum fieri, neque ad illum concurrere.

9. Quod ita ulterius declaro, nam si Deus concurrit ad extra solum per illam voluntatem, illa voluntas comparatur ad actionem extrinsecam causæ secundæ, tanquam proxima ratio per quam Deus illam actionem operatur ; vel (ut alii loquuntur) tanquam propria et interna actio per quam Deus efficit externam ; vel denique tanquam proxima applicatio omnipotentiæ divinæ ad influendum in actionem creaturæ ; quocumque autem horum modorum res declaretur, sequitur Deum non tantum in actu secundo, sed etiam in actu primo, et quantum est ex se, solum præbere vel offerre concursum ad unum actum, quia ad alios nullo modo potentiam vel actionem suam applicat. Vel aliter urgetur hæc difficultas : quia si Deus ita se gereret nunc cum voluntate in hoc instante, ut omnino non vellet aliquem actum ejus, neque in illum influere, voluntas prorsus esset destituta concursu, nec posset illi imputari si nihil vellet ; quia esset simpliciter impotens ad volendum, et ex necessitate nihil vellet ; sed ita se habet nunc voluntas ad omnes alios actus, præter illum unum quem ipsam facere vult Deus, quia ad omnes alios non vult influere; ergo carentia omnium aliorum necessaria omnino est, neque voluntati ipsi imputari potest.

10. *Idem ex supra dictis declaratur.*—Tandem declaratur ex dictis in superioribus, quia, ut voluntas sit in ipso usu indifferens ad agendum plura, necesse est ut non solum habeat intrinsecam facultatem et potestatem, sed etiam quod habeat vel in actu, vel in potestate sua, ea omnia quæ sibi sunt ad agendum necessaria, ex quibus unum, maximeque necessarium, est concursus Dei, quem licet in actu non habeat voluntas, nisi dum actu operatur, necesse est tamen ut illum habeat ita paratum et oblatum, ut habeat illum in potestate sua prius quam operetur ; alioqui non intelligitur in ea potestas proxima et moralis. Quocirca, ut voluntas secundum hanc potestatem proximam maneat indifferens ad multos actus, necesse est ut habeat in potestate sua concursum ad omnes illos ; ergo huic indifferentiæ repugnat quod habeat definitum et determinatum concursum ad unum solum actum ; ergo si talis concursus datur per absolutam voluntatem Dei, quæ humanam prædeterminet, et illa Dei voluntas ad unum solum actum definita est, revera non relinquitur in nobis potestas moralis ad cæteros actus. Unde nec eorum omissio potest nobis imputari.

11. *Objectio.—Solvitur.*—Dices : nonne in superioribus dictum est necessarium esse ut Deus determinet suum concursum ad hunc actum in individuo, quia voluntas humana non potest illum sua libertate determinare? Ergo vel nos etiam cogimur fateri tolli libertatem ad alios actus, quia deest concursus ad illos, vel hoc argumentum generaliter non est efficax. Respondetur hanc replicam potius declarare vim argumenti facti. Nam, esto ita sit, determinationem ad hunc actum individuum et singularem in tali specie oriri ex determinatione divini concursus, non ideo necesse est dicere determinare Deum suum concursum ad solam unam speciem actus, id est, offerre concursum suum ad volendum et non ad nolendum, ad odium et non ad amorem, vel e contrario ; hoc enim neque necessarium est ad determinatam effectionem singularis actus, ut jam dicam, neque consistere potest cum indifferentia voluntatis quoad specificationem actus, ut argumentum factum probat. Igitur satis est quod in singulis speciebus determinet Deus suum concursum ad unum individuum actum pro tali instanti. Itaque, si in hoc momento, circa hoc objectum et cum his circumstantiis voluntas sese voluerit ad amandum determinare, eliciet hunc actum amoris in individuo, et non alium, quia Deus ad illum determinavit suum concursum, et non ad alium, et sic de actu odii et aliis ; tamen simpliciter manebit voluntas indifferens quoad specificationem et exercitium, quia potest amare et non amare, vel odisse pro suo arbitrio, et ad utrumque habet paratum concursum. Recte autem sequitur, intra singulas species actus, non manere indeterminatam ad plura individua, sed determinatam ad unum, veluti quoad individuationem ; quia si in illa specie operari vult, amando, verbi gratia, necessario eliciet hunc actum numero, et non alium, ut argumentum factum convincit.

Occurritur alteri objectioni. — Sed dicet aliquis : ergo Deus, concurrendo cum voluntate humana, semper infert aliquam necessitatem, saltem quoad individuationem actus, et tollit aliquem modum libertatis, quod videtur inconveniens ; quia Deus, concurrendo cum voluntate, neque in totum neque ex par-

te immutat naturalem modum agendi ejus. Respondetur negando sequelam; quia voluntas non habet specialem libertatem ad eligendum hunc actum in individuo, potius quam alium ejusdem speciei; sed habet ex se indeterminationem quamdam, quam etiam habent omnes causæ naturaliter agentes, quæ provenit ex quadam universalitate, ut sic dicam, in virtute causandi, quæ de se potens est ad varia individua in eadem specie efficienda; et ideo necesse est ut, cum agunt, ab aliquo determinentur ad efficiendum hoc individuum potius quam aliud. Hæc ergo determinatio nunquam est in creaturis ab intrinseca libertate; et ideo multi eas reducunt ad circumstantias subjecti, loci et temporis; quod nobis non placuit in Metaphysica, propter rationes ibi adductas. Et ideo dicimus hanc determinationem reduci ad definitum concursum causæ primæ, qui modus agendi æque connaturalis est omnibus causis secundis, etiam liberis.

12. *Ex objectionis solutione confirmatur intentum.* — Et hinc etiam confirmatur discursus a nobis factus, nam, sicut, respectu individui, limitatio divini concursus ex parte Dei tollit absolutam potestatem ad eliciendos alios singulares actus intra illam speciem, et ideo etiam tollit quoad hoc indeterminationem dictam, ita, si concursus omnino limitaretur ad unam speciem actus, et ad unum individuum illius speciei, tolleretur potestas proxima, et moralis indifferentia ad cæteros actus. Est tamen in hoc discrimen, quod illa determinatio concursus divini ad singula individua singularum specierum, prout a nobis explicata est, non tollit indifferentiam simpliciter quoad specificationem; et ita nec libertatem tollit, imo neque illam diminuit; quia voluntati nostræ impertinens est, quod, si amat, amet hoc actu numero, vel alio, cum neque ipsa per seipsam possit hoc definire, ut dictum est. Unde necesse est ut vel ex natura sua habeat hanc determinationem ex circumstantiis, vel quod ex concursu Dei illam recipiat. At vero, si determinatio esset ad unam tantum speciem actus, et ad unum individuum in illa specie, prout in hac sententia, quam impugnamus, dicitur fieri per absolutam et efficacem voluntatem Dei, nulla prorsus maneret indifferentia ad species actus, impedireturque potestas quam voluntas ex se habet ad alios actus eliciendos, et ita tolleretur ei libertas quoad specificationem; fieretque subinde ut ei imputari non posset carentia seu omissio cujuscumque alterius actus.

Declaratur magis ratiocinatio facta.

13. Ut autem hujus discursus efficacitas magis comprehendatur ac moveat, applicetur practice ad singularem actum, sicut fecimus argumentando contra aliam sententiam de physica et inhærente prædeterminatione. Constituamus ergo hominem, cui hic et nunc proponitur hoc objectum amandum, verbi gratia, ingredi religionem; ita ut ex parte intellectus habeat omnem considerationem et judicium necessarium, et in voluntate non habeat aliquod impedimentum positive contrarium, solumque desit illi voluntas divina efficax, qua velit Deus illum hominem amare illud objectum; quid, quæso, tunc homo ille faciet ut amet objectum illud? Immediate enim et proxime (ut sic dicam) elicere amorem non potest, cum non possit ipse inchoare actum, nisi moveatur, non solum ex parte objecti per judicium intellectus, sed etiam ex parte potentiæ per prædeterminationem superioris agentis; et tamen non movetur nec determinatur; ergo, quamdiu ita se Deus habet erga voluntatem illius hominis, nullo modo est in proxima potestate ejus immediate inchoare talem actum. Nec etiam est in potestate ejus aliquid facere, quo posito, a Deo determinetur; tum quia nihil tale fingi aut cogitari potest; tum etiam quia ad illud esset necessaria alia similis præmotio efficax divinæ voluntatis, de qua simile argumentum redibit. Nulla ergo via aut ratio relinquitur, ob quam possit tali homini moraliter imputari quod non amet illud objectum; non est ergo libera illa carentia, neque oppositus actus est in ejus potestate. Hoc autem quod in hoc exemplo declaratum est, in omnibus humanis actibus procedit, si illa prædeterminatio necessaria est, ut ex dictis constat.

14. *Objectio.* — *Solvitur.* — Dicet aliquis: etsi homo, dum elicit unum actum voluntatis, careret concursu ad alios, dummodo ipse hoc ignoraret, eodem modo operaretur, sicut modo, id est, eodem affectu, et cum eadem propria determinatione suæ voluntatis; ergo operaretur cum eadem libertate, quia cum eadem voluntate; hæc enim variari non potuit, manente eadem existimatione in intellectu, et eodem actu positivo in voluntate. Insinuatur in hac objectione quidam dicendi modus aliquorum Lovaniensium (ut fertur),

hominem, scilicet, operari libere quia existimat se operari libere, non quia cum vera indifferentia operetur, sed determinatus ab alio. Sed est error in fide, quia vel illa existimatio hominis vera est aut falsa; si vera, ergo non solum homo existimat se operari libere, sed in re ipsa libere operatur, nam ex eo quod res est, existimatio vera est. Si autem est falsa, ergo et fides falsa est, quæ docet hominem operari libere. Deinde, ergo omnes hæretici, qui existimant hominem non operari libere, non operantur libere, neque in eo peccant; quod est plane contra fidem. Denique, regulariter loquendo, dum homo operatur, non habet illam existimationem nec cogitationem, nisi fortasse in habitu, quod est valde per accidens, tum quia habitus, qui non exit in actum, non potest conferre actualem libertatem; tum etiam quia multi idiotæ non habent illum actum, nec unquam fortasse reflexe considerarunt an sint liberi. Non ergo ex tali existimatione est libertas in nostris actibus, sed ex re ipsa. Atque ita, in prædicto casu, negandum est actionem esse liberam quoad specificationem, quia, licet maneat eadem voluntas, non tamen eadem potestas; libertas autem utrumque requirit. Unde argumentum ad summum probat manere idem voluntarium, non autem idem liberum; nam hæc duo diversa sunt, ut in principio hujus libri declaratum est. Posset tamen in eo casu manere actio libera quoad exercitium, si per suum concursum Deus non inferret necessitatem voluntati, seu prædeterminaret illam ad unum; quod idem est, ut jam ostendam. Nam, si Deus hoc modo præmoveat aut necessitet voluntatem, quamvis homo id ignoret, revera privabitur usu libertatis propter rationem factam, quod libertas esse debet in re, non in existimatione. Imo, etiamsi homo tunc existimaret se operari libere, non posset ea de causa talis actio illi moraliter imputari ad culpam vel laudem; quia vel talis existimatio esset etiam necessaria, vel certe, ea non obstante, actio esset necessaria et non libera. Quapropter, nisi ratione talis existimationis homo aliquid operetur, quod posset in re ipsa vitare, nihil talis existimatio refert ad moralem actionem et imputationem.

CAPUT XIII.

TOLLI LIBERTATEM QUOAD EXERCITIUM PER PHYSICAM PRÆDETERMINATIONEM EX VOLUNTATE DEI EXTRINSECA.

Superest tractanda altera ratio ab alio inconveniente desumpta, de impedimento libertatis quoad exercitium, quod ex prædicta positione sequi ostendemus.

1. *Ex Scoticis principiis contra extrinsecam prædeterminationem ab eo assertam quæ efficax ratio conficiatur. — Scoti ratio.* — Et imprimis possumus ad hominem contra Scotum ita colligere. Ille enim ita sentit de hoc concursu, et motione divinæ voluntatis circa humanam, quod, si ex necessitate conveniret divinæ voluntati ita movere humanam, periret omnino contingentia et libertas; sic enim ipse argumentatur: causa quæ non movet nisi mota, si necessario movetur, necessario etiam movet; sed voluntas humana non vult, nisi mota a Deo volente illam velle; ergo, si Deus necessario vellet ut homo hoc vellet, necessario vellet etiam voluntas idem, necessario (inquam) simpliciter, et quoad exercitium, ita quod tolleretur libertas et contingentia. Supponit ergo Scotus in hac ratione motionem illam primæ causæ inferre necessitatem secundæ, ita ut respectu ipsius causæ secundæ talis actio non sit libera, sed solum quatenus motio primæ causæ ipsi libera est. Nam si eadem motio quæ nunc fit libere a prima causa, fieret ab ipsa necessario, ex illa sequeretur necessitas simpliciter in actu causæ secundæ; ergo, etiamsi nunc illa motio sit libera causæ primæ, ex illa sequitur necessitas in actu causæ secundæ respectu ipsius causæ secundæ, licet non sequatur respectu primæ. Patet hæc ultima consequentia; tum quia eadem motio causæ primæ eodem modo infert actum secundæ, sive a causa prima necessario procedat, sive libere; id enim impertinens est ad efficaciam motionis, si in re sit eadem; tum etiam quia actus non est homini liber, propter indifferentiam quam habet in ordine ad causæ primæ voluntatem, sed propter indifferentiam respectu propriæ voluntatis; alioqui non est homo qui potest operari et non operari; sed Deus est qui potest in ipsum operari et non operari; igitur, si motio illa seu voluntas Dei efficax, existens necessario in Deo, tolleret libertatis

usum causæ secundæ ob efficacitatem suam, eodem modo tollet illam, etiamsi sit libere in Deo; quia eamdem habet efficaciam; et illa libertas Dei nihil refert ad nostram libertatem neque ad libertatis actum, ut est a nobis, sed tantum ut est a Deo; sicut motio brachii, etiamsi voluntati sit libera, respectu tamen brachii non est libera; quia, ut est ab ipso, non habet indifferentiam activam.

Qualiter aliquid ad hanc rationem respondeant. — Scio quosdam ita rationi huic respondere, ut eam contemnere videantur; quia nunc (inquiunt), eo quod Deus libere nos præmovet, nostra voluntas ab illius motione participat libertatem; si autem moveret necessario, non esset unde illam participaret.

2. *Refutatur prædicta responsio.* — *Vide disp.* 19 *Metaph.* — *Movente Deo ex necessitate naturæ eodem motu quo nunc liberum movet arbitrium, non destrueret ejus in usu libertatem.* — Sed quis capere potest voluntatem participare libertatem per motionem, qua ab extrinseco agente determinatur ad unum? In quo enim consistit hæc participatio libertatis, cum libertas in indifferentia consistat, quæ per hanc præmotionem potius aufertur? Denique, si motio est eadem, ut supponitur, non magis potest nunc esse participatio libertatis quam tunc esset. Nunc ergo voluntas creata non participat libertatem in actu primo, nisi per creationem suam, seu per illam naturam, quam recipit dum creatur; in actu tamen secundo participat illam, non per motionem præviam ad actum suum, sed per actualem effectionem sui actus cum concursu immediato Dei. Atque hac ratione verum est, ex illa hypothesi, si Deus non esset liber, sequi, absolute loquendo, voluntatem humanam non fore liberam, quia non haberet a quo in creatione sua libertatem in actu primo participaret, et ita nec posset illam exercere in actu secundo. Tamen discursus factus procedit ex alia suppositione, scilicet, quod humana voluntas maneret in se et radicaliter libera, et quod Deus necessario illi daret concursum quem nunc libere confert. Et ex hac hypothesi aperte sequitur, quod, si in prædicto casu necessitatem inferret, nunc etiam inferat. Et ideo antiquiores et graviores Thomistæ in hoc sensu improbant hanc Scoti sententiam, ut Cajetanus, quem supra citavi, et Capreolus, quem cap. seq. referam. Imo et ipse D. Thomas idem sentit, 1 parte, quæst. 14, art. 13, ad 1; et 1 cont. Gent., cap. 67, art. 5, ubi Ferrar.; et quæst. 2 de Verit., art.. 14, ad 5.

3. *Secunda ratio ad hominem.* — *Exemplo res dilucidatur.* — Secundo, possumus etiam argumentari ad hominem et a paritate rationis; nam si Deus physice prædeterminaret voluntatem per qualitatem vel entitatem inhærentem prius inditam voluntati, tolleret libertatem ejus in usu, ut Scotus docet, loquens de habitu (ut supra vidimus); est autem eadem ratio de qualibet entitate, ut est superius dictum, et per se notum; ergo eadem ratione, si immediate Deus per efficaciam suæ voluntatis creatum arbitrium prædeterminat, in ipsius actu libertatem peremit. Probatur consequentia, nam tota ratio a priori, ob quam res inhærens et determinans infert necessitatem quoad exercitium, est, quia tale principium inhærens esset agens naturale, et præveniens voluntatem, ac non subordinatum ipsi, sed potius trahens secum voluntatem ad agendum, tali modo, tamque determinato ad unum et ad usum suæ activitatis, ut non posset voluntas ei resistere, seu tale principium impedire; sed hæc eadem ratio procedit in determinatione Dei effectiva per voluntatem suam absolutam; nam, illa posita, tam naturaliter ac necessario agit id quod vult, ut secum necessario rapiat voluntatem creatam, nec possit hæc illi resistere; ponitur autem illa voluntas Dei (ex suppositione in qua loquimur) ita præveniens voluntatem creatam, ut præmoveat et prædeterminet illam; ergo non magis relinquit libertatem in actu voluntatis humanæ, quam si illi inhæreret. Sicut brachium, ut a voluntate moveatur necessario, non eget quod aliquid prævium sibi inhærens a voluntate recipiat, sed satis est ut ejus actio necessario sequatur, posita voluntate, ita ut non possit ei resistere. Nec refert si quis dicat brachium a se non esse liberum, voluntatem autem esse liberam; quia, licet demus alioqui esse liberam, tamen ad resistendum motioni Dei non magis est libera, quam sit brachium ad resistendum voluntati. Quod facile probatur, quia est prorsus impotens ad resistendum voluntati divinæ efficaci, nec potest sese continere, quin motioni efficaci ejus obsequatur et cooperetur; ergo quoad hoc est eadem ratio necessitatis.

Absolute et simpliciter assumptum demonstratur.

4. Atque hinc jam tertio fieri potest efficax argumentatio, non ad hominem tantum, sed

simpliciter; quia hic actus voluntatis procedit a duabus causis seu voluntatibus, quarum inferior incipit moveri a superiori, quando superior vult; et non est in inferioris potestate ne illa motio inchoetur, sed in sola potestate superioris voluntatis; nec etiam potest inferior voluntas non sequi motionem superioris; ergo nullo modo est in potestate voluntatis inferioris illam actionem impedire, nec antecedenter, faciendo ut motio Dei non ponatur, nec consequenter, impediendo ne habeat effectum; ergo nullo modo est tunc in potestate humanæ voluntatis posse non agere; ergo est ibi necessitas simpliciter quoad exercitium.

Objectioni occurritur. — Nec habet hic locum vulgata distinctio de sensu composito et diviso, quia, cum hæc suppositio est omnino antecedens, si ex illa sequitur necessario actus, talis suppositio tollit libertatem, juxta doctrinam Anselmi, et juxta dicta supra de vera indifferentia libertatis, imo juxta doctrinam Tridentini Concilii; sed hæc suppositio voluntatis divinæ efficacis ponitur omnino antecedenter ad voluntatem humanam ejusque consensum, et ex illa sequitur necessario opus, ita ut nulla creatura possit illi resistere; ubi est ergo libertas? Minor propositio, quoad priorem partem, est ipsa assertio contrariæ sententiæ, dicentis Deum prævenire nostram voluntatem efficaci præmotione physica suæ voluntatis absolutæ. Quoad posteriorem vero partem, est de fide, quia voluntati Dei nemo potest resistere; unde quod Deus absolute vult fieri, tam necesse est fieri, ut implicet contradictionem non fieri.

Major vero propositio quoad auctoritatem Anselmi, constat ex ipso in libro de Concordia, a principio, ubi non loquitur de suppositione aliqua inhærente, sed simpliciter et universe; imo potissimum loquitur de scientia et voluntate Dei, et cum illis concordat nostram libertatem, per hoc quod non sunt suppositiones omnino antecedentes usum nostræ libertatis, sed illum potius supponentes aliquo modo, vel comitantes. Altera vero pars de definitione libertatis constat ex tractatis superius, cap. 2. Demonstratum est enim libertatem quoad exercitium requirere indifferentiam ad non agendum, secundum proximam et expeditam potestatem potentiæ liberæ; at in præsenti non relinquitur talis potestas, nam voluntas humana applicatur ad operandum cum tali concursu, et motione Dei prævia ad talem actum, ut, voluntate sic circumventa, non sit in potestate ejus suspendere suum influxum; ergo revera in usu talis operationis non retinet indifferentiam libertatis.

5. Confirmatur hoc ac declaratur ex illa communi sententia Theologorum, quam supra, cap. 2, probatam reliquimus, scilicet, posse Deum, manente eodem judicio intellectus ex se sufficiente ad liberam operationem impedire usum liberum, et necessitatem inferre creatæ voluntati. Ex hoc igitur sic colligo: non potest Deus efficaciorem vim inferre creatæ voluntati, quam per suam efficacem et absolutam voluntatem, quia non habet ipsemet Deus aliquid in seipso, quo efficacius et fortius operetur quidquid potest operari; nam operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, ita ut mensura operationis sit voluntas ejus; nulla autem est voluntas Dei potentior ad operandum, quam sit voluntas efficax et absoluta; ergo, si secundum hanc movet et determinat voluntatem, non relinquitur alius modus quo illi possit necessitatem inferre. Imo nec intelligi potest quæ major possit esse necessitas, quam quod independenter a me Deus statuat quid ego facturus sim, et per eam voluntatem me physice prædeterminet, ita ut ego non possim aliter velle, quam Deus me determinaverit.

6. *Responsio.* — *Refutatur.* — Dices posse Deum velle efficaciter determinare humanam voluntatem ut velit libere, et posse etiam efficaciter determinare ut velit necessario; et ita intelligi differentiam inter necessitatem et efficacem determinationem liberam. Sed explicetur, quæso, in qua re consistat hæc differentia. Nam imprimis suppono, ut voluntas humana necessario velit ex efficacia divina, non esse necessarium ut homo ex parte objecti apprehendat illam necessitatem, id est, ut velit necessario operari; sed solum ut in re ipsa necessario exerceat illum actum. Sicut e contrario, ut libere operetur, non est necesse ut in objecto velit libertatem, seu libere operari; sed satis est quod in actu exercito actum libere eliciat. Hoc ergo supposito, quando Deus necessitatem infert, nihilominus voluntas sponte fertur in objectum ac voluntarie, cum sufficiente usu rationis et advertentia intellectus. Rursus, si auferretur talis voluntas Dei efficax, humana voluntas posset non ferri; et solum in eo casu necessario operatur, quia non potest illi motioni Dei resistere, quæ illius consensum antecedit, et illum extorquet (ut sic dicam). Sed hæc

omnia reperiuntur in illa prædeterminatione physica et effectiva per voluntatem efficacem antecedentem, et nihil amplius in utroque motionis genere in re ipsa invenitur, aut necessarium est; ergo illa differentia, quod Deus velit necessario, vel efficaciter aut infallibiliter determinare physice voluntatem hominis, est posita solum in verbis, non autem in re; nam alia differentia quæ assignari potest, quod necessitas fiat per aliquid inhærens, determinatio vero per solam extrinsecam voluntatem, jam satis rejecta est.

7. Quocirca, cum dicitur posse Deum velle efficaciter determinare physice potentiam et libere, in hoc objecto involvitur contradictio; nam perinde est ac si diceretur posse velle, ut simul in eodem actu necessario ac libere operetur. Est autem cavenda æquivocatio ad solvenda sophismata argumentantium, quæ infra videbimus, et sistendum in propria ac physica prædeterminatione. Aliud enim est Deum efficaciter, id est, infallibiliter movere voluntatem, et eodem modo efficaciter facere ut velit libere; aliud vero physice illa prædeterminare. Primum potest facere Deus, et facit in his quos per gratiam movet, quod in 3 lib. ex professo est declarandum. Secundum non facit Deus, nec potest stare simul cum libertate, quia includuntur in eo duæ conditiones oppositæ, scilicet, posse resistere motioni, quod est ad libertatem necessarium; et non posse resistere, quod est de ratione physicæ prædeterminationis per voluntatem Dei absolutam et efficacem.

8. *Idem probatur auctoritate Concilii Tridentini.* — Quod præterea posset confirmari, probando tertiam partem supra positam, auctoritate Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5, et can. 4, ubi Concilium docet hominem præmotum a Deo posse non consentire, et tradit doctrinam universalem. Unde comprehendit omnem præmotionem, etiam per extrinsecum concursum, et consequenter excludit hanc etiam præmotionem seu prædeterminationem per extrinsecam voluntatem Dei, qua posita non est in voluntate creata potestas resistendi, ut supra est probatum; et est de fide, quia expresse sacra Scriptura ita dicit: Nemo potest voluntati ejus resistere; est idem evidens, quia omnipotenti voluntati non solum non resistit finita voluntas, sed etiam omnino non potest. Sicut igni non solum non resistit stupa, sed etiam non potest, propter improportionem, quæ longe major est in voluntate finita, respectu infinitæ. Non ergo potest stare talis prædeterminatio cum libertate in exercitio. Sed, quia hoc testimonium in causa omnino simili pressius expendendum est lib. 3, cap. 13, hic plura non adjiciam.

Patrum testimoniis eadem veritas roboratur.

9. *Damasceni testimonium, quod adversarii enervare conantur, expenditur.* — Accedant igitur testimonia Patrum, quæ hanc effectivam prædeterminationem, et a fortiori illam aliam formalem et inhærentem, ostendunt cum libertate pugnare. Ex Græcis, Damascenus, lib. 2 de Fide, cap. 29: *Quæ in potestate nostra* (inquit) *sita sunt, non providentiæ, sed libero nostro arbitrio, assignari debent.* Ubi providentiæ nomen sumi necessario debet pro absoluta prædefinitione et prædeterminatione Dei; unde subdit, cap. 30: *Illud scire interest, Deum omnia quidem præscire, sed non omnia prædefinire. Præscit enim ea etiam quæ in nostra potestate et arbitrio sita sunt; at non item ea prædefinit. Neque enim vitium admitti vult, neque etiam virtuti vim affert;* et idem significaverat lib. 1, cap. 18.

Ad quod testimonium respondent aliqui, ex D. Thoma, 1 parte, quæst. 23, art. 1, ad 1, negare Damascenum eam prædefinitionem quæ vim afferat et necessitatem. Sed nos etiam id dicimus, et ulterius contendimus negare Damascenum hanc prædeterminationem, quia inferret necessitatem antecedentem, quæ est necessitas simpliciter. Ponderanda namque est particula illa *enim;* est namque causalis, et non tantum limitans vel declarans verbum *prædefinire.* Duas ergo rationes notandas, pro his quæ dicenda sunt, affert Damascenus. Prior est de malis, quod Deus illa non præfiniat, quia vitium non vult admitti. Itaque in malis non utitur ratione fundata in libertate nostra, sed in objecti ipsius deformitate. Posterior est, quia etiam virtuti non affert vim, ubi non sumitur *vis* pro coactione, in eo rigore quo Scholastici ea voce utuntur, ut voluntario opponitur; sic enim, etiamsi Deus voluntatem nostram necessitaret, non eam cogeret. Sumit ergo *vim* pro necessitate, et hanc reddit causam ob quam Deus voluntatem nostram non prædeterminat. Sentit ergo Damascenus prædeterminationem inferre necessitatem repugnantem libertati; et inde concludit Deum non prædeterminare eos actus, qui in nostra sunt potestate. Et idem est sensus D. Thomæ, qui hanc necessitatem æquiparat necessitati na-

turæ, quia est necessitas simpliciter et æque repugnans libertati, ut clarius explicuit 3 cont. Gent., cap. 90, ubi etiam Gregorium Nissenum statim citandum eodem modo exposuit.

10. Gregorius igitur Nissenus, lib. 7 de Philosoph., c. 1, et lib. 8, cap. 4 et ult., hoc sensu ait, ea quæ sunt ex nobis non esse ex providentia, quod non potest aliter intelligi, nisi non esse ex voluntate Dei prædeterminante nos ad unum. Tribuitur etiam illud opus Nemesio, lib. de Nat. hom., ubi de hoc disputat, a cap. 39 usque ad 44, et habetur tom. 8 Bibl.

Atque eodem modo quo Damascenus et Nissenus loquitur Theodoretus, lib. 4 Divin. decr., cap. de Provid., ubi eodem sensu ait virtutes et vitia, seu liberas actiones, non esse ex providentia, scilicet, prædeterminante voluntates nostras. Hic enim est hujus locutionis sensus et modus apud Græcos, etiam Philosophos, ut constat ex Plotino, lib. 2 de Provid., cap. 5, et Marsil. Ficino, ibi, et Seneca, libro de Fato.

Origenes, lib. 2 Periarch., cap. 12, in eodem sensu ait nos non habere a Deo quod bonum vel malum velimus, scilicet a solo Deo, vel ex efficaci prædeterminatione ejus; non enim vel generalem concursum in naturalibus, vel speciale auxilium in supernaturalibus potuit excludere. Et sic etiam dixerat cap. 9, liberum arbitrium fuisse causam diversitatis inter rationales creaturas, non Dei voluntatem, prædeterminantem scilicet creatas voluntates, et ex lib. 3, cap. 1 et 3, multa in hujus confirmationem peti possunt.

Sic etiam necessario intelligendum est quod Justinus ait, quæst. 8 ad Orthod. : *Non igitur causa est Deus virtutis nostræ aut vitii, sed propositum nostrum et voluntas.* Quis enim credat ignorasse Justinum, Deum esse causam virtutis, consulendo, inspirando, juvando. Solum ergo negat esse causam, ad eam prorsus et efficaciter prædeterminando.

In eodem sensu plane accipienda sunt quæ tradit Chrysostomus, hom. 12 ad Hebr., in parte morali : *Omnia* (inquit) *Dei sunt, sed non ita ut nostrum lædatur arbitrium;* et infra : *Non antecedit nostras voluntates, ne nostrum lædatur arbitrium.* Ubi non excludit gratiam excitantem et inchoantem in nobis opera supernaturalia, ut lib. 3 ex aliis ejus locis videbimus; excludit ergo antecedentem prædeterminationem, quæ nostrum læderet arbitrium. Similia sumi possunt ex eodem, hom. 17 in Joan., et 42 ad populum.

Denique idem est sensus Dionysii, cap. 9 de Cœlest. Hierarch., scribentis : *Neque enim vita nobis data est, cui vis illata sit, aut imposita necessitas. Neque liberi arbitrii gratia divinitus indulta mortalibus, providentiæ divina luce et splendore obtunditur.* Similia fere habet lib. de Divin. nominibus, cap. 4, ad finem.

Hieronymus, epist. 146 ad Damasum, de Filio prodigo, ait hominem ita esse liberum, ut *vivat non ex imperio Dei, sed ex obsequio suo, id est, non ex necessitate, sed ex voluntate;* ubi notandum est verbum illud : *Non ex imperio;* non enim potest *imperium* pro lege sumi, nam constat hominem ita esse institutum, ut juxta legem Dei vivere debeat; significat ergo *imperium*, motionem Dei efficacem et physicam, quomodo dicimus manum moveri ex imperio voluntatis ; hoc ergo sensu negat Hieronymus nos esse ita institutos, ut vivamus ex imperio Dei ; et hoc est quod idem Hieronymus explicuit, *id est, non ex necessitate, sed ex voluntate.* Idem loquendi modus reperitur apud Evodium, citatum a Turriano, l. 4 contra Magdeburg., cap. 2 : *Nisi talibus monitis* (ait) *voluntas nostra, quæ libera est, præstet obsequium, ad periculum et gehennam, non imperio aliquo, sed sponte devolvitur.*

Augustinus.

11. *Exponitur Augustini testimonium.* — Augustinus sæpe docet omnem potestatem esse a Deo, non autem omnem voluntatem, ut patet de Spiritu et litt., c. 31 : *Legimus* (inquit) : *Non est potestas nisi a Deo; non autem legimus : Non est voluntas nisi a Deo, et recte non scriptum est, quia verum non est;* idem, 5 de Civit., cap. 9 et 10. Ex qua sententia colligimus imprimis, si non omnis voluntas est a Deo, aliquam voluntatem ab ipso non esse. Deinde inquirimus cur dicatur talem voluntatem non esse a Deo. An quia ad illam non concurrit ? Non equidem, quia cum reale esse habeat, non potest illud habere nisi a Deo. Dicetur fortasse ideo non esse a Deo, quia Deus illam voluntatem non compulit, nec præcipit, neque ad illam moraliter movet, ut constat in malis voluntatibus, in quibus Augustinus ponit exemplum. Sed imprimis, licet hoc sit in se verum, non tamen ad mentem Augustini, in dictis locis, præsertim de Civitate, ubi explicare intendit,

contra Ciceronem, præscientiam Dei non impedire liberam actionem voluntatis; quia, licet Deus illa præscientia videat connexionem omnium causarum, tamen in actionibus liberis causa earum est voluntas libera, quam item Deus videt et determinationem ejus; et ad hoc propositum, ait Deum esse auctorem omnium potestatum, nimirum sola sua efficacia et virtute; in hoc ergo sensu subdit non esse auctorem omnium voluntatum, scilicet, sola sua efficacia, determinando illas ex vi sui generalis concursus; et ita erit universalis propositio, quæ explicatur in malis actibus, quia in eis notior est, non quia in eis solis vera sit; alioquin revera non satisfieret difficultati propositæ. Et deinde, etiamsi admittatur ille sensus, ex illo a fortiori sequitur Deum voluntate sua non prædeterminare efficaciter nostras voluntates ad actiones malas; et hinc ulterius infertur non esse hoc necessarium ad generalem concursum primæ causæ, quod solum nunc intendimus; utraque vero illatio facta demonstrabitur late l. 2, cap. 2 et 6.

12. *Alia Augustini testimonia.*—Confirmat hoc egregie illa sententia Augustini, 7 de Civit., cap. 30: *Ita Deus administrat res quas condidit, ut eas motus suos agere sinat.* Nam hinc recte colligitur ad suavem ejus providentiam pertinuisse, causis indifferentibus concursum, etiam in actu primo indifferentem, offerre. Imo verbum, *sinat*, hoc ipsum apertissime declarat. Optimum item Augustini testimonium est, lib. 3 de Lib. arbit., cap. 18: *Si laboriosum est omnia mandare memoriæ, hoc brevissimum tene: Quæcumque ista causa est voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur.* Certe, si hæc universalis sententia vera est, et voluntas Dei ita nos prævenit, ut non possimus ei resistere, sine peccato, atque adeo sine libertate ei cedimus. Quod illud etiam confirmat libro 6 Genes. ad litter., capite 15, ubi idem Augustinus ait voluntatem Dei esse rerum necessitatem, scilicet, quantum ad ea quæ præveniente et omnino absoluta et efficaci voluntate disponit. Cui consonat quod scribit Anastasius Sin., libr. Quæst. in Script., tom. 6 Bibliothec., quæst. 59: *Si ergo* (inquit) *quod vult Deus, servat, quod autem non vult, perdit, neque qui servatur dignus est mercede, neque qui perditur supplicii.* Similia profert Arnob., Psalm. 50: *Negas libertatem arbitrii si dixeris: Deus si vult, bonus sum; si non vult, bonus non sum.* In idem redit quod ait Œcumen. ad Timoth. 2: *Si Deus vult, quare non fit quod vult?* et respondet: *Non fit, quia illi nolunt; nihil enim ex necessitate facit in nobis Deus;* ac si dicat: Ideo non fit, quia non absolute vult, sed conditionate, et dependenter a nostro consensu, ne nobis necessitatem imponat.

13. *Ex doctrina Augustini efficax elicitur argumentum.* — Præterea sumitur optimum argumentum ex Augustini doctrina, quia ille sæpe proponit quæstionem, cur ex duobus æque dispositis in actu primo, et æque invitatis ab eodem objecto, *alter ad illicite perfruendum movetur, alter in voluntate pudica stabilis permanet;* quæ sunt ipsius verba, 6 de Civit., c. 12; et tamen nunquam reddit rationem ex divinæ voluntatis prædeterminatione, quod esset facillimum, et omnino necessarium si verum esset; sed in ipsius liberi arbitrii intrinsecam facultatem id reducit, et ibi sistit. Imo, ut in fine libri tertii videbimus, non solum in actionibus moralibus et naturalibus, sed etiam in supernaturalibus eodem modo procedit, adjungendo semper adjuvantem gratiam bono usui libertatis in eo ordine, nunquam tamen reddit causam ex voluntate Dei physice prædeterminante.

Alia ex Patribus.

14. Alia Patrum testimonia in particulari referam, libro tertio, capite decimo et tertio decimo. Addi vero hic possunt nonnulla principia quæ sæpe Patres docent, ex quibus hæc veritas sumitur. Primum est illud supra positum, quod necessitas antecedens est necessitas simpliciter, et repugnans libertati. Quod, præter Anselmum et D. Thomam, supra citatos, fundamentum habet in Augustino, libro 5 de Civitate Dei, capite 9 et 10; et ex eodem, in libr. de Prædestinatione Dei, refertur a Gratiano 23, quæst. 4, § *Non ergo,* post cap. *Vasis iræ;* et illud amplectitur Bonav., in 1, dist. 40, artic. 2, quæst. 1, ut alios Scholasticos omittam, quos cap. seq. referam. Ex hoc ergo principio aperte refellitur omnis prædeterminatio physica, quæ sola efficacitate extrinseca fiat; nam illa plane infert necessitatem antecedentem, ut ex superioribus patet.

15. Secundum principium est in superiori fundatum, quod præscientia Dei ideo non tollit libertatem, quia non est suppositio antecedens, sed consequens, secundum ordinem rationis in nunc æternitatis; quod aliis verbis

dicunt multi ex Patribus, quia non ideo actus liberi arbitrii futurus est quia Deus præscivit illum futurum, sed e converso, ideo Deus præscivit, quia futurus est. Ita loquitur Hieronymus, dialog. 3 cont. Pelag., Jerem. 26, Ezech. 2 et 3; Chrysostomus, homil. 60 in Matth.; Bed., quæst. 13, ex variis; Origen., libr. 7, in cap. 8 ad Rom., et libr. 2 cont. Celsum, pag. 78; Damascen., dialog. cont. Manich.; Justin., quæst. 58. Optime Cyrill., lib. 9 in Joan., cap. 10, et sumitur ex Augustino, 5 de Civit., cap. 10. Et hos Patres imitati sunt Magist. sent., et fere cæteri Scholastici, in d. 38; Alex. Alens., 1 p., quæst. 32, memb. 3; Abulens., Josue 11, quæst. 76, circa medium, et Matth., decimo octavo, quæst. trigesima tertia, qui eodem modo ait præscientiam non tollere libertatem, quia subsequitur operationem, non præcedit.

16. *Qui Patres declarent sententiam futurorum cum libertate non pugnare.* — Rursus hoc ita declarant Patres, quia scientia futurorum, ut sic, id est, ut est simplex intuitio eorum quæ futura sunt, non est causa rerum, sed mera tantum notitia, quæ sententia nomine D. Thomæ habetur in opusc. de Præscient. et prædestin., cap. 4, his verbis: *Si præscientia Dei accipiatur pro simplici notitia futurorum, certum est quod ipsa non est causa rerum præscitarum, et ideo, licet præsciat res futuras, non tamen eis necessitatem imponit.* Quod aliis verbis dixit Leo Papa, serm. 16 de Pass.: *Non, præsciendo quod faciendum esset, egit ut fieret.* Hinc Augustinus, libr. 3 de Lib. arbitr., cap. 14, quem imitatur Beda, loco cit., Boet. item, lib. 5 de Consolat., pros. 4 et 6, hoc declarat exemplo nostræ scientiæ aut visus. Sicut enim, ex eo quod ego videam Petrum operantem, non immutatur modus quo ipse operatur, idemque foret si viderem nunc quidquid crastina die esset acturus, quia nihilominus ex se ipse acturus id esset, et non ex mea visione, unde non ideo facturus esset quia videretur a me, sed e converso ego viderem illum operantem, quia operaturus esset; ita igitur aiunt Patres prædicti accidere in divina præscientia, ut est simplex intuitio seu notitia; et hoc existimant necessarium ut libertatem non violet aut impediat; supponunt ergo nullum actum immanentem Dei, antecedentem omnino usum voluntatis nostræ, ita in illam influere, ut illam prorsus prædeterminet ad agendum; alioqui, si in voluntate divina hoc censerent possibile, non esset cur scientiæ repugnare existimarent.

17. *Quare aliquando affirment Patres ideo res fieri, quia Deus novit illas, non e converso.* — Neque obstat quod aliis in locis aiunt etiam Patres, res ideo esse futuras quia præsciuntur a Deo: Augustinus, lib. 6 de Trinit., cap. 10, et lib. 15, cap. 13; Gregorius, lib. 20 Moral., cap. 24, et D. Thomas, 1 part., q. 54, art. 8, ad 1, et art. 13, ad 1. Hoc (inquam) non obstat; primo quidem, quia hi Patres non dicunt res esse futuras quia Deus novit esse futuras; sed dicunt Deum efficere res futuras quia novit illas, et non, e converso, novisse illas quia illas fecit. Alterum ergo e duobus vel utrumque simul intendunt. Unum est, Deum non recipere cognitionem suam a rebus, quod est certissimum, et hoc maxime intendit Augustinus, ut legenti facile constabit. Unde quum alii Sancti dicunt, ideo Deum scire res esse futuras quia illæ futuræ sunt, non significant in rebus esse veram rationem causæ respectu scientiæ Dei, sed esse rationem objecti seu termini, quod in ratione objecti veri necessarium est ut videri possit. Aliud quod declarare intendunt, est Deum ex se habere perfectam scientiam earum rerum quæ in tempore futuræ sunt, per quam Deus est causa totius esse quod futurum est in talibus rebus; et per eamdem omnino in se manentem sine ullo reali augmento vel additione cognoscit res esse futuras; ideoque eadem scientia est causa futuræ actionis, licet non causet illam secundum quod intelligitur habere ad illam habitudinem simplicis et intuitivæ notitiæ rei præsentis in æternitate.

18. *Intentum roboratur ex responsione quam adhibent Patres quæstioni sæpe sæpius inculcatæ.* — Ultimo, potest hoc confirmari ex eo quod Patres, cum sæpe interrogent cur Deus permiserit hominem, Adamum (verbi gratia), ita operari, quem peccaturum præsciebat, respondent ita se gerere Deum cum homine, ne violet ejus libertatem, eique necessitatem inferat. Ita Chrysostomus, homil. 26 in Joan., dicens: *Non vi et necessitate quadam Deus bonos facere consuevit;* Tertullianus, lib. 2 cont. Marcion., cap. 6; Epiphan., hæresi 16; Anselm., in Elucidario, paulo post principium; Theophylact., in id Joan. 6: *Ad quem ibimus.* Hæc autem responsio Patrum nullius momenti esset, si, salva libertate, posset voluntas hominis ad bonum prædeterminari a Deo; ergo sentiunt plane Deum ablaturum fuisse libertatem homini, si ejus voluntatem sua efficaci præmotione et voluntate ad volendum bonum determinaret.

19. *Objectio.* — Dices argumentum hoc vel nimium probare, vel nihil; simili enim modo inferri posset non posse Deum præservare hominem a peccato ullo modo, salva ejus libertate, quod falsissimum est; ut non solum in Christo, sed etiam in Virgine Beatissima et aliis certum est. Sequela probatur, quia, si Deus permittit peccatum, ne voluntatem necessitet, ergo quoties non permittit, necessitat; alioqui, sicut nos dicimus posse Deum non permittere peccatum in aliquo, non necessitando illud, sed alio modo illi providendo, ita dicent alii posse idem facere Deum prædeterminando illum ad bonum. In omni ergo sententia est difficilis ratio illa Patrum, non vero urget contra prædeterminationem physicam.

20. *Dissolvitur.* — Respondetur esse valde diversam rationem; nam, si prædeterminatio illa per voluntatem Dei extrinsecam possibilis est, salva libertate, indifferens erat voluntas Adæ, verbi gratia, in eo momento quo peccavit, ut ad volendum vel nolendum prædeterminaretur a Deo; et ideo nulla ratio reddi potest cur Deus permiserit illum peccare, cum, servando eumdem modum determinandi libertatem ejus, æque debitum ac consentaneum ipsius naturæ, posset illum ad bonum determinare. Atque ita est ratio revera efficacissima; cur enim Deus peccare sineret hominem quem posset ad bonum determinare, præbendo proprium concursum et connaturalem, determinatum ad hunc potius actum quam ad illum, quod non ex homine, sed ex solo Deo pendebat, ut ostensum in superioribus est? Hoc ergo modo optime ex permissione peccati, colligunt Patres determinationem ad unam partem potius quam ad aliam, ab extrinseca Dei voluntate provenientem, non esse debitam humanæ voluntati; imo esse repugnantem libertati ejus, et involvere necessitatem simpliciter; et ideo non pertinere ad ordinariam providentiam Dei sic prædeterminare voluntatem, sed illam indifferentem relinquere. Contra hoc vero non obstat objectio facta; esto enim verum sit posse Deum præservare hominem a peccato, salva ejus libertate, tamen non semper posset id fieri per ordinariam et communem providentiam naturæ vel gratiæ, sed per dona et auxilia extraordinaria, quæ Deus non debet; nec expediebat ea semper et omnibus conferri. Et ideo prædicti Patres non excludunt hunc modum præservandi a peccato, neque illius mentionem faciunt, sed supponunt non esse debitum. Neque de illo quærunt cur non semper Deus hoc gratiæ beneficium conferat, sed de ipsa conditione naturæ, cur, videlicet, non tali modo condita est natura, ut determinata fuerit ad nunquam peccandum. Hoc ergo sensu ratio est optima, quæ, ex his quæ libro secundo dicemus, fiet evidentior.

Auctores scholasticos pro hac sententia afferam sequenti capite.

CAPUT XIV.

QUOMODO CONCURSUS CAUSÆ PRIMÆ AD ACTUS LIBEROS HUMANÆ VOLUNTATIS SINE PHYSICA PRÆDETERMINATIONE CONSISTAT.

1. *Ratio quæstionis movendæ. — Præcipuum oppositæ sententiæ fundamentum.* — Non satis est demonstrasse quæ incommoda ex hac prædeterminatione sequantur, nisi etiam ostendamus eam nulla ratione esse necessariam, ut et Deus, tanquam voluntatis humanæ et operum ejus auctor et causa prima, ad omnes ejus actus concurrat, et nostrum liberum arbitrium debitam subordinationem ad Deum habeat, ut ad primam causam quæ omnibus providet et universa gubernat; hoc autem nulla alia ratione melius fieri potest, quam proponendo et declarando modum alium, quo sine hac prædeterminatione possunt hæc omnia sufficientissime et exactissime intelligi; atque hoc pacto nostram sententiam omnino confirmabimus, et fundamento contrariæ sententiæ satisfaciemus. Quæ in eo potissimum nititur, quod causa prima non præbet suum concursum, nisi volendo; ejus autem volitio antecedit, et æternitate et causalitate, volitionem causæ secundæ; ergo prius Deus vult ut ego velim, quam ego reipsa velim; imo non possem ego velle, nisi prius Deus sua voluntate efficaci disposuisset ut ego velim; ergo necesse est ut per illam suam antecedentem voluntatem, quæ efficacissima est, voluntatem humanam prædeterminet. Declaratur amplius, quia vel Deus vult me velle aliquid, quia ego id sum voliturus, et Deus prænovit; vel e contrario homo vult, quia Deus voluit et disposuit eum velle. Primum dici non potest, quia est contra debitum ordinem et subordinationem, tum quia involvit repugnantiam, cum homo nihil velle possit sine voluntate divina; ergo necesse est dicere secundum; ergo præde-

terminatur voluntas humana ad volendum per illam voluntatem efficacem, qua Deus voluit et disposuit ut aliquid vellet.

2. Explicatur hoc amplius, quia, ut voluntas Dei concurrat cum nostra, debet conjungi cum illa in volendo eumdem actum seu actionem ; duæ autem voluntates non possunt conjungi vel convenire in eodem effectu, nisi vel una supponatur, et altera illi consentiat, supposita illius scientia ; vel altera moveat et trahat alteram, ut consentiat secum ; nam, si alterum horum non intercedat, non potest intelligi quomodo duæ voluntates in aliqua re volenda conveniant, nisi forte a casu et fortuito. At vero non potest voluntas divina consentire humanæ in volendo actu ejus, eo quod prævideat Deus humanam voluntatem habentem talem actum, seu hoc vel illud volentem ; quia non potest voluntas humana quidquam velle, nisi jam Deus etiam id velit ; unde illa præscientia Dei supponit necessario voluntatem Dei jam idem volentem ; ergo non potest voluntas divina consentire humanæ, ex præsuppositione et præcognitione voluntatis humanæ ; ergo necesse est ut fiat hæc consensio et conjunctio ex eo quod voluntas divina efficacitate sua trahit humanam, ut secum consentiat, idque velit quod ipsa vult eam velle ; quod est illam ad volendum determinare, quasi per extrinsecum imperium. Si ergo ostenderimus hoc neque necessarium esse, neque liberis causis proportionatum, ruet totum illius sententiæ fundamentum.

3. *Ab inconveniente demonstratur intentum.* — Possemus autem hoc imprimis a posteriori demonstrare, quia si hoc genus divinæ voluntatis prædeterminantis esset omnino necessarium, etiam in pravis voluntatibus interveniret, verumque esset dicere nos velle prava objecta, quia Deus vult nos ea velle, et quia efficaciter vult ut ea velimus ; hoc autem et impium esse et sanæ doctrinæ contrarium, omnibus recte sentientibus videtur. Sed hanc rationem, licet efficacissimam, nunc latius non expendamus, quia in secundo hujus operis libro diligenter id præstare curabimus.

4. *Quidquid Deus operatur, volens operatur. — Omnipotentia divina ratione differt a voluntate.*—Ut ergo a priori res ista declaretur, suppono Deum, quidquid operatur, sive solus, sive cum causa secunda operetur, voluntate sua operari ; omnia enim quæcumque voluit, fecit ; et non alia, nec alio modo, quia omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Unde Augustinus, in Enchir., cap. 102 et 103 : *Quidquid Deus operatur, volens operatur ;* et 26 cont. Faust., cap. 4, de Elia loquens, ait : *Hoc de illo factum est, quod Dei voluntas habet ; quod Dei autem voluntas non habet, scimus de aliquo fieri omnino non posse.* Hoc autem dupliciter a Theologis exponitur. Primo, quod ipsamet voluntas, sub propria ac præcisa ratione concepta, sit ipsamet efficacissima omnipotentia Dei, qua id exequitur quod vult. Secundo, quod omnipotentia, per quam Deus in res creatas influit, sit attributum ratione distinctum a voluntate, quod tamen nihil operatur, nisi præeunte intellectu ut dirigente, et voluntate ut applicante. Et quamvis ad præsens institutum non multum referat uno vel alio modo loqui, nos autem semper juxta posteriorem sententiam loquemur, tum quod aptior sit ad divinam operationem et providentiam explicandam ; tum quod sit conformior doctrinæ S. Thomæ, tum etiam quia Scriptura hoc modo declarat omnipotentiam Dei : *Quia subest ei, cum voluerit, posse*, Sapient. 12. Nam quia talis naturæ (ut D. Thomas 1 p., q. 19, art. 1, ad 4, q. 25, art. 1, ad 4, ait) id est, quia est ipsum esse per essentiam, per seipsum efficax est cujuslibet esse participati ; tamen, quia perfectissimum agens est, non nisi per intellectum et voluntatem operatur ; quia vero omnipotens est, virtutem habet qua, omne quod vult, prout vult exequitur.

5. *Quot modis Deus per voluntatem suam possit in actum creatæ voluntatis liberum influere .— Modus expectandi concursum Dei cum voluntate creata, qui eligitur, explicatur.* — Secundo, est observandum duobus modis posse intelligi divinam voluntatem velle influere in actum liberum humanæ voluntatis : primus est supra expositus, simpliciter et absolute volendo ut talis actus a tali voluntate, tali tempore et modo fiat ; voluntate, scilicet, quæ secundum rationem antecedat præscientiam absolutam talis effectus ut futuri, et sit ipsa efficax, ut potenter efficiat, aut per seipsam, aut (nostro more loquendi) applicando suam omnipotentiam ut efficaciter influat, et secum ferat ac determinet humanam voluntatem, ut simul in eumdem actum influat ; et hunc modum hactenus impugnavimus. Alius ergo modus quo hoc intelligi potest, hic est, Deum non absolute, sed quasi sub conditione, velle ut hic actus fiat a voluntate creata, si ipsa sese ad illum elicien-

dum determinaverit; et sub eadem conditione velle influere et concurrere in eumdem actum, expectando tamen (ut sic dicam) influxum creatæ voluntatis; non quia non posset ipse aliter illum actum efficere, sed quia vult sese nostræ voluntati ita accommodare, ut ejus non lædat libertatem. Ex vi autem hujus divinæ voluntatis, ita manet applicata divina omnipotentia ad influendum in actum humanæ voluntatis, ut, hac influente, absque nova Dei voluntate aut applicatione suæ potentiæ, Deus etiam influat quasi necessitate quadam orta ex ejus voluntate, quæ ad id quod vult et quomodo vult, efficax est et immobilis.

6. *Prædictus modus probatur omnino possibilis.* — Hunc igitur modum concurrendi primæ causæ esse possibilem, ex ipsa ejus declaratione videtur perspicuum; quæ enim repugnantia vel implicatio contradictionis in eo potest excogitari, nedum reperiri? Argumentor itaque in hunc modum : Divina voluntas est omnipotens ut faciat quod vult, et quomodo vult, potestque omne id velle in quo non est contradictio; ergo potest concurrere cum causis secundis prædicto modo a me exposito, cum in eo non sit contradictio. Confirmatur et declaratur exemplis, nam sol est, ex natura sua, illo generali modo veluti expositus ad concurrendum cum singulis causis secundis, quæ ab illo pendent, juxta uniuscujusque capacitatem ac modum; quid ergo mirum quod Deus sua voluntate possit efficacitatem seu potentiam suam prædicto modo veluti indifferenti ac generali applicare et offerre humanæ voluntati, ut sit paratus ad concurrendum cum illa ad actum quem ipsa effecerit? Item, unus homo potest hoc modo offerre auxilium suum ad omne id quod alter elegerit; sed quia homo imbecillis est, id facit multiplicando actus et mutationes, ac extrinsecus tantum juvando potius ad operis continuationem vel consummationem, quam ad primam inchoationem. Deus ergo, qui omnipotens est, potest illo modo concursum suum seu auxilium offerre, seclusis imperfectionibus. Nam, quia ejus voluntas est infinita et efficacissima, nullo novo actu indiget; sed, hoc ipso quod potentiam suam applicuit, perpetuo manet ad influendum proxime applicata; atque ita intime et convenienter, ut in ipsum operis initium influat, ita ut nec mente concipi aut præscindi possit aliquod momentum aut signum in quo actio procedat a voluntate creata et non a divina potentia. Est ergo absque ulla dubitatione possibilis Deo hic concurrendi modus.

7. *De facto prædicto modo Deum cum voluntate concurrere, ostenditur.*—Quod si possibilis est, dubitari non potest quin etiam sit aptissimus et accommodatissimus ad utramque libertatis partem in voluntate humana tuendam, scilicet, quoad specificationem et exercitium, seu quoad posse agere et posse non agere. Etenim, cum potestas liberæ voluntatis sit veluti superior et eminentior cæteris naturalibus agentibus, ut in suo usu non contrahatur, et ad unum tantum astringatur ex parte divini concursus, necesse est ut hic concursus cum eadem eminentia, abstractione et universalitate (ut sic dicam), tribuatur; nam, si ad alteram partem determinetur, ad illam erit voluntas necessario astricta, necessitate, videlicet, non ab ipsamet orta, sed omnino ab alio, quæ est necessitas simpliciter, et libertati repugnans, ut satis in superioribus demonstratum est; ergo Deus ita confert suum concursum voluntati liberæ, ut integrum ei sit eo uti vel non uti, et hunc vel illum actum omnino efficere. Est ergo hic modus concurrendi non solum aptissimus ad libertatis usum, sed neque ullus alius ad hunc finem videri potest accommodatus.

8. Quocirca, licet possit Deus alio modo cum nostra voluntate concurrere, illam sua voluntate physice prædeterminando, tamen ille concursus longe diversæ rationis esset ab eo, quo nunc ipsum concurrere declaravimus; et licet sufficeret voluntati nostræ ad agendum, non tamen ad agendum libere; quia jam ageret ab alio determinata ad unam partem, et impotens prorsus effecta ad alteram partem, ut satis ostensum est. Unde, quia in hoc involvitur contradictio, quod, scilicet, eadem potentia hic et nunc et respectu ejusdem actus agat determinata et non determinata, indifferens positis omnibus requisitis in actu primo, et determinata ab alio in actu primo, id est, non indifferens, nam hæc duo idem sunt, ideo non pertinet ad omnipotentiam Dei posse hoc modo concurrere cum potentia libera, scilicet, prædeterminando illam et ejus indifferentiam in ipso usu et exercitio conservando. Neque hoc esset fortiter et suaviter negotium liberi arbitrii disponere, sed esset potius fortissime illud ligare, et ne ad utrumlibet solutum maneat impedire, et vi potius quam suavitate illud ad consentiendum pertrahere. Quomodo autem possit Deus fortiter et suaviter, atque

adeo sine illo genere determinationis vel concursus, liberum arbitrium quo vult convertere, salva ejus libertate, postea declarabimus.

Modus assignatus Scripturæ ac Patribus consonat.

9. Non est autem ille concurrendi modus rationi solum, sed etiam modo loquendi sacræ Scripturæ, et Patrum consentaneus. Quid enim aliud Scriptura (Eccles. 15) significat, cum inquit : *Reliquit Deus hominem in manu consilii sui?* Certe, si illi obtulit concursum ad unum tantum actum determinatum, nullus relinquitur locus consilio ac deliberationi ; quia determinatio illa omne humanum consilium, non solum ut in tempore existens, sed etiam ut ab æterno prævisum, antecessit ; et post illam determinationem nullum est relictum medium nec potestas evitandi actum illum, nec alium faciendi. Fingamus, quæso, hominem scire se non habere paratum concursum Dei ad ambulandum, sed omnino decrevisse Deum illi non auxiliari ut ambulet ; numquid posset deambulando consulere, nisi esset amens ? Ergo, quod nunc homines de suis actionibus consulant, solum est quia putant se gaudere potestate indifferente, et in manu sua habere concursum Dei ad utramque partem ; tamen, si revera non habent, decipiuntur ; et existimatione tantum ac errore libere videntur agere, non tamen vere et reipsa. Cum autem Scriptura dicat (Eccles. 15) : *Reliquit illum in manu consilii sui,* non existimatione tantum, sed vere ita est, ut supra dicebamus ; ergo vere etiam habet homo in manu sua concursum Dei necessarium ad ea de quibus vere potest consultare. De quo etiam dicitur in aliis locis (Josue 14 ; Eccles. 15) : *Apposui tibi ignem et aquam, vitam et mortem ; elige. Tibi optio datur,* et similia. In quibus et aliis similibus locis, cum sermo sit de potestate proxima et morali, non sola facultas proximæ potentiæ, sed etiam indifferens concursus Dei ad intra, seu in actu primo propositus et oblatus, evidentissime ostenditur. Patres etiam eodem modo de libertatis usu loquuntur, unde idem plane sentiunt. Ad quod persuadendum sufficere existimo testimonia superiori sectione adducta, quibus lib. 3 addemus alia.

Scholasticorum testimoniis eadem veritas roboratur.

10. *Expenduntur accurate D. Thomæ testimonia aliquot.* — Nunc Scholasticorum Doctorum auctoritatem adjungere oportet, inter quos nullum hactenus reperi, qui divinum concursum cum libero arbitrio aliter declararit. Eorum igitur sententias breviter annotabo, ut constet etiam quam sit recepta et antiqua hæc doctrina. Divus ergo Thomas non ita distincte et in particulari ad hæc explicanda descendit, tamen imprimis nullibi affirmat Deum ex se, et sola sua efficaci voluntate ad unum actum determinasse eum concursum, quem erat exhibiturus voluntati humanæ, prædeterminando eam ad illum. Et quidem, si ipse sensisset Deum hoc modo prædeterminare sua voluntate efficaci hos omnes actus, docuisset aliquando cognoscere Deum hæc futura in hac prædeterminatione suæ voluntatis ; at hoc nunquam docuit, ut constat ex 1 part., quæst. 14, art. 13, ubi simpliciter ait cognitionem futurorum in causa esse conjecturalem. Unde, ut in Deo sit certa, revocat illam ad præsentiam æternitatis. Deinde plurimis in locis docet voluntatem sese determinare, et habere proximam et expeditam potestatem ad utramque partem ; quod non posset esse verum, nisi Deus offerret libero arbitrio concursum ex se indifferentem. Rursus 1. 2, quæst. 9, art. 6, ad 3, cum dixisset hominem per rationem determinare se ad volendum, addit, eos, qui per gratiam a Deo excitantur, specialiter moveri ab ipso ad unum determinate volendum. Quo loco expresse docet divus Thomas generalem concursum Dei, ut primæ causæ, non consistere in hoc quod voluntatem determinet ad unum, sed potius Deum ex se conferre concursum indifferentem in ordine ad objectum adæquatum voluntatis, quod est bonum ; nam quod D. Thomas de generali concursu loquatur, constat ex illis verbis : *Sine hac universali motione, homo non potest aliquid velle ;* sentit ergo hanc motionem seu concursum indifferenter offerri, quantum est ex parte Dei ; per rationem vero et libertatem determinari voluntatem cum illo generali concursu, ad aliquid determinate volendum. Imo, si attente illa verba ponderentur, non solum excludit D. Thomas prædeterminationem Dei efficacem, sed etiam omnem motionem præviam per specialem actionem distinctam a generali concursu ; excludit autem illam, non ut impossibilem, sed ut non per se et essentialiter necessariam ad concursum primæ causæ. Et ideo addidit exceptionem de his quos Deus movet per gratiam ; quæ exceptio intelligenda

est de omni gratuita motione et inspiratione, quam Deus conferre potest, non solum in supernaturalibus, sed etiam in moralibus et politicis, ut cap. 11 dicebamus. Hinc vero aperte sequitur Deum non ita movere omnes, nam exceptio (ut aiunt) firmat regulam; ergo multo magis sequitur non prædeterminare omnes, multo enim minus est movere ad unum determinate volendum, quam prædeterminare ad unum; nam qui alteri consilium præstat, cum movet ad unum determinate, non autem illum determinat ut illud omnino velit; et ita etiam illos, quos Deus per gratiam movet, non prædeterminat, ut latius infra, l. 3, dicam. In hoc loco aperte docet divus Thomas hujusmodi prædeterminationem non pertinere ad debitam subordinationem et dependentiam liberi arbitrii a prima causa, quod nunc tantum intendimus.

11. Et eamdem plane doctrinam repetit idem Doctor Sanctus 1. 2, q. 10, art. 4, dicens, Deum se accommodare naturis rerum, easque movere secundum earum conditionem; ideoque ita movere voluntatem nostram, ex se indifferentem, ut non ex necessitate illam ad unum determinet. Quo loco D. Thomas nullam exceptionem adhibuit, quia loquitur de tali motione, quæ omnino et ex necessitate inferat determinationem ad unum; clarum est autem hanc necessitatem non esse aliam, nisi quæ ex tali præmotione infertur; et hanc docet D. Thomas repugnare indifferentiæ libertatis. Quo modo etiam loquitur lib. 3 contr. Gent., cap. 90, ut cap. præced. diximus.

Præterea afferri potest quod ait, q. 5 de Verit., art. 5, ad 1, exponens Damascenum, actus liberos non esse per providentiam divinam ita determinatos ad unum, sicut ea quæ libertatem non habent; et similia habet q. 3 de Potent., art. 7, ad 13, ubi expresse dicit determinationem actus relinqui in potestate rationis et voluntatis. Et idem habet aliis locis citatis cap. præced., tractans loca Damasceni et Gregorii Nysseni. Rursus facit quod nunquam D. Thomas declaravit hanc prædeterminationem ex parte Dei, sed ubique ait non impedire Deum usum libertatis, quia sese unicuique rei accommodat juxta modum ipsius, ut videre licet in citatis locis, et 3 cont. Gent., cap. 73, et opusc. de Præsc. et prædest., cap. 4, si vere illi attribuitur. Alia attingemus libro sequenti, agendo de concursu ad actum peccati.

Solum potest objici quod 1 p., q. 25, art. 5, ad 1, dicit, fieri non posse ut Deus aliqua faciat quæ non præscivit, et præordinavit se facturum, quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi. Sed D. Thomas eo loco nihil aliud intendit, quam explicare subordinationem actionis divinæ ad extra ad voluntatem divinam, quia nihil potest efficere nisi per voluntatem se applicet ad agendum, et hanc vocavit præordinationem; ibi tamen non explicat qualis debeat esse illa præordinatio, an absoluta et prædeterminans omnino, vel solum sub conditione.

12. Bonaventura in 2, dist. 36, art. 1, quæst. 1, ad ult., satis expresse docet hanc sententiam; quia tamen in particulari agit de concursu Dei ad actum peccati, referam ejus verba sequenti libro, c. 3, et videri etiam potest 1, dist. 40, art. 2, quæst. 1.

Alex. Alensis, imprimis 1 part., q. 23, membr. 3, art. 4, ait causam superiorem non esse determinatam, et ideo non cogere inferiorem, et quæst. 24, memb. 5, generatim amplectitur doctrinam Anselmi, quod necessitas antecedens tollit libertatem. Deinde q. 26, memb. 4, art. 3, differentiam constituit inter modum quo Deus providet naturalia et libera, et providentiam circa libera dicit esse secundum concessionem, quia libero arbitrio concedit ut consentiat vel non consentiat, sive in bonum, sive in malum; et memb. 7, art. 2, ait Deum sua providentia non inferre necessitatem actibus liberis ad hoc quod sint; sed cum jam futura prævidet, ad hoc vel illud ordinat; et hoc confirmat ex doctrina Damasceni supra allegata. Et q. 40, memb. 4, ad 3, docet Deum velle actus liberos sine prædeterminatione eorum; quia sic vult illa, ut relinquat nostræ facultati et voluntati; et si fiat contrarium, non fit contra ejus voluntatem, sed præter voluntatem beneplaciti.

13. Capreolus in 1, dist. 38, quæst. 1, art. 1, ad 2 Scoti, contr. 4 conclus., primum ait, considerando virtutem causæ, causam primam prius agere; considerando autem supposita agentia, causam secundam esse immediatiorem effectui quam primam. Deinde subdit, dato quod causa prima, prius natura attingeret effectum, quam secunda, non tamen in aliquo signo priori ad signum in quo attingit secunda. Affertque D. Thomam, q. 5 de Verit. art. 9, ad 12, dicentem, effectum non sequi ex causa prima, nisi posita secunda; et ad 10, dicentem: *Actio primæ causæ quodammodo determinatur ad hunc effectum per causam secundam.* Et tandem sic concludit Capreolus: *Ex*

quibus patet quomodo non superfluit causa secunda, et quomodo in nullo priori instanti (scilicet naturæ, de hoc enim erat sermo) *causa prima facit effectum, quam secunda.* In tota hac doctrina intendit Capreolus, causam primam in re ipsa non habere aliam præmotionem in secundam, propter concomitantem concursum, in quo non est realis prioritas, et causalitatis, sed tantum ordinis seu subordinationis; qui ordo præcise sumptus non sufficit ad necessitatem effectus, si causa secunda est libera, etiamsi prima ponatur agere ex necessitate naturæ, de qua re ibi disserit. Et hoc sensu satisfacit argumento Scoti, et alio modo non poterat satisfacere. Quod etiam Cajetanus vidit, et ideo eodem modo processit, ut ex 1 p., q. 24, art. 13, et quæst. 19, art. 8, jam supra citavi. Imo et moderni Thomistæ hoc etiam viderunt; et ideo, ponentes præmotionem in causa secunda, jam consentiunt cum Scoto, quod si prima causa concurrens ageret ex necessitate naturæ, actus voluntatis esset necessarius simpliciter, in quo ab antiquioribus Thomistis discrepant. Fateantur ergo necesse est hos veteres Thomistas non agnovisse illam prædeterminationem.

14. Huic sententiæ favet etiam Capreolus in 2, dist. 1, quæst. 2, art. 3, ad argum. contr. 6 conclus., et dist. 25, quæst. 1, art. 3, ad 4 Scoti contr. 2 conclus.; infra vero, ad argumenta Henrici contra eamdem conclusionem, specialiter de primo actu voluntatis, sentit in illo intervenire præmotionem aliquam Dei imprimentis voluntati aliquid per modum actus primi. Sed ex hoc ipso colligimus eum sensisse, hoc non esse necessarium in cæteris actibus, et consequenter non esse ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam. Quam vero probabile illud sit in eo speciali actu, ad præsentem controversiam nihil refert. Expressius autem quam in aliis locis docuit nostram sententiam Capreolus in 2, dist. 28, q. 1, art. 3, ad 12 cont. 2 conclus., ubi ex Gregorio refert duos modos, quibus Deus adjuvat voluntatem nostram ad operandum. Unus est efficiendo cum illa actum ejus, immediate ipsum efficiendo in voluntate, ita tamen ut non ipse solus talem actum efficiat, sed voluntas etiam cum illo cooperans. Alter modus est, speciali aliqua motione applicando et præmovendo voluntatem, ut operetur. Priorem modum ait esse communem, quo concurrit Deus ad cujuslibet agentis effectum; posteriorem vero esse specialem, pertinereque ad auxilia gratiæ, quibus Deus libere movet voluntatem eamque adjuvat ut bene operetur; subdit vero postea Capreolus: *Hæc Gregorius, et concordat S. Thomas* 1. 2, *q.* 109, *fere singulis articulis.* Ergo, ex sententia Capreoli et mente D. Thomæ, generalis concursus primæ causæ solum requirit immediatum influxum in effectum et actionem causæ secundæ, adjuvando illam, et non aliam præviam motionem.

15. Ægidius, opusculo de Prædestinatione et præscientia, multa habet quibus nostram sententiam innuit, plura in locis supra citatis ex 2 sentent., dist. 1, et opusc. de Ente et essent.; quibus locis concursum Dei generalem modo a nobis exposito declarat.

Henricus, Quodlib. 9, quæst. 5, et Quodlib. 11, quæst. 6, et Quodlib. 12, quæst. 26, multa docet quibus hanc sententiam confirmat, quæ omitto, quia molestum esset omnia referre; in summa docet sæpe voluntatem determinare seipsam, et aliter non censet salvari propriam indifferentiæ libertatem.

Marsil., in 1, d. 40, art. 2, p. 1, concl. 4, in fine: *Sicut effectus*, ait, *dependens a causa libera ab ea libere dependet*, *sic disposuit Deus æternaliter, ad omne id quod illa voluntas elegerit, sive voluerit, se libere concursurum, præsciendo æternaliter ad quam partem voluntas inclinabitur.* Similiter in omnibus fere conclusionibus hoc ipsum inculcat; docet etiam necessitatem ex suppositione simpliciter antecedente repugnare libertati, ideoque futura libera non ideo esse futura quia præscita sunt a Deo, sed potius ideo esse præscita quia futura sunt, et in 3 part., art. supp. 4, eodem modo ait, *Deum disposuisse concurrere cum hominis voluntate ad omnem electionem ejus, in quamcumque partem flecti velit;* et hoc putat esse necessarium ad salvandam libertatem.

16. Gregorius, in 1, d. 38, q. 2, art. 2, opinionem Scoto attributam reprobat, quoniam existimat hujusmodi prædeterminationem physicam libertatis voluntati repugnare, et ideo, art. 3, ait scientiam futurorum supponere objective determinationem liberam voluntatis, atque adeo futura non ideo esse futura quia præscita, sed potius e converso. In 2 autem, d. 21, q. 1, art. 3, ad 12, videtur ponere applicationem præviam voluntatis. Tamen non loquitur de omnibus actibus, neque ex vi subordinationis causæ secundæ, seu ex vi concursus causæ primæ; imo aperte ibi dicit hunc concursum solum consistere in partiali coefficientia Dei, nec per se esse ne-

cessariam applicationem aliam prævïam in causa secunda; et ita declarat ipse concursum Dei ad actum malum, ut seq. lib., cap. 3, videbimus; loquitur ergo specialiter de actibus bonis, ad quos omnes putat esse necessarium auxilium gratiæ prævenientis, et per illud dicit applicari voluntatem, non tamen determinari nec necessitari, sed ita ut possit resistere. De qua re postea suo loco dicemus.

17. Gabriel, in 1, d. 45, et latius in 2, d. 1, q. 2, art. 2, concl. 4, et art. 3, dub. 1, et d. 37, art. 1, late defendit conclusionem a nobis declaratam, et negat causam primam determinare, aut necessario præmovere causam secundam, aut in aliquo signo agere sine secunda, sed agere tantum cum illa, *sed in causis liberis*, ait, *in earum esse potestate*, *quod causa prima efficiat necne*. Et ad libertatem dicit necessarium esse ut Deus offerat concursum illum indifferenti modo, scilicet, ut velit coefficere omnem actum, quem liberum arbitrium elegerit.

Adam, in 3, dist. 14, q. 2, dub. 1, et q. 3, dub. 1, hoc indicat; clarius dub. 2, q. 3, ubi ait, *non determinare Deum voluntatem suam simpliciter ad unum actum causæ liberæ*, *sed indifferenter ad omnem illum quem ipsa voluerit;* et dub. 3, refert hunc articulum Parisiensem : *Falsum est omnia esse præordinata a causa prima, quia sic omnia evenirent de necessitate ; quod est error.*

Andreas de Castronovo, in 1, dist. 22, per plures quæstiones hoc disputat, et expresse tenet nostram sententiam, præsertim quæst. 2., ad 2, ubi declarat Deum concurrere cum causis secundis per quoddam velle, quod vocat *generalis influentiæ*, quod non est absolutum simpliciter, sed secundum quid et conditionatum, et q. 5, in fine, optime dicit Deum, dum concurrit cum causa secunda, nullum effectum novum facere præter effectum ipsius causæ secundæ; sed ait interdum dare Deum auxilium aliquod speciale causæ secundæ, ut, animæ nostræ non ex necessaria influentia causæ primæ, sed ex aliqua speciali ratione. Habet tamen ibi aliquas conclusiones quæ videntur contradicere superiori doctrinæ; ut, causam primam agere prius quam secundam; et esse causam cur causa secunda agit, et non e contrario. Sed satis ibidem declarat, præsertim quæstion. 5, in fine, ea omnia non dici propter aliquam præviam actionem causæ primæ in secundam, sed solum quia causa prima dat secundæ virtutem agendi, et adjuvat illam; hæc vero pendet ab illa, et non e converso. Idem repetit d. 38, q. 1, et specialiter declarat in solut. ad 4, ad 6.

Almainus, tit. 1 Moralium, c. 1, citans Dionysium, ut conciliet influentiam Dei cum libertate, ait concursum Dei non esse ex antecedentibus actionem liberam, sed ex concomitantibus.

Hangestus, in Moralib., cap. 1, com. 2, notab. 1, ait concursum Dei actualem cum voluntate, esse tantum concomitantem; prius autem natura solum esse Deum paratum voluntati coagere, ideoque posse voluntatem non agere si velit; et c. 3, dicit agens liberum sine extrinseca determinatione posse seipsum ad actum, vel ad contrarium, vel ad neutrum determinare, et hoc esse ad libertatem necessarium.

Ocham etiam, in primo, eamdem habet doctrinam, ac eodem modo, quo Gabriel et Gregorius, illam declarat.

Dionysius Cisterciensis, in 2, dist. 25, art. 2, per totum, et præcipue conclus. 5, negat præmotionem divinam antecedentem, efficacem et prædeterminantem, quia non potest esse cum libertate; et quæst. 2, art. 2, in tertia parte articuli, ait causam primam et secundam, seu Deum, et voluntatem nostram, quoad actionem æque immediate influere, licet dicatur Deus immediatius influere; quia principalius et quodammodo intimius operatur.

Armachanus, toto fere l. 16 de quæst. Armen., hanc sententiam declarat; et præsertim cap. 5, 7 et 12; et 13 ait voluntatem creatam esse causam quod Deus absolute velit actum ejus, quod dictum videtur, vel quia est ratio ob quam voluntas conditionata transit in absolutam, vel quia, posito consensu voluntatis humanæ, sequitur voluntas approbationis in Deo, si actus bonus sit; et c. 15 declarat, ad efficaciam, et omnipotentiam Dei pertinere, ita velle aliquos effectus, ut et fieri possint, et impediri per voluntatem humanam; et ita, c. 16 et 18, expresse concludit illud velle divinum, quod est quasi fons generalis concursus primæ causæ, esse quasi conditionatum seu requirens concomitantiam causæ secundæ, quæ, si sit libera, potest illam adhibere vel cohibere, nec ad alterutrum determinatur per illam Dei voluntatem. Idem prosequitur cap. 19 et 21, et l. 17, c. 3 et seq., plura testimonia sacræ Scripturæ congerit, et ex hoc principio illa declarat.

Adrianus solet in contrarium referri in 4, quæst. de Pœnitentiæ sacramento, ad finem;

sed ibi non agit de generali concursu primæ causæ, sed de auxilio quod Deus dat vel negat quibusdam hominibus singulariter induratis; et dicit interdum negare Deum speciale auxilium, non vero generale gratiæ, quo converti possent, si totas vires exercerent; quod si fecissent ut revera possent, veniam obtinerent. Quæ doctrinæ nostræ non adversatur, sed potius illi favet; sentit enim concomitantem concursum positum esse in manu hominis, quod nos præcipue intendimus.

Conradus 1. 2, quæst. 10, art. 1, ad 3, cum dixisset Deum esse primum principium movens intellectum et voluntatem, subdit: *Sed dico quod intellectus et voluntas, virtute hujus principii, naturaliter et primo tendunt in bonum et verum commune; sed ad particulare bonum voluntas seipsam determinat per consilium rationis. Ita quod illud exterius principium est causa universalis omnis interioris motus, non tamen adimit voluntati libertatem determinandi se ad hoc vel illud bonum.*

Soto, primo de Natura et gratia, cap. 16, aperte favet huic sententiæ; nam loquens de supernaturalibus actibus, duo dici valde notanda : unum est, motionem Dei, qua posita, voluntas nostra necessario movetur in sensu composito, non esse aliud a concursu Dei, quem tamen ibi dicit esse prius natura vel comparatione ad effectum, et non ad concausam, scilicet, liberum arbitrium; vel modo quo Cajetanus id explicuit, et ante eum Capreolus, de prioritate independentiæ, et in subsistendi consequentia, ut supra declaratum est. Aliud est, Deum non concurrere cum voluntate libera per suæ voluntatis actum omnino absolutum, *et per voluntatem* (inquit) *beneplaciti, cui non potest resisti*, sed voluntate quadam, cui resisti potest. Sic igitur ait: *Quidquid Deus vult voluntate absoluta, et quæ dicitur beneplaciti, fit juxta illud : Voluntati ejus quis resistet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri, nisi salva humana natura et libera voluntate, quæ idcirco resistere Deo potest.* Notetur distinctio ; nam cum hanc posteriorem voluntatem a priori distinguit, et priorem vocat absolutam, cui resisti non potest, hanc posteriorem plane vult esse conditionatam, et conditionem explicuit illis verbis : *Nisi salva libera voluntate*, quod nos aliis verbis diximus : Voluntate cooperante libera, et non alias. Rursus notetur non loqui de voluntate qua possumus operari, sed qua Deus concurrit; nam, licet priora verba sufficerent, tamen darent locum inutilibus distinctionibus et evasionibus; in verbis tamen quæ posuit, nullus tergiversationi locus relinquitur. Denique, notetur quod verbum resistendi facit plane sensum compositum. Unde docet eamdem voluntatem quæ sufficit ut Deus nobiscum operetur, posse frustrari effectu ex nostra libertate; quod est concursum dari indifferentem, prout declaravimus.

Vega etiam huic sententiæ favet, lib. 6 in Tridentin., c. 6, dum ait concursum Dei generalem esse immediate in potestate nostra, etiam quando non operamur; hoc enim esset impossibile si ulla prædeterminatio necessaria esset, quia, ut ostendimus, illa prædeterminatio non est in potestate nostra. Unde ibidem sentit repugnare libertati, aliquid esse necessarium ad operandum, quod vel homo jam non habeat, vel non sit in hominis potestate. Quare quod idem Vega, eodem libro, cap. 4, ait, effectum causæ secundæ principalius ac prius esse a prima, quia causa prima movet secundam ad agendum, et facit suo influxu et applicatione ut illa operetur; hæc (inquam) intelligenda sunt, sicut alia similia in aliis auctoribus declaravimus, quia alias sibi esset contrarius.

Corduba, libro primo Quæstionum Theologicarum, quæst. 55, dub. 8, tractando opinionem 3, quæ est Scoti, infra ait voluntatem nostram determinare divinam , prius natura quam ipsa se determinet ad volendum et concurrendum cum nostra voluntate ad productionem talis actus; et dub. 10, post varias solutiones, approbat sententiam Gregorii et aliorum supra relatam, quamvis in ejus explicatione nonnulla dicat quæ nobis non probantur; et præsertim quod concursus vel determinatio nostræ voluntatis sit prior natura quam concursus Dei, et in priori quodam signo modificetur voluntas Dei a nostra, et in alio posteriore signo voluntas Dei velit determinate concurrere cum nostra voluntate ad actum determinatum. Sed, cum hæc ad causam, de qua agimus, necessaria non sint, eorum impugnatio ad præsens institutum non attinet. Nobis satis est hunc etiam auctorem necessarium existimasse , ad salvandam libertatem nostram, ut concursus Dei offeratur indifferens, et non determinetur ad unum sine voluntate nostra.

CAPUT XV.

SOLVUNTUR OBJECTIONES ALIQUOT CONTRA SUPERIOREM DOCTRINAM.

1. Ad duo capita videntur reduci omnia quæ contra sententiam a nobis expositam objici possunt. Unum est ex parte divini concursus; aliud ex parte divinæ providentiæ. De hoc posteriori dicemus capite sequente; hic vero primum est expediendum.

Objectio prima. — Videri ergo potest modus divini concursus a nobis declaratus nonnullas imperfectiones includere. Primo, quia videmur Deo attribuere concursum quemdam per confusam et generalem applicationem suæ voluntatis vel potentiæ ad concurrendum cum voluntate creata; hic autem modus applicandi se ad operandum imperfectus valde videtur.

Secunda. — Secundo, quia hinc fieri apparet Deum, cæco et veluti ignoranti modo, influere in actum voluntatis, et quasi in incertum tendere, nimirum, in id quod creata voluntas elegerit, quod Deus nescit quid vel quale futurum sit, nisi prius ad illud concurrat, saltem secundum antecessionem rationis. Nam, licet Deus, propter æternitatem suam, cui omnia sunt præsentia, videat ab æterno quid eventurum sit ex suo concursu cum voluntate creata, tamen in ipsa æternitate prius concurrit, quam videat ad quid concurrat; quod valde absurdum est.

Tertia. — Tertio, quia hinc etiam sequitur causam secundam determinare primam ad operandum et influendum in hunc actum, potius quam in alium, quod est absurdum. Sequela patet ex dictis, quia si causa prima indifferenter applicat suum concursum, ergo ipsa non se determinat ad hunc effectum determinatum; ergo determinatur a causa secunda. Hoc autem esse absurdum patet, quia potius ad causam primam spectat determinare secundam; nam causa, quæ aliam determinat, ea ratione videtur esse illi superior, et habere quamdam vim in illam. Adde etiam, quod supra dixi, causam primam determinare secundam ad individuum actum, seu effectum singularem; ergo non fit e contrario.

Quarta. — Quarto, quia ex dictis sequitur Deum, ut causam primam, influere in operationem voluntatis per modum agentis naturalis expositi ad operandum juxta passi capacitatem, seu juxta causæ secundæ indigentiam. Unde etiam consequenter fit influere per actionem transeuntem in effectum causæ secundæ; at hæc omnia videntur esse imperfecta, nam ille modus agendi, quasi per naturalem emanationem et actionem externam, est inferioris ordinis; præsertim quia actio transiens addit aliquam perfectionem agenti, cum sit quædam extensio et actuatio virtutis ejus; repugnat ergo Deo talis actio et nova perfectio.

2. *Ordo cogitationum quas in Deo noster intellectus præscindit.* — Sed hæc omnia tam facile dissolventur, ut eorum responsio ad confirmandam doctrinam traditam plurimum valere possit. Advertendum est ergo divinam providentiam (ut more nostro loquamur) partim voluntatis, partim intellectus actibus constare. Antecedit enim divina cognitio, quæ repræsentat Deo et omnia quæ ab ipso fieri possunt, et omnia media, et causas per quas fieri possunt. Unde etiam repræsentat quidquid per causas secundas, et voluntates creatas cum hoc vel illo auxilio et concursu fieri potest. Quæ cognitio scientia simplicis intelligentiæ a Theologis dicitur. Sed quod mirabilius est, non solum cognoscit Deus, hac infinita et anteriori scientia, quid omnes voluntates possint facere, sed etiam quid facient, si cum hoc auxilio vel occasione ad hoc vel illud volendum procreentur. Et hæc scientia vocari solet conditionalium contingentium, et a nonnullis appellatur scientia media, inter simplicem intelligentiam et scientiam visionis. De qua propter ejus difficultatem, et quia ab antiquis Scholasticis non videtur tam aperte tradita, moderni Theologi nonnulli subdubitant; alii etiam negare audent, quod repugnantiam involvere videatur. Ego autem existimo, juxta doctrinam antiquorum Patrum, clarissimis Scripturarum testimoniis munitam esse, nec posse in dubium revocari quin Deus hanc scientiam eminentissime habeat. Censeo præterea hanc scientiam esse summe necessariam Deo, ut perfectam Deoque dignam effectuum omnium futurorum providentiam et gubernationem habere possit; ac denique, quamvis a nobis hujus scientiæ divinæ modus satis comprehendi non possit (quod in rebus divinis, ut summa veneratione suspiciantur et credantur, expectandum non est), non deest tamen, ut opinor, probabilis modus quo possit noster intellectus ad hanc veritatem sibi persuadendam manu duci; tum solvendo difficultates circa

hoc scientiæ genus occurrentes; tum ex aliis mysteriis fidei, aliisque conjecturis hanc veritatem confirmando. De qua scientia, quoniam fundamentum est multarum rerum, quæ in hoc opere a nobis tanguntur, et quoniam ab aliis scriptoribus non est tam exacte disputata, proprium edemus opus, in quo scientiam hanc in Deo reperiri ostendemus, modumque illius declarare conabimur. Hac ergo supposita scientia in Deo, accedit divina voluntas, quæ res singulas in suos fines destinat, et media eligit, quæ sunt naturis rerum consentanea, vel quæ sibi placent. Quorum mediorum ratio in intellectu divino existit, et, ad opus per voluntatem applicata, providentia dici solet, quamvis alii ipsi voluntati hoc nomen tribuant, ex Damasceno, libr. 2, c. 9, quod parum refert. Quæ autem sic Deus ab æterno ordinavit, postea in tempore per omnipotentiam suam exequitur, quæ executio creationem, conservationem et gubernationem complectitur. Atque hæc omnia constant ex divo Thoma, prima parte, quæst. 22, 23, 24 et 105.

Ostenditur quo pacto Deus distinctissime ad particularem actum concurrat, quo fit satis primæ objectioni.

3. His positis, ad primam difficultatem, negamus Deum confuso aliquo modo aut imperfecto concursum suum offerre voluntati creatæ, eo quod non ad unum tantum actum, sed indifferenter ad plures illum offerat. Deus enim, distinctissime prævidens omnes hos actus in specie et in individuo, quos hæc voluntas humana in hoc momento cum hoc objecto aliisque circumstantiis efficere potest, distincte ac definite vult ad hunc et illum, et sic de cæteris, præbere concursum, seu offerre quantum in ipso est, atque ita facile tollitur omnis confusio; tamen, quia Deus etiam prævidet quem actum illa voluntas effectura sit, si, his omnibus conditionibus seu circumstantiis concurrentibus, Deus ipse suum concursum offerat, ideo Deus determinate ac definite etiam vult cum illa concurrere ad talem actum in particulari et in individuo. Ita tamen ut ex vi hujus actus voluntatis suæ, non prædeterminet creatam voluntatem ad talem actum, nec illum absolute velit, sed cum dependentia ejusdem actus a proxima causa seu voluntate creata; et includendo in se implicitam conditionem : Si ipsa consentire voluerit. Rursus, quamvis Deus præsciat eadem scientia conditionali hanc voluntatem creatam, sic explicatam ad agendum, non effecturam alios actus, præter illum unum quem Deus, ut diximus, præcognovit, etiamsi alios efficere posset, nihilominus Deus simili actu voluntatis suæ offert illi sufficientem concursum ad alios actus; quia, non obstante illa præscientia, ita providet Deus causis secundis et liberis, ut revera possint suos effectus producere, nec per Deum stet quominus illos efficiant. Sic enim etiam in ordine gratiæ confert sufficientia auxilia his quos scit non esse illis bene usuros. Alioqui, si Deus propter illam præscientiam suum auxilium ad concursum denegaret, aut, quod idem est, illum non offerret, hoc ipso tolleret potentiam proximam, atque adeo libertatem ad alia; et consequenter non posset imputari homini si id non faceret; quia Deus non imputat homini quæ faceret, si hoc vel illud ei occurreret, quando sua providentia impedit, ut homo in tali occasione non constituatur, ne hoc vel illud faciat, juxta illud Sap. 4 : *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus;* et Matth. 24 : *Si non fuissent breviati dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi.* Sicut ergo in his eventibus, quando Deus prævenit occasiones ne occurrant, non imputatur homini id quod facturus esset, quia id reipsa non facit, ita, si Deus, prævidens quid homo facturus sit et non facturus, suum concursum præbet ad unum, et non ad aliud, non imputabitur homini si illud non faciat ad quod non habet paratum concursum, etiamsi non esset illud facturus quamvis haberet concursum; quia jam re ipsa et de facto non fuit potens, nec libere omisit. Ut ergo utraque libertas, ad exercitium scilicet et specificationem, integra maneat, offert Deus concursum suum indifferentem, etiam ad ea quæ scit non esse futura. Offerre autem indifferenter non est offerre confuse, sed offerre ad multa, clare tamen et distincte proposita.

4. *Ad secundam difficultatem respondetur.* — Atque ita expedita est non solum prima, sed etiam secunda difficultas; non enim ignoranti aut cæco modo Deus influit cum voluntate, sed clarissimis oculis prævidens quid ipsa factura sit, et volens, ad illud efficiendum, potentiam suam et voluntatem applicare. Unde etiam in æternitate non prius concurrit Deus, seu potius non prius applicat suam potentiam ad concurrendum, quam prævideat quid ex illo concursu et applica-

tione in tempore eventurum sit; quia totum hoc præsupponitur innotescere ipsi per dictam scientiam conditionatam. Quod si sit sermo de præscientia absoluta futurorum eventuum, quæ appellari solet scientia visionis, sic nullum est inconveniens hanc præscientiam secundum rationis ordinem sequi voluntatem, non antecedere; imo id docent omnes Theologi, et illi etiam cum quibus nunc disputamus. Imo, qui negant esse in Deo prædictam conditionalem scientiam, consequenter aiunt Deum non aliter præscire effectum liberum futurum, quam præsciendo se concursurum ad illum; itaque non ideo concurrit, quia præscit futurum; sed potius quia ipse concursurus est, ideo præscit effectum esse futurum. Quomodo loquitur præcipue Scotus locis supra citatis, capite 5. Et, nisi aliunde constaret nobis esse in Deo prædictam conditionalem scientiam, nullum absurdum vel inconveniens esset in illa scientia; quia ad perfectionem divinæ actionis non est necesse, ut scientia visionis præeat secundum rationis ordinem; sed satis est quod antecedat scientia simplicis intelligentiæ, applicata per voluntatem; et quod scientia visionis ex æternitate comitetur actionem. Posita tamen illa scientia conditionata, quæ verissime Deo attribuitur, facilius et exactius hæc omnia explicantur a nobis, ut visum est.

Deus libere se determinat ad intra ad concurrendum cum nostra voluntate.

5. *Tertia objectionis solutio.* — Ad tertium de causæ primæ determinatione, dicendum est determinationem hanc duo posse significare : unum est applicatio illa qua Deus suam omnipotentiam applicuit et ordinavit ad adjuvandam causam secundam, et concurrendum cum illa; nam recte intelligitur a nobis hanc applicationem fieri per quamdam liberam determinationem divinæ voluntatis, quæ posset suum concursum non dare causæ secundæ, et libere se determinavit ad illum dandum vel offerendum in particulari, prævidens ubi et quomodo habiturus est effectum. Determinationis vero hoc modo sumptæ, quæ potest dici determinatio ad intra, non est causa ipsa voluntas humana. Imo, cum hæc determinatio in ipsa sit voluntate divina, nullam habet causam propriam, sed ipsamet voluntas divina, seipsa suaque libertate, ita se formaliter determinat. Ex parte autem objecti vel humanæ voluntatis, reddi potest nonnulla ratio hujus determinationis, nimirum, quia ex natura sua postulat hunc operandi modum, et in eo habet essentialem dependentiam a suo auctore. Unde, hoc ipso quod ab eo creatur, postulat hunc modum concursus, eaque ratione Deus decrevit sic illam juvare, ejusque proprium operandi modum minime immutare.

Quo sensu actio creata egrediens a Deo dicatur determinari a voluntate nostra. — Aliud vero est in hac determinatione, quod potest dici determinatio ad extra, videlicet, determinata actio creata egrediens a divina voluntate et potentia, cooperante cum humana voluntate. Et hoc modo verissimum est actionem illam accipere determinationem suam a proxima causa, seu voluntate humana; non quod ab hac sola talis determinatio effective procedat, nam illa determinatio nihil aliud est quam exercitium talis actionis in tali specie, et hoc totum necesse est a Deo fieri, sine quo nihil fieri potest; sed quod humana voluntas sit propria et proxima ratio illius determinationis. Divina enim potentia indifferenter applicata est, et ex vi suæ efficaciæ, et illius voluntatis, per quam est ad concurrendum applicata, æque posse ad hunc vel illum actum influere, vel etiam ad nullum, si voluntas creata non influeret. Proxima vero causa, seu voluntas humana suo influxu determinat actionem ad hanc speciem, ad hoc tempus, etc., quod nullam in Deo arguit imperfectionem, sed potius perfectionem maximam; tum quia hic modus determinationis non est per aliquam vim seu actionem circa ipsam causam primam, sed solum per cooperationem cum illa, ad hanc actionem potius quam ad aliam; tum etiam quia hoc ipsum non est propter indigentiam causæ primæ; posset enim ipsa, si vellet, prædeterminare causam ad effectum, nisi vellet libere fieri ab homine; sicut etiam posset se sola producere, nisi vellet vitaliter fieri ab homine. Neque est quia causa secunda possit necessitatem inferre primæ, ut ad talem effectum concurrat, sed est solum ex voluntate ipsius primæ causæ, quæ, ut jura libertatis humanæ integra conservet, hunc modum concurrendi et operandi statuit, et voluit ad eam actionem cooperari, ad quam humana voluntas influeret, et non ad aliam, et quando illa vellet, et non antea. Loquor autem de actione quoad exercitium ejus, et quoad specificam determinationem; quomodo enim cum hoc stet, determinationem quoad individuum actum esse ex Deo, jam supra dictum est.

6. *Objectio.* — *Dissolvitur.* — Dices: in eo momento in quo eadem actio fit a voluntate humana et divina, utraque voluntas, prius natura quam in actum influat, est indifferens ad influendum et non influendum, et ad influendum in hunc actum et in actum alium; quando vero in secundo signo naturæ utraque influit in actum, utraque etiam est formaliter determinata quoad actionem; cur ergo potius attribuitur determinatio causæ secundæ, quam primæ? Respondetur quoad efficientiam utrique posse attribui, et neutri sine alia, ut dictum est; quia neque causa secunda potest quidquam agere sine influxu primæ, neque causa prima in tali modo agendi, qui sit liber causæ secundæ, potest efficere determinationem ejus sine illa. At vero quodam speciali modo attribuitur hæc determinatio causæ secundæ, ejusque libertati, tanquam proximæ radici illius, quia ex illius libertate dependet talis determinatio; Deus enim, in illo instanti in quo influit ut causa prima, prius natura intelligitur habere quamdam determinationem a sua voluntate ortam, qua expositus est ad concurrendum in hunc vel illum actum, ut dixi; et solum est indifferens universali quadam et absoluta indifferentia; determinatus tamen quasi sub conditione ad cooperandum creaturæ, ita ut, si hæc adjungatur, necessario ipse influat; quæ licet in illo non sit nisi necessitas immutabilitatis, et ex suppositione suæ liberæ voluntatis, tamen, illa supposita, et adjuncta cooperatione causæ secundæ, procedit actio a Deo tanquam a causa determinata, non minus quam si ex necessitate naturæ esset determinatus ad sic concurrendum; et si causa secunda non influit, eadem necessitate nec Deus influit, et ideo determinatio actionis non potest illi specialiter attribui. At vero proxima seu creata voluntas in illo priori naturæ est omnino indeterminata, et nullam habet necessitatem influendi, neque simpliciter, neque ex suppositione alterius actus sui ipsius, sed ex sola sua indifferentia libertatis actum inchoat, quando et qualem vult; et ideo in eam tanquam in radicem proximam hæc determinatio revocatur, quamvis eam non efficiat sine concursu primæ causæ, nec simpliciter, neque in aliquo signo naturæ, vel etiam rationis, ut sæpe dictum est.

Improprie dicitur causa secunda influere in genere causæ materialis prius quam prima.

7. Ex quibus obiter intelligitur quænam harum causarum dicenda sit prius natura influere in talem actum seu determinationem; frequenter enim dici solet causa prima prius natura influere in genere efficientis, causam vero secundam antecedere in genere causæ materialis, quia, ut dixi, in hoc genere actionis seu concursus non consideratur causa prima ut influens aliquid in secundam, quod ab illa, ut a materia circa quam actio versatur, determinationem recipiat; sed solum considerari debet ut influens cum illa ad eamdem actionem, in quo genere causa secunda est minus principalis et subordinata primæ, et ex sua imperfectione et indigentia postulans ejus adjutorium; et quoad hoc dici potest secundum imitationem vel imperfectionem causa secunda se habere ad modum materialis. Proprie ergo concurrit causa secunda ut concausa efficiens inferioris generis; prima vero concurrit cum secunda ut superior et adjuvans illam. Deinde, quod attinet ad ordinem prioris et posterioris, si prioritas naturæ sumatur proprie secundum causalitatem, hoc modo neutra harum causarum prius quam alia influit; quia neutra influit in aliam, sed utraque in effectum, vel actionem, et neutra applicat aliam, aut facit illam facere ex vi hujus concursus.

Causa prima non antecedit secundam prioritate causalitatis, sed aliis rationibus. — Aliis vero rationibus potest causa prima antecedere in causando, quatenus dat et conservat esse causæ secundæ, et quatenus omnes alias conditiones, vel applicationes, aut motiones quæ ad illam actionem antecedunt, efficit. Sumendo autem prioritatem naturæ sub aliis rationibus, sic dicitur causa prima simpliciter prius natura antecedere, quia et præstantiorem adhibet concursum, et ex suo genere independens est magisque necessaria causa. Unde non convertitur subsistendi consequentia cum causa secunda; quia, si hæc agit, illam etiam agere necesse est; non tamen e converso, in communi loquendo, licet in tali modo actionis neutra possit sine alia agere. Causa vero secunda, licet simpliciter sit hoc modo posterior natura, tamen, quantum ad determinationem actionis, est quodammodo prima radix; et hoc significare voluerunt, qui eam in genere causæ materialis prius natura concurrere dixerunt.

8. *Solvitur quarta objectio.*—Ad quartum, verissimum est Deum, supposito decreto suæ voluntatis, ex quadam necessitate agere, non minus quam si ex natura sua et absque præ-

via voluntate sua esset expositus ad sic influendum. Sicuti ex supposita voluntate, qua ab æterno voluit Deus mundum creare tali tempore, sine nova voluntate ex necessitate quadam postea mundus prodiit a Deo, quod respectu divinæ voluntatis solum est necessitas immutabilitatis, respectu vero potentiæ operativæ ad extra est quædam necessitas simpliciter, quia simpliciter necessarium est Deum, per suam potentiam facere quod per voluntatem decrevit facere; ita ergo se habet quantum ad influxum in actionem voluntatis humanæ, supposito suæ voluntatis decreto, quo voluit suum concursum illi offerre. Quod vero de actione transeunte in illo argumento tangitur, parvi momenti est; sive enim actionem creaturæ quis vocet actionem Dei, sive effectum appellet, negari non potest quin Deus in illam actionem influat immediate, non solum dando effectui esse quod habet terminus, sed etiam illud esse quod habet actio, ut actio est, etiamsi in re aliquo modo distinguatur a termino; et hoc nobis satis est, quidquid sit de illo modo loquendi, in quo nihil est absurdi, si dicamus ipsammet actionem creaturæ esse etiam actionem Dei; quia actio nihil est aliud quam res ut prodit ab agente, seu dependentia effectus ab agente: et hanc rationem habet actio illa, etiam respectu Dei, neque est ulla imperfectio quod Deus habeat in effectibus actiones transeuntes, quia nec tales actiones prodeunt a Deo ex necessitate, quod esset imperfectio, sed media ejus voluntate; nec addunt Deo aliquam perfectionem, sed in effectibus ponunt perfectionem, quam eminentiori modo supponunt in Deo.

CAPUT XVI.

SOLVITUR ALIA OBJECTIO, ET DECLARATUR AN LIBERI ACTUS POSSINT A DEO PRÆDEFINIRI.

1. *Proponitur objectio.*—Superest solvenda præcipua objectio, quæ adversus doctrinam a nobis traditam fieri solet, quod, videlicet, ex ea sequi videatur Deum non habere perfectam providentiam nostrorum actuum liberorum, nec illos prædefinire absoluto et efficaci decreto suæ voluntatis, priusquam videat illos fieri a nostra voluntate cum suo generali concursu. Sequela est clara, tum quia si illos prædefiniret illo suo decreto, efficaciter ac determinate moveret voluntatem nostram ad efficiendum actum prædefinitum; quia decretum illud, cum sit absolutum et efficax, necessario debet habere effectum, quem tamen habere non potest, nisi efficaciter applicando nostram voluntatem ad actum prædefinitum, quod nos negamus; tum etiam quia, si admittatur prædefinitio, vel contra illam procedunt omnes rationes, quas contra prædeterminationem physicam formavimus; vel, si hic non sunt efficaces, nec sententiam a nobis propositam satis confirmabunt; maxime cum prædeterminatio et prædefinitio idem esse videantur. At vero negare prædefinitionem horum actuum, videtur esse omnino alienum a modo loquendi Scripturæ, et perfectione divinæ providentiæ; sic enim multa veluti casu evenirent respectu Dei, et non quia essent ab illo præordinata et provisa, quod fidei plane repugnat.

Hæc objectio tangit difficultatem, quæ esse solet præcipua in hac materia, scilicet, quo modo Deus possit actus liberos prædefinire, si illos non prædeterminat, aut quo modo possit eorum perfectam providentiam habere, si illos non prædefinit. Sed, quoniam in hoc non est eadem ratio de omnibus actibus liberis humanæ voluntatis, aliter enim de bonis, aliter vero de malis, item aliter de naturalibus, aliter vero de supernaturalibus sentiendum est, ideo non potest hæc res hoc loco, ubi in communi tantum loquimur, exacte ac complete tractari; solum ergo hic præmittam quædam generalia principia; in lib. autem 2 et 3, in singulis actuum generibus, quid de eorum prædefinitione sentiendum sit, dicam.

2. *Quid nomine prædefinitionis intelligendum.* — Appellatur ergo prædefinitio, quoddam æternum decretum divinæ voluntatis, quo absolute statuit ut aliquid fiat in tempore; verbi gratia, ut voluntas Petri tali tempore et loco actum contritionis eliciat. Quod decretum intelligi potest, velut subsequens scientiam visionis, qua Deus scivit Petrum habiturum illum actum contritionis; et hoc decretum, sub hac ratione, non vocatur prædefinitio, prout nunc loquitur. Nam, licet considerando antecessionem æternitatis ad tempus, posset ita appellari, sicut cognitio talis effectus futuri appellatur præscientia, tamen, considerando rationem providentiæ et causæ, ille actus non est causa effectus quem prævisum jam supponit in futurum, quia necesse est ut supponat etiam omnes causas ejus. Unde nec ad rationem providentiæ proprie spectat; quia providentia inclu-

dit aliquo modo rationem causæ : ordinat enim media, et consequenter disponit causas ad effectus : illa autem voluntas non est ordinativa mediorum vel causarum, sed dicitur voluntas approbationis seu complacentiæ in effectu præviso, juxta illud: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Genes. 2). Poterit autem illa voluntas ad providentiam pertinere, quatenus ex illa sequitur ut talis effectus ad aliquid aliud ordinetur, ut ad præmium, vel ad aliquid simile. Prædefinitio ergo proprie dicit decretum antecedens præscientiam futuri actus, quo Deus, antequam videret Petrum habiturum actum contritionis, absolute decrevit ut haberet illum, et ideo ordinavit media per quæ fieret; et in hoc sensu utimur nunc illa voce, ut scilicet, dicit antecessionem ad præscientiam visionis, et ad rationem providentiæ spectat.

3. *Quorumdam prædefinitionem quamlibet negantium opinio.* — Hoc ergo modo de prædefinitione loquendo, nonnulli ex his qui nostram sententiam sequuntur, existimant consequenter fieri non posse ut Deus hoc modo aliquem actum liberum prædefiniat; quia hoc ipso tolleret ejus libertatem, quia illa prædefinitio est causa efficax, et est suppositio antecedens, qua posita, non potest non poni effectus. Ac denique quia eadem inconvenientia sequuntur hac prædefinitione posita, quæ ex prædeterminatione physica a nobis illata sunt; quia etiam hæc prædefinitio necessario infert effectum, et, si illa ponenda est, erit etiam necessaria, et consequenter etiam sine illa non poterit poni effectus. Maxime autem coguntur hunc modum philosophandi tenere qui non admittunt in Deo scientiam conditionatam futurorum contingentium. Quia, si Deus prædefinivit aliquem actum humanæ voluntatis in particulari cum omnibus conditionibus ac circumstantiis ejus, necesse est ut ex vi illius prædefinitionis efficaciter faciat illum actum fieri; quia ejus prædefinitio non potest suo effectu frustrari, sed necesse est esse infallibilem; necesse est igitur ut vel per seipsum efficaciter determinet voluntatem humanam ad talem actum, vel applicet alia media, quibus efficaciter aut infallibiliter determinetur; si ergo vel per scientiam conditionatam non præcognovit Deus voluntatem ipsam, cum his vel illis conditionibus, fore infallibiliter determinandam ad talem actum, necesse est ut ipse efficacia sua illam determinet, alias prædefinitionis effectus non esset omnino infallibilis, quod repugnat. Aiunt vero hi Theologi Deum non prædefinire in particulari hos actus, neque hoc spectare ad perfectionem providentiæ ejus, sed solum ut unicuique rei provideat modo consentaneo naturæ illius. Quod si interdum Deus prædefinit aliquem effectum, qui per actus liberos mandandus est executioni, aiunt non prædefinire singula media in particulari, sed præordinare talem mediorum seriem et ordinem, ut, si unum non habeat effectum, aliud applicetur, et eo deficiente aliud adjungatur, donec effectus intentus obtineatur. Qui dicendi modus videtur interdum non displicuisse divo Thomæ, nam ad hunc modum declarat interdum providentiam, quam Deus habet circa suos electos, ut lib. 3, c. 16, videbimus.

Judicium fertur de prædicta opinione.— Atque hi quidem doctores consequenter loqui mihi videntur; et si verum esset Deum non habere scientiam illam futurorum contingentium conditionatorum, ita esset omnino philosophandum, potiusque esset hoc totum admittendum, quam ponenda physica nostræ voluntatis prædeterminatio ad singulos actus; multo enim certius est Deum non prædeterminare hoc modo voluntatem nostram, quam sit certum, vel habere conditionatam illam scientiam, vel prædefinire actus humanos et liberos, prius ratione quam præsciat illos esse futuros. In his enim duabus ultimis sententiis, nihil est quod apertam ac necessariam connexionem habeat cum aliquo certo dogmate fidei, sicut est in illa priori. Nam ex illa determinatione physica, potest inferri ablatio liberi usus actuum humanorum; ex aliis vero sententiis, neque hoc, nec aliud simile inconveniens tam efficaci argumentatione colligi potest.

4. *Posita in Deo conditionali scientia, ponenda est aliquorum actuum prædefinitio.* — Nihilominus tamen, posita in Deo illa scientia futurorum sub conditione, quam, ut dixi, infra, in 4 parte hujus opusculi, ostendam in Scripturis et Patribus habere magnum auctoritatis pondus, et esse divinæ perfectioni, omnique rationi valde consentaneam, ac fere nullam habere difficultatem, quæ in scientia absoluta futurorum contingentium non inveniatur; hac (inquam) supposita scientia, omni angustia et perplexitate liberamur, et usum libertatis nostræ cum quacumque perfectione divinæ providentiæ, et prædefinitione actuum liberorum, ubi necessaria fuerit, ita componimus, ut, quantum res patitur, difficultates omnes superasse videamur. Neque enim con-

sequenter mihi loqui videntur qui, admissa illa conditionali scientia, verentur concedere posse Deum, salva libertate nostra, prædefinire absolute et in particulari actus nostros liberos directe et in seipsis; sed tantum posse præordinare causas seu conditiones illas, cum quibus scit fore infallibile ut illi actus a nobis fiant; hoc (inquam) nec vere dici existimo, neque consequenter; tum quia ad efficacissimam et sapientissimam Dei providentiam pertinet, ut possit præordinare actus nostros honestos, Deoque dignos ac decentes, prout voluerit, quia, *cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud* (Prov. 21); tum etiam quia, si Deus potest præordinare causas, quibus scit fore infallibile ut voluntas humana talem actum operetur, et alioquin ille actus honestus est, quem merito potest Deus per se amare ac velle, cur etiam non poterit eas causas præordinare propter talem actum a se prædefinitum, et efficaciter intentum ut finem talium causarum, seu mediorum? Ego sane nullam hujus causam reperio, neque ullum incommodum contra libertatem nostram hinc sequi video, ut jam exponam, et alioqui est hoc magis consentaneum divinæ providentiæ perfectissimæ, et modo loquendi sacræ Scripturæ et Patrum. Sed hoc latius est a nobis ostendendum in secunda et tertia hujus operis parte, in fine.

Duo igitur hoc loco dicenda mihi sunt, et declaranda. Unum est, aliquam prædefinitionem divinam non repugnare libertati actuum humanorum, quoad exercitium, seu non tollere potestatem non agendi; aliud est, hanc prædefinitionem non esse simpliciter necessariam ex parte effectuum, neque ex subordinatione ac dependentia essentiali, quam habet causa secunda a prima in operando; sed, si interdum adhibetur, solum esse ex perfectione Dei operantis optimo modo efficacissimo et suavissimo, propter honestissimos fines efficaciter intentos; et hanc ob causam ex hoc capite non tolli libertatem quoad specificationem, seu non impediri potestatem veram efficiendi illos etiam actus, qui prædefiniti non sunt.

Prædefinire potest Deus actum liberum humanæ voluntatis absolute faciendum.

5. *Ex Scriptura probatur. — Augustini auctoritas.*—Primum horum videtur quidem valde consentaneum modo loquendi Scripturæ, in qua hæc efficacitas divinæ voluntati tribuitur, ut possit inclinare vel movere humanam voluntatem quo voluerit; juxta illud: *Cor regis in manu Dei est*, et alia quæ superius, cap. 11, adducta sunt, et quæ libr. 2 et 3 afferemus. Nihilque est frequentius apud Augustinum quam hoc pertinere ad omnipotentiam Dei, ut patet in Enchirid., cap. 94 et 95, et lib. 1 ad Simplician., quæst. 2, ubi ait, non defuisse Omnipotenti modum mutandi voluntatem Pharaonis, si vellet, id est, si efficaciter et prædefinitive vellet. Idemque in libris de Grat. et lib. arb., de Prædest. Sanct., et de Don. persever., sæpissime repetit. Et sane per se videtur incredibile, et indignum Deo, dicere quod non possit absoluto decreto suæ voluntatis aliquid faciendum statuere, si per voluntatem creatam liberam faciendum sit, nisi prius videat tales effectus absolute esse futuros; sic enim et potestas Dei in actum humanæ voluntatis nimis esset contracta et limitata, et omnes effectus liberi, licet non essent præter scientiam Dei, necessario tamen essent præter intentionem efficacem ejus, vel sine illa, quod est præter omnem rationem. Nam, licet in aliquibus, præsertim in malis, id verum sit, tamen in omnibus id asserere, et ex necessitate, ita ut non possit Deus aliud facere, neque est consonum perfectioni ejus, nec modo quo Scriptura loquitur de multis effectibus providentiæ divinæ, qui per causas liberas fiunt, ut in sequentibus libris latius prosequemur. Sit ergo nobis constans et certum id esse possibile Deo, scilicet, ante absolutam præscientiam futuri actus humani alicujus, efficaciter velle et præordinare ut fiat, et ut libere fiat.

6. *Explicatur modus quo Deus actum liberum prædefinire possit. — Duplex prædefinitionis modus.*—Ut autem intelligatur quo modo hoc fieri possit, et non repugnet his quæ hactenus diximus, adverto quod, sicut nostro intelligendi et loquendi modo, aliud est in Deo providentia, aliud gubernatio; nam providentia dicit ipsam rationem rerum agendarum, prout est in mente Dei; gubernatio vero dicit rationem illam, prout in actiones seu effectus externos se prodit; unde fit ut providentia sit æterna, gubernatio vero temporalis; quo modo etiam Augustinus, de Prædestinatione Sanct., c. 10, et de Don. persever., c. 14, distinxit inter prædestinationem et gratiam seu donationem gratiæ; ita in hac divina prædefinitione seu prædeterminatione physica distinguere nos possumus quamdam esse prædefinitionem internam, quam Deus

in sua voluntate statuit, non ut per eam immutet causam secundam immediate, aut illam determinet, extrahatve a suo proprio et connaturali loquendi modo, sed solum ut in sese definitam et absolutam intentionem habeat alicujus finis, et ex vi ejus applicet media consentanea et aptissima, ut, eo modo quo prædefinitus est, infallibiliter fiat; aliam vero esse aut cogitari posse prædefinitionem divinæ voluntatis, quæ cum tali tantaque efficacia in effectum externum exeat, ut voluntatem humanam physice determinet ad suum actum. Prior vocari potest prædefinitio interna vel immanens; posterior, prædefinitio externa seu transiens; aut prior, prædefinitio per modum intentionis; posterior, per modum executionis; aut prior vocari potest prædeterminatio solius divinæ voluntatis ad volendum talem actum; posterior vero, prædeterminatio etiam voluntatis humanæ, ut illum faciat; vel, ut simplicioribus ac brevioribus verbis utamur, priorem vocabimus, præfinitionem seu prædefinitionem; posteriorem vero, prædeterminationem. Nam prior vox ex vi suæ significationis solum actum animæ internum denotat, sicut providentia vel prædestinatio; posterior autem vox magis referri potest ad actum et effectum exteriorem.

7. Quia vero legentis animus non quiescet, hac partitione audita, nisi etiam membrorum diversitatem et confirmationem percipiat, hoc etiam a nobis præstandum est. Divina etenim voluntas non solum efficacissima est ad operandum quod vult, sed etiam quomodo vult, et per media quæ eligit aut vult, quod per se notum est. Quamvis ergo Deus absoluto et efficaci proposito aliquid fieri velit, non ideo cogitur quodcumque medium, aut quamcumque vim et efficacitatem ad effectum illum applicare, sed potest velle illum effectum solum per medium, quod ad infallibilem consecutionem illius effectus intenti sufficiens sit; quia hoc satis est ut illa voluntas omnino impleatur; quod solum necessario sequitur ex vi illius voluntatis, quantumvis absolute prædefinientis.

8. Quod intelligetur facilius, supposita illa sententia quam supra proposui, videlicet, divinam voluntatem non operari ad extra immediate per seipsam, sed per divinam omnipotentiam; nam, si hoc ita est, quamvis illud decretum internum Dei in se sit absolutum et efficax, quantum ad determinationem divinæ voluntatis ad hoc volendum, non tamen per seipsum quidquam efficit, nec immutat causam secundam, aut illam præmovet, sed quasi applicat divinam potentiam per quam ille effectus fiat; ergo, licet variis modis possit illum effectum per suam potentiam efficere, ex vi illius decreti solum applicat suam potentiam ut illo modo efficiat et concurrat ad illum effectum, qui ad intentum finem obtinendum infallibiliter sufficiat; si vero fuerit sufficiens concursus alius cum causa secunda, absque prædeterminatione physica ejus, ex vi illius decreti non sequetur talis prædeterminatio. Imo contingere potest ut hæc prædeterminatio physica repugnet cum illo decreto, ut in actibus liberis prædefinitis contingit; et tunc non solum non sequetur necessario ex tali prædefinitione prædeterminatio causæ secundæ, verum etiam repugnabit sequi; quia impediret libertatem, quæ simul cum actu prædefinita erat. Quin potius, etiam si quis opinetur voluntatem ipsam Dei per seipsam esse potentiam executivam eorum quæ vult, adhuc poterit distinguere et intelligere aliquam prædefinitionem internam voluntatis Dei, quæ non determinet exterius ac physice causam secundam; quia, si illa voluntas est per seipsam executiva eorum quæ vult, etiam potest non plus agere quam vult; licet ergo absolute prædefiniat effectum seu actum humanæ voluntatis, potest etiam simul velle, non plus neque efficacius illam movere ad talem actum, quam necesse sit ut actus infallibiliter fiat; si ergo ad hoc non est necessaria prædeterminatio physica, non necessario sequetur ex vi illius prædefinitionis. Quod autem necessaria non sit, patet, quia sufficit alia motio moralis cum communi concursu, adjuncta conditionata scientia, qua Deus prævidit fore ut, his positis, voluntas humana libere consentiat in talem; nam hoc est medium infallibile, et satis efficax ut illa divina voluntas impleatur.

9. *Ex perfectione actus divinæ voluntatis ipsiusque eminentia hoc declaratur. — Satisfit objectioni.*—Id ipsum ulterius in hunc modum declaratur; nam licet actus divinæ voluntatis simplicissimus sit, tamen in eo est unita omnis perfectio, quæ in variis actibus humanæ voluntatis reperitur divisa; et in eo est absque admixtione alicujus imperfectionis. In illo ergo actu voluntatis divinæ, ut libere ad extrinseca objecta terminatur, est propria ratio intentionis, electionis et usus; nam hæ rationes, ut tales sunt, perfectionem dicunt, et possunt sine imperfectione unitæ reperiri. Potest ergo Deus ita prædefinire actum liberum per mo-

dum intentionis cujusdam proximi finis, ut per illam intentionem præcise sumptam nihil ad extra efficiat; quia intentio secundum se est actus mere internus (ut sic dicam), et per seipsum nihil operatur nisi media electione et usu. Recte ergo potest intelligi in Deo prædefinitio quæ per se non determinet physice voluntatem creatam, quia non imperat illi, nec utitur illa, sed media electione, quæ potest esse talis, ut hanc determinationem non efficiat nec requirat; quia sine illa potest esse sufficiens ad exequendam intentionem, ut jam explicatum est. Nec refert quod Deus, ob suam comprehensionem et infinitam perfectionem, non intendit finem seorsum a mediis, sed simul cum illis; simul, videlicet, intendendo hunc finem per hæc media, et volendo hoc medium propter hunc finem. Hoc enim non obstat, sed potius confirmat quod intendimus, nam Deus, intendens absoluta et prædefinitiva voluntate actum liberum hominis, simul prædefinit illum per tale medium, quod non determinet physice humanam voluntatem, sed eo suavi et efficaci modo illam moveat, quem dicta sua infinita præscientia vidit hic et nunc ita fore accommodatum voluntati sic dispositæ, ut infallibiliter eam sit ad consentiendum attracturus. Et e converso, vult Deus hominis voluntatem hic et nunc eo modo excitare et movere, quo scit libere operaturam, ita tamen ut id velit, aut saltem velle possit, ex intentione efficaci quam habet ut sic operetur (Augustinus, l. 1 Quæst. ad Simplic., q. 2, circa medium).

10. *Inter prædefinientem Dei voluntatem ac prædeterminantem, quot differentiæ.* — Sic igitur intelligi facile potest voluntas Dei prædefiniens actum liberum ante absolutam præscientiam ejus, non determinans physice liberum arbitrium ad talem actum efficiendum. Estque multiplex differentia inter voluntatem sic prædefinientem ad intra, et prædeterminantem ad extra. Primo enim prior voluntas pure prædefiniens actum habet conjunctam voluntatem, vel potius simul est voluntas talis medii, quod non determinet liberum arbitrium, sed contingenter illud moveat, quantum in ipso est, infallibiliter autem ex præscientia; posterior autem voluntas prædeterminans non requirit aliud medium quam suam efficacitatem, qua secum rapit voluntatem, determinando illam. Secundo, prior voluntas prædefinit actum cum habitudine ad modum operandi causæ secundæ; unde in objecto suo includit actum ut faciendum ex determinatione ipsiusmet liberi arbitrii, cum concursu et auxilio accommodato, juxta sapientissimam Dei gubernationem, ex dicta præscientia. Posterior vero voluntas prædeterminans habet pro objecto non solum actum, sed etiam modum, seu prædeterminationem physicam per efficacem Dei motionem. Tertio, hinc fit ut prior prædefinitio abstracte concepta, ut præscindit ab effectione seu applicatione medii accommodati, non sit immediate activa ad extra, nec applicativa potentiæ divinæ, donec intelligatur determinata ad tale medium; quamvis enim hæc in re idem sint, possunt per intellectum præscindi; at vero altera prædeterminans voluntas per seipsam est activa, vel applicativa potentiæ divinæ ad vim, seu necessitatem, aut prædeterminationem inferendam voluntati creatæ. Quarto denique, ex vi illius prioris prædefinitionis non variatur concursus Dei concomitans, quo Deus concurrit cum voluntate, sed solum ita dirigitur et gubernatur voluntas, ut infallibiliter eo utatur, vel illi sese accommodet. At vero, ex vi alterius voluntatis physice prædeterminantis, necesse est variari concursum Dei, talemque præstari, ut ille potius voluntate utatur, quam voluntas illo; nec voluntas illi sese accommodet, sed ille potius voluntatem secum operari compellet, nec sit indifferens talis concursus, sed determinatus ad unum.

Hucusque exposita prædefinitio quanam ratione libertati quoad exercitium non obstet.

11. Ex his etiam facile intelligitur quomodo hæc prædefinitio non tollat libertatem quoad exercitium in actibus prædefinitis, quia, nimirum, ipsa non movet proxime voluntatem creatam, et consequenter non immutat modum naturalem operandi ejus, sed applicat medium quo ita moveatur liberum arbitrium, ut revera possit non operari, quia tota illa motio, quantum est ex se, subjacet potestati liberi arbitrii quoad actualem usum, quamvis ex divina præscientia certus sit et infallibilis consensus liberi arbitrii. Unde, si rem potius spectemus quam sophisticas argumentandi formulas, manifesta cernitur differentia inter hanc internam prædefinitionem, et executivam (ut sic dicam) prædeterminationem; nam licet utraque habeat infallibilem connexionem cum actu prædefinito vel prædeterminato, tamen in priori prædefinitione fundatur connexio, et necessaria consecutio in divina præ

scientia, adjuncta providentia, morali modo attrahente, vel inducente voluntatem humanam modo illi accommodato, ut habeat effectum juxta divinam præscientiam. Posterior vero prædeterminatio habet necessariam connexionem cum actu ex vi suæ physicæ efficacitatis, qua prædeterminat voluntatem ad unum, cui illa nullo modo potest resistere ob infinitam efficaciam divinæ voluntatis. Ob hanc ergo causam prior prædefinitio non lædit libertatem, nec immutat aliquo modo operationem voluntatis; posterior autem prædeterminatio illi repugnare videtur, quia impedit intrinsecam et propriam determinationem ejus.

12. *Objectio.* — *Solutio.* — Quod si quis instet, quia etiam hic habet locum ille argumentandi modus: Posita prædefinitione, voluntas non potest non facere, et prædefinitio illa est suppositio antecedens; nam ponitur ante præscientiam futuri effectus, et antequam ipsa voluntas seipsam determinet, etiam præscientia divina; ergo etiam hæc prædefinitio tollit libertatem. Ad hanc objectionem, dicendum est in utraque parte antecedentis reperiri magnam differentiam inter hanc prædefinitionem et aliam prædeterminationem. Et, ut a posteriori incipiam, prædefinitio hæc non est simpliciter antecedens usum libertatis, quia supponit præscientiam ejus, saltem ut futuri sub tali conditione, sine qua præscientia nullo modo intelligi posset talis prædefinitio, nisi includens ordinem ad physicam prædeterminationem voluntatis; quia, seclusa illa præscientia, non esset aliud medium omnino certum et infallibile ad prædefinitionem implendam. At vero, si supponitur ille consensus liber futurus, si hæc vel illa conditio adhibeatur, prædefinitio ex tali suppositione concepta respicit intrinsece consensum illum liberum, ut perducendum ad effectum per illud medium, seu per illam conditionem, qua posita, præcognitus est infallibiliter futurus. Hac ergo ratione, hæc prædefinitio non est suppositio simpliciter antecedens, sed supponens aliquo modo usum libertatis, cui sese accommodat in modo quo ad executionem perducitur. Alia vero prædeterminatio est simpliciter antecedens, et solum sua vi et efficacitate infert effectum; unde ex vi illius non est necesse occasionem vel opportunitatem libertati accommodatam observari; quia per se et vi sua determinat voluntatem in quocumque eventu, et cum quavis conditione objecti; quia ejus necessitas in his non fundatur, sed in sola efficacitate et omnipotentia voluntatis Dei.

13. *Posita prædefinitione actus, voluntas simpliciter potest illum non efficere.* — *Stat actus infallibilitas cum indifferentia ejusdem.* — Atque hinc etiam fit ut simpliciter non sit verum dicere, posita prædefinitione priori, non posse voluntatem humanam non facere actum prædefinitum; simpliciter enim potest, quia illa prædefinitio non immutat modum operandi ejus, nec per eam prædefinitur ut non possit, sed solum ut hoc faciat quod factura esse præscitur, si hoc vel illo modo inclinetur. Et ideo hæc potestas non est ad resistendum voluntati Dei, tum quia illa voluntas Dei non movet immediate humanam voluntatem, et ideo ex hac parte necesse non est illi resistere; tum etiam quia non disponit ut actus fiat sine potentia ad oppositum, nec alio modo quam præscitus est; et ideo ex hac etiam parte illa potentia non est ad repugnandum divinæ voluntati, quamvis sit potentia ad impediendum effectum quem Deus prædefinivit ut fiat, quia simul prædefinivit ut impedibiliter fiat (ut sic dicam), et tamen infallibiliter; hæc enim duo non repugnant, ut bene declaravit Ferrar., 1 cont. Gent., cap. 85, ex D. Thoma, quæst. 23 de Veritate, art. 5, ad 3, et juxta modum a nobis expositum, non obscure intelligitur; sicut etiam, supposita præscientia Dei, possum nihilominus non facere, quamvis nunquam aliter faciam quam sit præscitum. Solum ergo fieri non potest ut simul ponantur vel componantur hæc duo, scilicet, aliquid esse præscitum vel prædefinitum, et in effectu ac re ipsa non fieri; hæc enim compositio includit repugnantiam, ad quam nulla potest esse potentia. Tamen hæc repugnantia non oritur ex sola vi et causalitate alicujus suppositionis, sed ex eo quod per prædictam præscientiam supponitur talis usus liberi arbitrii futurus cum tali conditione; et ideo illa necessitas, non est alia quam illa de qua dixit Aristoteles, rem quando est, necessario esse; secus vero est in alia prædeterminatione physica, per quam divina voluntas efficaciter agit in humanam; et ideo simpliciter impossibile est ut illi resistat, eamque ob causam, posita illa suppositione, simpliciter non potest voluntas humana non facere aut non consentire, idque non ex præsuppositione sui liberi usus, sed ex vi et efficacia talis suppositionis, et impotentia intrinseca, quam habet ad resistendum illi. Et hæc de libertate quoad exercitium.

Conciliatur prædefinitio explicata cum libertate quoad specificationem.

14. De libertate vero quoad specificationem, et potestate operandi absque tali prædefinitione, res est facilis et perspicua. Hæc enim prædefinitio non est necessaria ad operandum ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam, nec ob necessarium concursum Dei ad actum liberum voluntatis : jam enim a nobis expositus est sufficiens modus concurrendi sine ulla prædefinitione ; et in sequenti libro ostendemus esse plures actus humanos, ad quos Deus, ut prima causa, concurrit, etsi eos non prædefiniat. Atque hinc fit ut, licet actus voluntatis non sit a Deo prædefinitus, nihilominus possit voluntas habere, quantum est ex parte Dei, paratum sufficientem concursum ad talem actum, et consequenter habere absolute et simpliciter potentiam ad eliciendum illum, et libere illum non exercere. Quia concursus generalis non datur per hanc prædefinitionem, neque ad illum est necessaria ; ergo sine tali prædefinitione potest dari ille concursus ; ergo etsi desit hæc prædefinitio, nihil deest necessarium simpliciter, vel ad potestatem operandi, vel ad libertatem in non operando. Et in hoc est clara differentia inter hanc prædefinitionem et illam prædeterminationem physicam ; nam hæc ponitur necessaria ex vi concursus et generalis influxus primæ causæ ; quia, scilicet, non concurrit nisi per absolutam voluntatem prædeterminantem et præmoventem causam secundam ; hoc enim sensu ponitur hæc prædeterminatio ab auctoribus contrariæ sententiæ, quia ponitur ex vi necessariæ subordinationis et dependentiæ causæ secundæ a prima, vel causæ indifferentis a causa prædeterminante. Ex quo fit ut causa, quæ caret hac prædeterminatione, careat necessario concursu, ita ut non sit in potestate ejus illum habere, et consequenter ut non possit ei attribui quod non operetur.

15. *Disolvitur objectio.* — Dices : si prædefinitio hæc non est necessaria ex parte causarum secundarum ad effectus earum, nec ad concursum primæ causæ cum illis, non oportet illam Deo tribuere circa ullos effectus vel actus creaturarum, præsertim liberarum. Respondeo imprimis, hactenus dictum non esse hanc prædefinitionem esse necessariam, sed solum esse possibilem, et non repugnantem libertati, quod potest esse verum, etiamsi necessaria non sit, ut per se constat. Deinde, licet aliquid non sit necessarium ex parte effectus, potest tamen esse necessarium aut valde conveniens ex parte operantis, ut perfecto modo operetur ; nam, ut homo moveat manum vel scribat, ex parte effectus necessarium non est id fieri ex bono fine præconcepto et intento, id tamen spectat ad perfectum modum operandi hominis. Sic ergo in præsenti, licet prædefinitio hæc actus liberi non sit simpliciter necessaria ex parte effectus, vel ut Deus generali concursu in illum influat, potest esse vel necessaria, vel valde conveniens ex parte Dei, ut convenienti modo provideat et præordinet ea quæ sub ejus voluntatem et actionem cadunt. Unde tandem concludimus, ex vi præcisæ subordinationis causæ secundæ ad primam, de qua in toto hoc libro tractamus, non esse necessarium, vel ponere, vel auferre a Deo hanc prædefinitionem prout a nobis explicata est ; ideoque ex aliis principiis vel conditionibus actuum spectandum esse an Deus illos prædefiniat prædicto modo necne : hoc autem fiet a nobis in sequentibus libris, ubi de singulis ordinibus actuum humanorum, prout a divina voluntate ac motione pendent, disserendum erit.

Responsio ad rationem dubii in principio positam. — Ad objectionem ergo in principio capitis positam, responsio constat ex dictis, quia nec, posita prædefinitione, sequuntur incommoda ibi illata, ut ostensum est ; nec, illa ablata respectu aliquorum actuum, sequitur ulla imperfectio in providentia, quandoquidem ex certa scientia et voluntate Deus ad omnia concurrit, ad singula juxta modum convenientem, ut in fine sequentis libri ex professo declaraturi sumus.

CAPUT XVII.

RESOLUTIO TOTIUS DOCTRINÆ IN SUPERIORIBUS TRADITÆ PER NONNULLAS PROPOSITIONES.

1. *Scopus doctrinæ hujus capitis.* — Ut finem debitum huic libro imponamus, ex omnibus quæ in illo dicta sunt propositiones aliquas elicere oportebit, quibus et sententiam nostram distinctius explicemus, et quid in hac causa, quod ad partem hanc attinet, certius nobis sit, clare ac dilucide proponamus.

2. *Prima propositio : Voluntas seipsam determinat ad actus liberos.* — Principio igitur

simpliciter asserendum censeo, voluntatem humanam in suis actibus liberis seipsam determinare cum divino concursu proportionato, ita ut, priusquam velit, potestatem habeat se determinandi, si cætera requisita adsint; et quum incipit velle, seipsam determinet ad volendum in actibus liberis. Hæc conclusio, licet sub his terminis ac verbis, *determinandi se*, fortasse non reperiatur in Scriptura, vel definita in Conciliis, tamen ex æquivalentibus ac non dissimilibus existimo colligi posse. Ubicumque enim in Scriptura optio homini datur, et electio in manu ejus ponitur, et potestas faciendi et non faciendi illi tribuitur, satis docetur integrum esse homini, quando per rationem ei aliquid eligendum vel amandum proponitur, sese ad hoc vel illud eligendum determinare; quia integrum ei esse dicitur eligere et non eligere; ergo et se determinare: quia nec se determinat, nisi eligendo vel repudiando hoc vel illud; nec eligit, nisi se determinando; nam electio ipsa est ad alteram partem. (Auctores citati c. 14 hoc supponunt. Vide etiam Augustinum, l. 1 suor. Mor.; 2 Reg., 24; Josue, 24; Eccles., 31; Actor., 5.)

3. *Eligendo voluntas se determinat, ac se determinando eligit.*—Confirmatur ac declaratur, nam vel determinatio antecedit electionem, vel est omnino idem cum illa, vel subsequitur illam. Hoc tertium est per se improbabile; unde nullus hactenus id dixit, quia, hoc ipso quod voluntas eligit, evidens est jam esse determinatam ad id quod eligit, vel formaliter per ipsam electionem, vel ante ipsam. Si autem dicatur secundum, quod verissimum est, ut existimo et supra probavi, plane convincitur, sicut voluntas eligit, ita etiam sese determinare; hæ namque voces solum ratione et habitudine differunt; nam electio dicitur per comparationem unius ad aliud, quia unum præ alio amatur, vel certe quia unum propter aliud acceptatur; determinatio autem dicitur respectu ipsius voluntatis, quæ, cum esset indifferens, per ipsam electionem in hoc tendit potius quam in illud, et ita determinari dicitur; tamen, quia voluntas non eligit nisi faciendo in se electionem, cum habeat potestatem non faciendi, ideo non potest eligere quin se determinet, quia ipsa electione determinatur.

At si prima pars asseratur, scilicet determinationem antecedere ad electionem, ulterius inquiram an voluntas moraliter ac physice effecerit in se illam determinationem, quidquid illa sit, vel non effecerit. Si primum dicatur, id est quod intendimus; nam voluntatem determinare se, nihil aliud est nisi efficere in se determinationem ad hanc partem potius quam ad illam. Si vero secundum asseratur, ergo mera fictio est, ac res de solo titulo, quando Scriptura dicit: *Vobis optio datur;* nam si voluntas in se non potest efficere determinationem sui, non ipsi optio datur, sed ei qui illam determinat. Deinde fictum erit quod homini in Scriptura (Matth., 19; Luc., 9; 1 Cor., 7; 3 Reg., 3) dicitur: *Si vis*, poteris hoc facere vel illud; sine causa etiam laudabitur, quod hoc fecerit, potius quam illud; totum enim tribuendum erit ei qui ipsum determinaverit; ergo est determinatio voluntatis ab ipsa moraliter et physice, juxta phrasim et intentionem Scripturæ sacræ: hoc enim revera est, *relinqui hominem in manu consilii sui*, Eccles. 15.

4. *Legatur Bellarm., l. 4 de Grat. et lib. arbitr., c. 9.—Ex Patribus probatur prima illa propositio; Euseb. Cæsar.*—Atque hoc ipsum argumentum sumendum est ex locutionibus Patrum, qui eisdem modis quibus divina Scriptura, de usu libero nostræ voluntatis loquuntur; quod, nimirum, possit seipsam huc et illuc flectere ac movere, quod est seipsam determinare. Unde Euseb., l. 6 de Demonst., c. 5: *Cum sentiamus* (ait) *nostra nos appetitione moveri, non omnino amentissimum erit ab exteriori quadam vi, quasi animi expertes, moveri nos credere?* et infra: *A nostro ipsorum consilio, aut ad fugiendum, aut ad sequendum moveri nos, profecto sentimus.* Hinc optime Chrysostomus, serm. 2 de Fato, tractans verba illa: *Posui ante te vitam et mortem; ad quod volueris extende manum*, ait: *Dæmon dicit: Non est in te quod extendas manum tuam, sed necessitate quadam et vi id agis.* Perinde enim est quod dicitur, *extendere manum*, ac se determinare; est ergo hoc in nobis; nos ergo nosmetipsos determinamus. Et hic idem est sensus Sanctorum, quoties dicunt in nobis esse facere vel non facere, Damasc., l. 2, c. 29; Gregor. Niss., l. 7 Philosoph., c. 3, et optime Cyrill., lib. 9 in Joan., c. 10: *Suæ voluntatis* (inquiens) *habenas unicuique commisit, ut in eo sit quidquid probaverit eligere.* His adjungi potest Abulens. Matth. 22, quæst. 229, qui in hoc differre dicit agens liberum a naturali, *quod liberum indeterminatum est, et ipsum se determinat.*

Ex Scholast., in 1, dist. 38 et 39, in 2, d. 24.—D. Thom., 1 p., q. 83, a. 1, ad 3; q. 105, art. 4, ad 2 et 3, et 1. 2, q. 109, art. 2, ad 1.

— Denique eodem modo loquuntur Scholastici, ubicumque de nostra libertate disputant, maxime D. Thomas, 1. 2, quæst. 9, ubi voluntati tribuit movere seipsam quoad exercitium. Nam ad ipsam spectat movere alias potentias, nec ipsa potest ab alia moveri, quia est primum movens intrinsecum in suo genere; nec potest ab extrinseco moveri, quia inde argumentamur tolli libertatem. Idem autem est movere se quod se determinare, ut per se constat.

Atque ex his etiam satis declarata est ratio hujus veritatis, scilicet, quia sine hac intrinseca determinatione, quæ a nobis ipsis moraliter fiat, nec satis potest intelligi libertas, nec quomodo in potestate nostra, vera et ad agendum expedita, sit, ad hoc vel illud extendere manum seu affectum.

5. *Explicatur locus adductus ex D. Thomæ doctrina.— Capreolus, in* 2, *d.* 24, *q.* 1, *art.* 3, *ad* 8, *et d.* 25, *q.* 1, *art.* 3, *ad* 7 ; *D. Thomas,* 1. 2, *q.* 10, *art.* 2 ; *Scotus, Quodl.* 21 ; *Henric., Quodlib.* 12, *quæst.* 26 ; *Cajet.*, 1. 2, *q.* 9, *art.* 4 ; *Ferr.*, 1 *cont. gent.*, *c.* 89 ; *Soto*, 1 *de Nat. et gratia*, *c.* 16 ; *Damasc.* — Solum potest quis hærere in citato articulo divi Thomæ; docet enim ibi voluntatem movere se ad electionem mediorum, non tamen ad simplicem motum in finem, qui est amor vel intentio ejus ; ergo, vel hæc intentio non est libera, vel potest intelligi actio libera in qua voluntas non se moveat, nec se determinet. Sed ex hoc loco imprimis habemus voluntatem sese determinare in electione mediorum, et non determinari ab alio, et consequenter hoc non pertinere ad concursum primæ causæ, qui etiam ad actus electionum datur. Deinde de intentione finis potest esse quæstio de re et de modo loquendi. De re erit, an ille actus sit liber necne, in qua licet nonnulli Theologi negaverint illum actum esse liberum, præsertim illum qui est omnino primus, et versatur circa bonum, vel beatitudinem in communi, ut Capreolus et alii, tamen vera sententia D. Thomæ et reliquorum est, illum actum esse liberum, vel quoad specificationem, si sit de fine proximo et particulari, vel saltem quoad exercitium, si sit de bono aut beatitudine in communi, quia voluntas humana in hac vita, si ratio satis advertat, non necessitatur quoad exercitium actus, cum non sit ei simpliciter necessarius talis actus, sed in eo aliquid incommodi possit reperire. Et eadem ratione non determinatur ad particulares fines, etiam quoad specificationem, quia vel in eis, vel in eorum dilectione, potest difficultatem aut incommodum pati. Unde Damascenus, lib. 2, cap. 22, etiam voluntatem finis liberam esse docet. Et certissimum est Dei amorem super omnia esse maxime liberum, cum tamen sit amor supremi finis ; similiter spes obtinendi beatitudinem liber actus est, et tamen est intentio efficax illam obtinendi.

6. *Quæstiuncula de modo loquendi D. Thomæ.* — Quæstio autem de nomine erit, an in tali actu dicenda sit voluntas sese movere. Et breviter dicendum est, si actus ille consideretur, ut est simplex tendentia in finem, voluntatem non dici moraliter se movere per eum actum in finem, quia non ex priori inclinatione quæ ab ipsa sit, movetur, sed ex inclinatione naturali in bonum ; et ideo propriissime dicitur homo movere se in electione mediorum, quia, ex præcedente intentione ac electione in finem a seipso facta, fertur ad consultandum de mediis, ac tandem eligit illa. Quantum ad hanc ergo moralem proprietatem, dicitur homo non se proprie movere in finem ; non quia ipse non efficiat in se illam intentionem, per quam revera tendit in finem ; sed quia inclinatio, unde illa oritur, non est ab ipso homine, sed ab auctore naturæ. At vero, si illa intentio consideretur quatenus libera est, simpliciter dicendum est voluntatem se ad illam determinare, et in eodem sensu se movere in eo actu. Hoc satis probatur argumento facto, quia voluntas elicit actum illum ex potestate sua indifferente, et non ab alio determinata ad alterutram partem ; alias non libere operaretur ; ergo a se, quia ex libertate sua nunc se applicat ad hunc actum, potius quam ad alium vel carentiam ejus. Et explicatur amplius, etiam juxta mentem D. Thomæ et Aristotelis, nam ille actus, quatenus liber est, aliquid participat de electione ; sed in omni electione voluntas seipsam movet ; ergo etiam in illo actu, ut liber est, se determinat. Minor patet ex D. Thoma, citato loco, et Aristotele, 3 Ethic., capit. secundo et tertio. Major declaratur, nam si ille actus sit liber quoad specificationem, licet non sit electio medii ad finem, tamen per illum præfertur hic finis aliis, et ipsemet actus præfertur aliis, ut amor Dei amori creaturæ, et licet finis ipse non ametur propter aliud, tamen intentio seu amor hujus liber amatur intrinsece propter ipsum finem ; et sic quodammodo eligitur. Si vero sit tantum liber quoad exercitium, ibi eligitur amor præ carentia amoris et exercitium præ otio ; et ita

etiam ibi virtute invenitur quædam electio, ratione cujus recte dici potest voluntas se movere ac determinare in eo actu.

Voluntas a nulla causa physice prædeterminatur ad actus liberos.

7. *Secunda propositio.* — Ex hac priore assertione, quæ esse debet præcipua et fundamentalis in hac materia, sequitur alia, scilicet, voluntatem non prædeterminari physice ad suos actus liberos, nec a Deo solo, neque ab alio agente extrinseco, ita ut talis determinatio non sit in potestate activa et indifferente ipsius voluntatis. Hæc assertio, ut opinor, tam est vera, sicut præcedens, et eodem modo sequitur ex iisdem principiis. Nam si determinatio est ab alio, et non ab ipsa voluntate, etiamsi sit a Deo solo, non est libera ipsi voluntati, quia respectu illius solum passive se habet; ergo voluntas ex necessitate, et non ex libertate determinatur ad unum; ergo non determinat se moraliter, cujus oppositum ostensum est. Rursus, vel per illam determinationem ab alio receptam, voluntas amittit proximam indifferentiam activam ad volendum et nolendum, vel adhuc retinet illam. Si amittit, ergo amittit indifferentiam absque usu libertatis per meram passionem et receptionem ab alio; ergo sic affecta et determinata jam non operatur libere, quia non operatur indifferens. Si vero adhuc retinet indifferentiam, ergo non est determinata, sed ad summum propensa magis vel inclinata ad unam partem quam ad aliam, quod etiam fieri potest per habitum; unde est impertinens ad rem de qua agimus; quia illa nec est determinatio physica, nec per se necessaria ad concursum causæ primæ.

8. *Tertia propositio : Deus determinat voluntatem, non tamen sine illa.* — His vero addi potest, simpliciter asserendum esse Deum determinare voluntatem, non sine illa, sed cum illa. Hæc, quantum ad rem spectat, est clara, quia quidquid agit causa secunda, agit prima; si enim ignis calefacit, etiam Deus calefacit, quia, ut supra dictum est, actio causæ secundæ magis est a prima causa quam a secunda ; sed voluntas determinat se ; ergo Deus determinat ipsam. Item Deus efficit determinationem voluntatis, nam illa determinatio aliquid est, quod non potest fieri sine Deo; sed determinare voluntatem, non est aliud, quam efficere determinationem ejus; ergo. Tandem Deus convertit voluntatem, ut Scriptura loquitur; ergo determinat illam.

Objectioni respondetur. — Quod si quis in hunc modum objiciat : voluntas amat, et tamen Deus non amat illo amore, quamvis efficiat illum cum voluntate; ergo, licet efficiat determinationem, non determinabit voluntatem : respondetur non esse simile ; nam amare non est tantum efficere amorem, sed informari amore, quod convenit voluntati elicienti amorem, non vero Deo cum illa concurrenti. At vero determinare voluntatem solum dicit agere, et ideo proprie dicitur de Deo ; et ita res est clara.

9. *Explicatur modus tenendus in locutione de determinatione voluntatis.* — Quod vero spectat ad locutionem, videtur imprimis convenientissimum semper addere illam determinationem, scilicet determinare Deum voluntatem non sine illa, ne videatur tota efficientia Deo, voluntati vero solum receptio determinationis tribui, ex quo sequitur lædi libertatem. Deinde est observandum non esse eumdem sensum, si utamur verbo determinandi, quo nos usi sumus in prædicta assertione, ac si uteremur verbo prædeterminandi ; nam particula illa, *præ*, videtur dicere efficaciam divinæ actionis antecedentem ad voluntatis consensum, et sola sua efficacitate determinantem illam ; et ideo sub illis verbis videtur potius neganda, quam admittenda propositio. Quamvis in verbis non sit multum hærendum, si satis explicatur illam prædeterminationem non esse absque simultaneo consensu voluntatis ; et per illam particulam, *præ*, non significari actionem aliquam quæ fit a solo Deo, et non a voluntate; nec significari præmotionem extrinsecam effectivam ipsius Dei; sed significari solum concursum Dei in illa actione esse principaliorem, et aliquo modo priorem natura, secundum independentiam, et subsistendi consequentiam, ut supra explicatum est. Ultimo observandum est, quæ dicta sunt de verbo determinandi, multo magis habere verum in verbo movendi ; nam, sicut voluntas se movet, ita vere dicitur Deus movere illam ex vi generalis concursus, quia efficit illum actum in voluntate, qui dicitur motus ejus; et non est aliud movere rem aliam quam efficere in illa motum. Præmovere similiter potest dici Deus, ut causa prima est, non motione quam ipse solus faciat, vel quæ causalitate antecedat effectionem ipsius voluntatis ; sed solum in sensu prædicto, ad denotandam prioritatem naturæ in ratione perfectionis, independentiæ, etc. Dico, ut causa

prima est, quia solum considero nunc necessariam subordinationem causæ secundæ ad primam; si autem velit Deus majori providentia vel speciali genere motionis uti, recte potest præmovere voluntatem, vel per intellectum, vel excitando in ipsa aliquos motus, quibus ad liberum consensum præstandum alliciatur, ut de actibus gratiæ in libro tertio ostendemus; tamen hoc non est necessarium simpliciter et per se ad concursum primæ causæ, sed in operibus gratiæ ex ratione propria et speciali necessarium est, ut suo loco videbimus; et præterea hæc ipsa præmotio non est prædeterminatio, nam movere et allicere latius patet quam determinare, ut per se notum est, ut supra cap. 11 est tactum. Atque hæc ad intelligendos antiquos auctores præ oculis habenda sunt.

10. *Quarta propositio : Voluntas libere seipsam determinat.* — Sed quanquam voluntas in prædicto sensu determinetur a Deo, nihilominus absolute dicendum est esse in potestate voluntatis seipsam determinare, atque adeo, ad liberam determinationem, necessarium esse ut voluntas, prius natura quam se determinet, habeat aliquo modo vel actu, vel in potestate sua, omnia quæ ad suam determinationem necessaria sunt. Hoc constat ex principiis supra positis, quia, si aliquid horum desit quod non sit in potestate voluntatis, neque determinatio ipsa esse poterit in potestate ejus; ergo non erit libera. Et hoc amplius constabit ex his quæ de auxilio sufficienti dicemus infra, lib. 3, cap. 8. Quocirca, quamvis necesse sit quod Deus hanc determinationem efficiat, tamen, ut determinatio sit in potestate voluntatis, necesse est Deum ita esse expositum ad cooperandum illi, ut solum quasi expectetur liberi arbitrii influxus, ut simul etiam ponatur in actu secundo influxus Dei. Atque hoc modo dicitur ille influxus vel concursus Dei esse in potestate voluntatis, quia in manu ejus positum est vel facere, ut ille concursus in actu secundo ponatur, cooperando, vel ut non ponatur, suspendendo suam cooperationem. Jam vero occurrebat hic quæstio, utrum in aliquo vero sensu possit determinatio voluntatis humanæ ad operandum soli ejus libertati attribui; sed, quoniam hæc quæstio de solis supernaturalibus actibus difficultatem aliquam habet, in fine libri tertii commodius expedietur, ideoque de hoc primo libro hæc dixisse sufficiat.

FINIS LIBRI PRIMI.



INDEX CAPITUM LIBRI SECUNDI.

DE DEPENDENTIA QUAM LIBERUM HOMINIS ARBITRIUM HABET A DEO, EJUSQUE PROVIDENTIA IN ACTIONIBUS AD NATURÆ ORDINEM SPECTANTIBUS.

LIBER SECUNDUS.

DE DEPENDENTIA

QUAM LIBERUM HOMINIS ARBITRIUM HABET A DEO, EJUSQUE PROVIDENTIA IN ACTIONIBUS AD NATURÆ ORDINEM SPECTANTIBUS.

Humanarum actionum varii sunt gradus, seu genera, quæ non eodem modo a Deo pendent, vel in suo esse physico, vel morali, seu in genere entis, aut boni vel mali actus; sed in singulis horum actuum ordinibus aliquid proprium reperitur, ratione cujus non æque neque eodem modo Deus ad illos influit et concurrit. Quamobrem, ad exacte declarandam subordinationem quam humanum liberum arbitrium ad Deum habet in actionibus suis, non satis est generalem rationem dependentiæ, quam ex communi ratione causæ secundæ ad Deum, ut primam causam, habet, considerasse, sed necesse est ad singulos ordines horum actuum descendere, et quid unicuique proprium sit contemplari, et specialiter inquirere an sit aliquis actus, qui ex peculiari ratione sua petat divinam præfinitionem vel prædeterminationem; an e converso sit aliquis cui, præter communem rationem libertatis, ex propria ratione talis prædeterminatio repugnet. Partimur igitur hos actus in duo præcipua capita, naturæ, videlicet, et gratiæ. De naturalibus actibus dicemus in hoc libro,

de supernaturalibus in sequenti. Actus rursus naturales possunt in duos ordines distingui, bonorum, scilicet, et malorum actuum. Quæ distinctio in supernaturalibus locum non habet; omnes enim mali actus voluntatis tales sunt, ut naturalibus viribus humani arbitrii fieri possint; omnes enim sunt inferioris ordinis, et ex aliquo motivo humano procedunt. In principio igitur hujus libri dicemus de actibus peccaminosis, de quibus præsens controversia maxima ex parte agitata est, et multorum animos perturbavit. De bonis autem actibus moralibus, et ordinis naturæ, pauca in specie dicenda occurrunt, cum in eis nihil sit peculiare ac proprium, præter generalia principia quæ in libro superiori tradita sunt; dicemus tamen aliqua, ut differentiam inter eos et malos ac tus constituamus, et divinæ providentiæ rationem in eis declaremus.

CAPUT I.

PROPONITUR QUÆSTIO AN ACTUS MALI SINT EX SPECIALI PRÆFINITIONE AC PRÆDETERMINATIONE DIVINÆ VOLUNTATIS, ET SENTENTIA HOC AFFIRMANS TRACTATUR.

1. *Sensus et status quæstionis.* — Duo sunt certa principia, in quibus omnes conveniunt. Prius est, Deum absolute et simpliciter non esse causam peccati; hoc enim sub his terminis de fide est, et satis expressum in sacra Scriptura, novissimeque definitum contra hujus temporis hæreticos, ut inferius commodiori loco videbimus. Posterius principium est, proprio et reali influxu concurrere Deum ad hos actus liberi arbitrii, ut reales actus sunt, etiamsi pessimi et intrinsece mali sint. Nam cum hi actus sint vere res et effectus reales, necesse est ut saltem illam dependentiam a Deo habeant, quæ omnibus causarum secundarum effectibus generalis et omnino necessaria est. Superest ergo quæstio an, præter hunc generalem concursum, habeat Deus aliquem alium in hos actus liberos et humanos, qui ita fiunt, ut inordinationem seu malitiam moralem habeant adjunctam; vel an per ipsummet concursum Deus physice prædeterminet voluntatem creatam ad hos actus; simul vero attingemus an positive illam inclinet, vel moveat, aut semper, aut interdum, et an hos actus præfiniat; ac denique quomodo de illis perfectam providentiam habeat.

2. *Prior sententia.* — Est itaque quorumdam opinio, Deum et prædefinire hos actus æterno consilio voluntatis suæ, antequam præsciat illos esse futuros, et in tempore prædeterminare voluntatem angeli vel hominis, et applicare ipsam ut illos eliciat. Dicunt autem hi doctores Deum prædefinire hos actus quoad materiale peccati, ut aiunt, non quoad formale. Et hoc modo evitare sibi videntur ne Deum faciant auctorem peccati. Quoniam tota (inquiunt) entitas actus peccati bona est, et illam tantum prædefinit Deus, et ad actus bonos ordinat; permittit autem malitiam et inordinationem, quæ ex sola voluntate peccatoris inde consequitur. Hanc sententiam docent fere omnes illi Theologi, qui de subordinatione causæ secundæ ad primam ita sentiunt, ut putent secundam nihil posse operari, nisi præmotam, prædeterminatam et applicatam a prima modo superiori libro tractato. Item qui censent ad perfectionem divinæ providentiæ pertinere, ut omnes actus liberos causæ secundæ sua voluntate efficaci præfiniat, antequam præsciat quid causa secunda operatura sit. Nam ex his generalibus principiis necessaria consecutione illa conclusio sequitur; quia dum actum peccati elicit humana voluntas, operatur ut causa secunda existens sub divina providentia, ejusque concursum requirens.

3. *Auctores quibus hæc opinio falso tribuitur, Scotus, Capreolus, Cajetanus.* — Solet autem hæc sententia tribui Scoto in primo, distinct. 42, quæst unica. Sed ibi nihil dicit præterquam permitti a Deo peccatum, Deumque præscire se cooperaturum illi. Quod est valde diversum; falso ergo citatur. Magis autem falsum est omnes Scotistas ita sentire, ut cap. 3 videbimus. Tribuitur item Capreolo, in 2, distinct. 37, quæst. 1, art. 3, ad 2 principal. cont. 2 conclus. Sed falso, et præter ejus mentem, ut capite tertio ostendam. Citatur etiam pro hac sententia Cajetanus, jentac. 6, quæst. secunda. Sed ibi non loquitur de prædeterminatione physica, nec de præmotione necessaria ex vi generalis concursus primæ causæ. In hoc autem favet quod ait, sicut malum non est Deum cooperari actionibus peccatorum, quantum ad bonitatem naturæ, ita malum non esse illas præcipere. Quæ verba, intellecta de actione per se indifferente, et quæ bene exerceri potest, sunt vera; tamen de actione ita mala intrinsece ut bene exerceri non possit, sunt falsa, ut ex dicendis constabit, nisi verbum præcipiendi metaphorice sumatur, ut solet in Scriptura, et infra

dicetur. Similiter quando Cajetanus ait, 2 Reg. ultimo, incitare Deum positive ad actiones peccatorum, ut positiva entia sunt, nec prædeterminare dicit, nec loquitur de generali concursu, sed de aliqua speciali ratione providentiæ divinæ, et pie exponi potest, juxta ea quæ cap. 3 dicemus. Citatur etiam Oleaster, Genes. 45. Sed ibi nihil ait, nisi esse proprium Dei opus ordinare malum opus nostrum in bonum finem suum. Citatur etiam Exodi 47 et 10, et Deuter. 2. Sed his locis non agit de concursu Dei, sed de induratione, de qua re infra cap. 3.

4. Hæc ergo opinio, ut proposita est, a nullo antiquo doctore Scholastico tradita est. Imo et moderni scriptores, qui prædeterminationem physicam liberi arbitrii docuere, cavere student illum loquendi modum; scilicet, quod Deus applicet et prædeterminet voluntatem creatam ad malum actum pro materiali, quia vident eam locutionem multorum aures offendere, multisque gravibus doctoribus vehementer displicere. Nihilominus tamen alii sententiam illam indicant, saltem sub generalibus verbis, ut sunt illa: *Nulla causa secunda potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata;* vel etiam magis in particulari, ut idem auctor alibi dicit: *Antecedit operationem nostram liberam divinæ voluntatis æternum et immutabile consilium, sive divinæ providentiæ infallibilis prædefinitio, quæ omnem operationem bonam liberam prædefinivit, imo et omnem operationem in quantum bona est;* ubi hanc ultimam amplificationem ponit propter actum peccati, licet ipsum proprio nomine explicare ausus non fuerit (Bannez, 1 p., q. 14, art. decimo tertio, dub. circa solum argumentum D. Thomæ, § *Sed arguitur*, p. 524, litt. B, quæst. decima nona, art. decimo, dub. primo, post tertium documentum); alii vero clarius, et in particulari loqui solent.

5. *Fundamenta hujus opinionis.* — Fundamenta hujus sententiæ partim sumuntur ex subordinatione necessaria causæ secundæ ad primam, partim ex perfectione divinæ providentiæ, partim ex divina reprobatione, quæ nullam ex parte hominis habet causam; partim ex quibusdam sacræ Scripturæ locutionibus, et ex quibusdam Augustini testimoniis; partim ex eo quod nullum sequitur absurdum ex hac sententia, magis quam ex concursu generali ad actum peccati. Sed hæc omnia proponentur melius inferius simul cum eorum solutionibus.

CAPUT II.

NON PRÆDETERMINARE DEUM NEQUE PRÆMOVERE VOLUNTATES HUMANAS AD ACTUS PRAVOS.

1. *Assertio.* — Distinximus in fine superioris libri divinam præfinitionem immanentem seu internam, a prædeterminatione externa seu transeunte. Neutram igitur earum habere censemus locum in actibus malis. Sed hoc capite, solum de transeunte ac physica prædeterminatione loquimur, quæ physicam efficaciam habet in nostram voluntatem, sive aliquid prævium ad actum illi imprimendo, sive sola efficacitate sua extrinseca eam efficaciter ad actum prædeterminando; in quarto vero capite de altera præfinitione agemus.

2. *Aliquot præmittuntur animadversione digna.* — Suppono autem imprimis in actibus malis duo posse considerari: loquemur autem semper de actibus internis, et elicitis a voluntate, quoniam in eis melius cernitur difficultas, et quia tota formalis malitia seu deformitas moralis est in actibus internis et ab eis denominantur exteriores actus mali. In his ergo actibus primo considerari potest ipsa realis entitas actus liberi et voluntarii, quatenus circa tale objectum et cum talibus circumstantiis fit. Secundo, considerari potest deformitas, seu malitia moralis, quæ ad talem actum consequitur, quatenus a tali causa libera hic et nunc fit; primum horum appellari solet materiale peccati, secundum autem formale.

3. *Qui movere possit Deus voluntatem creatam.* — Secundo suppono, ex dictis in lib. 1, duplicem intelligi posse modum quo Deus moveat voluntatem ad aliquem actum; unus est moralis, scilicet, vel ex parte objecti, proponendo illud, et rationes ad ipsum amandum fugiendumve, vel per quosdam actus excitando ad alios, ut per terrores et minas incutiendo metum, qui ad alicujus rei odium vel amorem inducat. Quem modum movendi voluntatem maxime servat Deus in operibus gratiæ, ut libr. 3 videbimus. Alius modus movendi est physicus, per propriam et immediatam effectionem in ipsam voluntatem, quasi imprimendo in illa quemdam impetum, quo efficaciter impellatur ad actum secundum.

4. *Ad actum ex se bonum beneque fieri possibilem, at in re male faciendum inclinare potest Deus.* — Potest etiam hoc loco præmitti

distinctio mali actus voluntatis; nam quidam est intrinsece malus ex objecto a quo est inseparabilis malitia, si humano modo, id est, libere et cum sufficiente cognitione fiat; alius vero est ex se indifferens, seu bonus ex objecto, qui tamen ex defectu operantis male fit, a quo actu est separabilis malitia, ut per se constat. Difficultas igitur præsens maxime videtur versari circa priores actus, videlicet intrinsece malos; quia, cum in aliis possit separari actus a malitia, non videtur esse difficultas quin possit Deus movere ad actum, non movendo ad malitiam. Sed licet in prioribus actibus clarior appareat difficultas, seu repugnantia, si tamen de posterioribus cum debita proportione loquamur, eadem de illis erit ratio, neque erit hoc loco necessaria distinctio. Itaque advertere oportet, contingere posse ut actus de se et ex sua specie et objecto sit indifferens, mihi autem hic et nunc non sit indifferens, sed prohibitus; ita ut ego non possim hic et nunc illum honeste exercere. Contingere etiam potest ut actus ex se, et sua specie, et respectu mei hic et nunc operantis, sit indifferens, ac honeste exerceri possit, licet fortasse ex prava intentione seu voluntate mea male sit exercendus. Quando actus est malus hoc posteriori modo, non est dubium quin possit Deus hominem ad illum inclinare seu movere, morali modo superius explicato, etiamsi prævideat Deus fore ut homo sic motus et excitatus non bene, sed male sit illum actum effecturus; quia tunc Deus non inclinat nisi ad bonum, quod homo hic et nunc, et prout a Deo movetur, posset bene exercere; si autem homo ipse malitiam adjungat, est ex sola libertate sua, et per accidens respectu Dei. Nec mirum est quod hoc possit Deus; nam et homo interdum id potest honeste facere, ut cum ex rationabili causa precibus aliquem inducit ad mutuandum aut jurandum, quem scit aut usuras petiturum, aut per falsos Deos juraturum. Potest ergo Deus simili modo hominem ad actum inclinare, et tunc recte dicitur movere et inclinare ad actum, et permittere malitiam. Quapropter de hoc genere motionis non disputamus, quamvis deservire possit ad aliqua testimonia explicanda, ut capite sequenti videbimus. At vero quando actus non est indifferens respectu hominis hic et nunc moraliter operantis, quia, nimirum, non potest ab illo bene exerceri, supposita scientia, advertentia, prohibitione et aliis conditionibus quæ illum circumstant, tunc impertinens est quod actus sit intrinsece malus, seu prohibitus quia malus, vel quod, e contrario, ex specie sua sit indifferens, et nunc malus quia prohibitus; nam in re tam est inseparabilis malitia ab illo actu hic et nunc, et non mutatis circumstantiis, sicut ab actu intrinsece malo; imo, si attente res consideretur, quodammodo dici potest ille actus, facta illa suppositione, intrinsece malus; quia intrinsece malum est facere quod est prohibitum, durante et obligante prohibitione. Et hoc sensu in universum loquimur de actibus malis.

Ad formale (quod aiunt) peccati Deum nullam prædeterminare voluntatem, divina fide tenendum.

5. De his ergo actibus malis, quoad formale, non est controversia inter Catholicos. Sit ergo de fide certum, Deum non prædeterminare voluntatem, neque ullo modo illam inclinare ad formale peccati. Hoc sequitur ex prima suppositione facta capite præcedenti, et omnia quæ afferemus, hoc evidentius convincunt. Quin potius neque hæretici hoc negant; bene enim norunt nec Deum posse intendere formale peccati, nec inclinare voluntatem hominis ut illud intendat. Utrumque enim repugnat bonitati ejus, imo et voluntati hominis, quæ non operatur intendens ad malum; quare nec dæmon ipse hoc modo inducit hominem ad peccandum, quamvis ipse revera intendat lapsum et ruinam hominis, et ipsius Dei injuriam, quam Deus non potest intendere; nam hoc saltem modo odio est illi impius et impietas ejus, et, cum omnia propter seipsum operetur et velit, deformitatem ipsam peccati nullo modo potest propter se velle, cum consistat maxime in aversione ab ipso. Itaque de formali peccati nihil amplius dicere oportet; et, ne sæpius id repetere necesse sit, per actum malum semper materiale intelligemus.

6. *Ad peccati actum nullam Deus inducit suasionibus voluntatem, nullam attrahit excitationibus,* Jacob. 1. — Rursus existimo esse de fide certum, Deum non movere homines morali modo supra explicato ad actus malos et peccata. Nullum me hactenus legisse memini Catholicum doctorem, qui de hac assertione ac sententia dubitaverit; sed eam non præmittendam duxi, quia et ad ea quæ dicemus plurimum conferet, et ad intelligendum quantum Catholici quidam viri in exponendis sacris Scripturis et sancti Augustini sententiis in ista materia hallucinentur, ut illam physi-

cam prædeterminationem mordicus retineant. Hanc igitur veritatem satis probant illa Jacobi verba, capite decimo: *Deus intentator malorum est, ipse autem neminem tentat;* quia tentatio ad peccandum non fit alio modo, quam moraliter inclinando, excitando, et movendo hominem ad actum malum. Neque ad rationem tentationis necesse est ut is qui tentat, intendat formaliter malitiam, seu deformitatem actus mali, ut constat in homine inducente alium hominem ad malum, non intendens malitiam, sed utilitatem aliquam, vel voluptatem ex opere malo. Si ergo Deus illo morali modo instigaret aut excitaret hominem ad actum malum, vere ac proprie tentaret illum ad malum, atque ita munus Satanæ exerceret, quod divinæ bonitati repugnat; hanc enim vim habent citata verba: *Deus intentator malorum est.* Quin potius addit Paulus, 1 ad Corinth. decimo, non solum non tentare Deum, verum etiam nec permittere nos tentari ultra id quod possumus. Quæ omnia intelligenda esse de tentatione, qua quisque peccato implicatur, declaravit Augustinus, libro Quæstion. in Genes., quæst. 57; et sermon. 11 de Verbis Domini, ait esse tentationem quæ *adducit peccatum;* hæc autem non est alia, nisi quæ moraliter inducit ad actum peccati. Rursus lib. 2 de Consens. Evangel., capit. 30, appellat hanc tentationem, *seductiones;* quod verbum est annotatione dignum; nam, sicut qui peccat, errare dicitur practice, juxta illud: *Errant qui operantur malum*, ita inducens moraliter ad actum peccati, practice seducit, quod divinæ repugnat bonitati. Hinc congeri possent alia infinita Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Deum odisse peccatum, et non implanare homines, et similia quæ inferius attingemus, et Patrum sententias; nunc enim in re clara non est necesse testes multiplicari.

7. *Nazianzeni testimonium. — Persimile Augustini testimonium.* — Notanda vero sunt verba Gregorii Nazianzeni, quia de hoc genere inductionis et causalitatis sunt expressa, orat. 3 contra Julian., ante medium, § *Nec tamen: A quibus* (inquit) *rationibus* (divinæ scilicet providentiæ) *non ille* (Julianus nempe) *ad malum excitatus est; Deus enim nullo modo mali causa est, quippe natura bonus, vitiumque ejus est qui elegit, haud tamen ab impetu suo repressus est.* Ubi notanda est illa causalis, quod, si Deus ad malum excitaret, mali esset causa; excitatio autem dicit causalitatem moralem per consilium, affectum, etc. Hinc Ambrosius, libro secundo Examer., ait, malitiæ initium nullo modo posse Deo attribui: *Eradicari* (inquit) *hanc Deus vult de animis singulorum; quomodo eam ipse generaret, cum clamet Propheta: Desinite a malitiis vestris; et præcipue sanctus David: Desine* (*inquit*) *a malo, et fac bonum. Quomodo ergo ei initium a Domino damus? sed hæc opinio feralis eorum, qui perturbandam Ecclesiam putaverunt.* Legenda sunt cætera quæ toto illo capite scribit, et libro de Paradis., capite decimo quinto; aperte enim confirmat hanc veritatem. Ex verbis autem citatis, hæc potest ratio sumi, quod initium peccati ex prima suggestione et tentatione sumitur; ergo non potest Deus hoc modo inducere ad actum peccati. Sunt etiam valde notanda verba Augustini, quinto de Civitate Dei, cap. nono: *Malæ voluntates ab illo non sunt, quia contra naturam sunt, quæ ab illo est.* Nam in bonis ideo dicitur Deus dare non solum potestatem, sed etiam voluntatem, quia non solum dedit liberum arbitrium, sed etiam inclinat illud ad bonas actiones, excitando, suadendo, vocando, ut idem Augustinus declarat de Spirit. et litter., capite tertio, et trigesimo quarto, et libro primo ad Simplic., quæstione secunda, et aliis locis innumeris, quæ infra libro tertio annotabimus; si ergo Deus excitaret et induceret moraliter ad malum voluntates, etiam illæ propriissime dicerentur esse a Deo; quod est falsum, et ideo scriptum non est; licet sit scriptum (Paul., ad Roman. 13): *Non est potestas, nisi a Deo,* ut idem Augustinus dixit, de Spirit. et litter., cap. 31.

8. *Ratione assertio demonstratur.* — Ratio denique evidens est, quia inducere ad malum consulendo, et movendo moraliter hominem, ut velit id quod licite velle non potest, est intrinsece malum; ergo omnino repugnat Deo, sicut mentiri. Et hanc rationem reddunt Patres, cum dicunt Deum esse natura bonum, imo bonitatem ipsam, et ideo non posse ad malum incitare vel impellere. Unde ineptum est quod hæretici aiunt, Deum hoc facere propter honestum finem, et ideo non esse contra bonitatem ejus. Nam finis honestus non honestat actionem quæ ex objecto est intrinsece mala; alias eodem modo posset Deus mentiri propter honestum finem. Nec denique locum hic habet distinctio de formali vel materiali peccati; neque ad hoc propositum hactenus ab aliquo Scholasticorum accommodata est; quia revera moralis inductio et persuasio non est, nec, moraliter loquendo, esse potest ad formale, sed ad actum ipsum volendi, a quo sit inseparabilis malitia, prout a tali agente li-

bero hic et nunc fieri potest. Moraliter ergo idem prorsus est inducere seu persuadere peccatum, et inclinare voluntatem hominis ad talem actum quem non potest elicere nisi peccando; sicut ergo est de fide Deum non esse auctorem peccati, neque inclinare moraliter hominem ad peccatum, ita est etiam de fide, non movere hoc modo ad actum malum; id est, quem homo sine morali malitia libere exercere non potest.

Ad malos actus creatam voluntatem nullo modo Deus prædeterminat.

9. Ultimo addendum est Deum non prædeterminare physcie creatam voluntatem ad actus malos efficiendos. Priusquam veritatem hanc auctoritate confirmem, variis modis et rationibus illam persuadebo, et ex principiis fidei elicere conabor ; sic enim vis, sensus et pondus auctoritatis melius intelligetur.

Ratio prima. — Primum igitur prædeterminationem hanc necessariam non esse ad generalem concursum, quem Deus, ut prima causa, ad hujusmodi actus præstare debet, ex dictis in superiori libro satis (ut existimo) constat. Quo supposito, fere evidens est non posse Deo attribui illam prædeterminationem, quia Deus, cum sit summe bonus, non adhibet peculiarem curam aut speciale auxilium, ut fiant mala ; sed solum, propter necessarium et generale munus (ut sic dicam) primæ causæ, suum offert universalem concursum, et libero arbitrio permittit illo uti, quia hoc etiam ad suavem ejus providentiam spectat; solum ergo præbet Deus ad actum peccati illum concursum, qui necessarius est ex vi subjectionis causæ secundæ ad primam; si ergo illa præmotio non est necessaria, non potest Deo attribui.

10. *Ratio secunda.* — Secundo hinc fit, si Deus efficiat hujusmodi prædeterminationem, esse auctorem peccati. Quod ita ostendo, quia imprimis Deus est directe et per se causa illius malæ voluntatis, qua Judas, verbi gratia, voluit vendere Christum ; et non solum est causa præbendo ex se generalem concursum, sed ex intentione sua prædeterminando influxum suum ad talem volitionem, imo et voluntatem Judæ ad illum actum prædeterminando; quid ergo amplius requiri potest, ut vere ac proprie dicatur causa illius peccati ? Si enim physice res consideretur, ipse agit totum quod in illo actu effici potest; et, ut dixi, non concursu ex se indifferente, prout ab ipso offertur, sed ex se et ex intentione sua determinato ad talem actum. Si vero res consideretur moraliter, Deus et determinat voluntatem hominis ad talem actum, et non ex necessitate concursus primæ causæ, ut ostensum est; ergo ex solo affectu et voluntate, quod talis actus fiat. Denique ipse est prima radix et causa, quod homo hic et nunc, cum hac advertentia, etc., hoc objectum velit; sed homo non peccat nisi hoc volendo; ergo Deus est illi causa ut peccet.

11. *Evasio.* — *Refutatur.* — Dicent fortasse Deum non esse causam peccati, quia non peccat ita determinando humanam voluntatem: nam nec subditur legi, ut peccare possit, nec a sua recta ratione discordat, quando ut prima causa sic operatur. Sed imprimis ad argumenti vim nihil refert, sive dicatur Deus peccare, sive non ; nam, etiamsi quis diceret Deum esse auctorem peccati, non peccando, sed faciendo tantum ut alius peccet, in hæresim laberetur; argumentum autem factum convincit Deum efficaciter facere ut alius peccet, et consequenter ipsum esse auctorem peccati, sive dicatur peccare, sive non.

Deinde, quamvis peccare, ut in rigore significat transgressionem legis, non possit attribui Deo sic operanti, quia non est subditus legi, tamen, ut peccare significare potest generatim deflectere ab eo quod rectum est et honestum, sic revera peccaret Deus, data illa hypothesi. Sicut si, per impossibile, Deus mendacium diceret, plane peccaret, non contra legem, sed contra suam naturalem rectitudinem: et quia ab hac deficere non potest, ideo mentiri non potest. Et ideo etiam non potest esse peccatum, nisi deficiendo a lege; quia is qui legem non habet, est per se rectus, nec ab ea rectitudine deficere potest; si tamen posset, posset etiam peccare sine lege. Sic ergo in præsenti, posita illa hypothesi falsa et impossibili, Deus repugnaret regulæ suæ rectitudinis, et hoc sensu peccaret. Assumptum patet, quia contra rationem summi boni est amare actus malos, et ad illos eliciendos impellere homines; maxime cum Deus in hoc non se gereret præcise ut prima causa, ad cujus concursum hoc non est necessarium, sed ut proprius et peculiaris instigator ad malum.

12. *Alia evasio excluditur.* — Sed aiunt (et hæc est frequentior solutio) Deum non esse auctorem peccati, quia determinat ad materiale, et non ad formale peccati. Sed hæc distinctio non recte ad præsens accommodatur. Quid enim est Deum esse causam materialis peccati, et non formalis? Aut enim est quod

Deus non intendit malitiam illam, sed bona aliqua intentione determinat hominem ad actum malum; aut est quod ex vi actionis et determinationis Dei non sequitur malitia in illo actu voluntatis humanæ.

Primum horum non refert; secundum autem falsum est, et illud sufficit ut Deus vere sit auctor peccati hominis. Prior pars minoris probatur; nam homo ipse qui peccat, non id facit intendendo malitiam; imo et Dæmon ipse vix hoc modo inducit ad peccandum, quia nemo intendens ad malum operatur; ergo, ut aliquis sit auctor peccati, necessum non est quod ita intendat malitiam.

Dicent fortasse hominem, dum peccat, intendere aliquem pravum finem; Deum vero intendere honestum finem, quando hominem ad pravum actum determinat. Hæc tamen evasio vana est, et nullius momenti: tum quia, si Deus immittit malam voluntatem in hominem, etiam illam pravam intentionem suggerit; tum etiam quia bona intentio non excusat pravam actionem, si ex objecto suo mala est; non enim sunt facienda mala ut inde eveniant bona. Denique, si Deus facit quidquid necessarium est ad causandum peccatum, quod bona intentione id faciat, non impediet quominus sit vere auctor peccati; sed solum conferet ut bona intentione sit auctor illius; ut si unus homo induceret alium ad mentiendum ob tuendam vitam proximi, auctor esset mendacii, quamvis bona intentione id faceret.

Posterior pars minoris propositionis declaratur et probatur, quia Deus ita determinare dicitur voluntatem hominis ad actum peccati, ut determinet illum ad operandum cum omnibus moralibus circumstantiis, quibus positis, impossibile est quin actus ille sit malus et peccatum; verbi gratia, determinavit voluntatem Judæ, ut cum tali notitia et cognitione Christi, cum tali affectu, libertate seu voluntate vellet vendere Christum; sed talis actus sic factus non poterat non habere adjunctam malitiam moralem et pravitatem peccati; ergo voluntas divina ita determinavit humanam ad talem actum, ut ex vi talis determinationis ille actus habuerit tales circumstantias, quibus positis, necessario habuit adjunctam malitiam.

Occurritur objectioni. — Dices habere illam ut est a voluntate humana, non ut est a divina. Respondetur hoc nihil aliud esse quam iterum ad quæstionem redire, an Deus ea ratione dicendus sit peccare, de quo nunc non agimus; sed an sequatur esse auctorem peccati. Ad hoc ergo non refert quod malitia illa sequatur ex habitudine ad voluntatem humanam; sed satis est quod Deus sit auctor et causa ut talis actus fiat cum tali habitudine ad voluntatem humanam, quam necessario consequitur illa malitia. Et hic discursus magis in ratione quarta confirmabitur.

13. *Ratio tertia.* — Tertio, habemus etiam, ex dictis in superiori libro, per talem prædeterminationem auferri ab homine usum libertatis suæ in operando talem actum. Ex quo plane consequitur eum non peccare moraliter in eo actu, et immerito ea de causa puniri. Quam rationem attigerunt in simili forma Cyrillus, lib. 11 in Joann., cap. 21, et Augustinus, tertio de Liber. arbitr., cap. decimo octavo, quos supra retuli; ejusque illationis vim late probavi. Sed omitto rationes ibi factas de libertate, et saltem colligo habere hominem, dum peccat, plus quam rationabilem excusationem, imo et querelam justam contra Deum, quod eum ad peccandum impulerit, contra illud Ecclesiastici 15: *Non dixeris: Per Deum abest; quæ enim odit, ne feceris; non dicas: Ille me implanavit; non enim necessarii sunt homines impii; omne execramentum erroris odit Deus, et non erit amabile timentibus eum.* In quibus verbis apertissime videtur Sapiens prædictam sententiam damnare. Quomodo enim non merito dicetur Deus implanare hominem, si eum physice et efficacissime ad actum malum seu voluntatem malam determinat?

Et confirmatur efficaciter ad hominem; nam prædicti Theologi, cum quibus disputamus, interpretantur illa testimonia Scripturæ (Joan. 6): *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum,* et: *Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere,* et similia, dicta esse ratione hujus efficacis prædeterminationis; quia Deus facit hominem operari tales actus bonos; ergo ratione similis prædeterminationis merito dicetur Deus trahere voluntatem hominis ad malum objectum, vel convertere illam ad creaturam; hoc autem et nihil aliud est hominem implanare. Neque solum ad hominem, sed simpliciter, juxta verum sensum illorum testimoniorum, sumi potest efficax argumentum. Nam, si Deus dicitur trahere voluntates hominum, vel convertere illas ad se solum, quia moraliter inclinat illas per sanctas inspirationes et affectiones, quomodo non multo magis trahit humanas voluntates ad malum, et convertit illas ad creaturam, si efficaciter ac physice prædeterminat illas, ut ad sensibilia bona et prohibita ferantur?

14. Atque ex his fere rationibus probata est prior illatio hujus argumenti, quæ in hunc modum practice (ut ita dicam) declaratur, ut fortius convincat. Constituamus hominem gravi quadam tentatione libidinis vexatum, qui, antequam consentiat, per judicium rationis considerat quid turpe quidve delectabile sit; ex vi cujus considerationis potest pro libertate sua consentire, vel cum divina gratia dissentire; tunc ergo consideremus Deum adjungentem efficaciam suam, et ea prævenientem consensum hujus hominis, et determinantem voluntatem ejus, ut consentiat, et velit actum illum libidinosum, ut sibi delectabilem ; ita enim affirmant prædicti auctores se habere Deum circa voluntatem hominis, quia totum hoc, quod propositum est, materiale est peccati interioris. Quomodo ergo talis homo non potest juste excusari et conqueri, dicens : Per Deum abfuit; ipse enim potuisset meam voluntatem ad dissentiendum determinare, et noluit; non mea culpa, sed sua voluntate; nam, antequam ego quidquam peccarem, ipse ita decrevit et fecit. Vere etiam dicere posset : Ipse me implanavit, nam ipse voluntatem meam determinavit, et fecit me facere; et nisi ipse talem voluntatem in me inchoasset, ergo non potuissem incipere ; nec postquam ipse me determinavit, vitare ego potui malitiam, quam cum tali actu conjunctam habui. Revera nihil occurrit quod tali homini responderi posset. Neque enim apparet quomodo verum sit, quod in eodem 15 cap. Ecclesiast. statim subjungitur, *Deum relinquere hominem in manu consilii sui;* nam revera non est nisi in manu determinationis divinæ, ut nec ad malum, nec ad mortem possit homo porrigere manum, nisi Deus illum determinet.

Denique hoc declaro aliter et expendo, ut evidentius constet ; nam in prædicto exemplo interrogo an Deus, ut prima causa, æque possit voluntatem hominis determinare ad actum bonum, qui est nolle nunc tali delectatione frui; et ad actum, qui est malus, scilicet velle hic et nunc in hoc sensibili objecto delectari. Nemo prudens et cordatus, qui admiserit posse Deum hoc posterius facere, negabit (credo) posse etiam facere illud prius; nam voluntas ipsa potest illum actum elicere ; ergo et Deus æque poterit eam ad illum efficiendum determinare. Rursus ergo interrogo an, ex vi concursus generalis primæ causæ, debeatur potius huic voluntati determinatio ad actum malum, quam ad actum bonum, necne. Nulla certe probabili ratione illud prius affirmari potest. Cum enim ista voluntas æque sit potens ad utrumque actum efficiendum cum generali concursu, cur potius debetur illi concursus vel determinatio ad malum quam ad bonum?

Occurritur objectioni.

15. Dicet fortasse quis non æque deberi hanc determinationem, quia voluntas non est æque disposita vel propensa ad bonum sicut ad malum. Contra : nam, vel illa dispositio est culpabilis et voluntaria, vel naturalis. Primum dici non potest; tum quia loquar de primo peccato, verbi gratia, Adæ, vel Angeli ; tum etiam quia de illa culpabili dispositione inquiram ex qua determinatione orta fuerit et redibit eadem quæstio. Secundum etiam imprimis est falsum, ut in eisdem exemplis cerni potest de Adamo vel angelo ante peccatum. Deinde, esto ita esset, illa ratio potius deberet Deum inducere, ut talem fragilem voluntatem ad bonum potius actum, quam ad malum, determinaret. Quæ namque ratio permittit, nedum postulat, ut quispiam ad cadendum determinetur, propterea quod fragilis vel imbecillis sit. Adde quod, si id esset verum, quoties Deus non determinat ad peccandum hominem tentatum et fragilem, magisque propensum ad lapsum, toties ageret aliquid quasi miraculosum, et præter communem cursum naturæ, negando, scilicet, tali voluntati, et in tali statu seu articulo constitutæ, concursum generalem debitum ex vi muneris primæ causæ. Consequens est per se adeo absurdum, ut nec improbare illud, nec exaggerare necesse sit.

Absurdum ex opposito consectarium.—Addo denique, inde fieri pertinere ad munus primæ causæ, quoties dæmon vehementer hominem tentat, in eoque discrimine constituit, ut in periculo sit consentiendi, et ad illum actum magis propensus et dispositus, tunc (inquam) pertinere ad munus primæ causæ, promovere, imo consummare tentationem, et hominem ad illum consensum prædeterminare; quod vel cogitare horret pia mens. Est autem vanum hic distinguere de materiali vel de formali peccati; nam tentatio non versatur circa formale, sed circa materiale; nec dæmon aliud ab homine extorquere cupit, nisi ut velit hanc rem accipere, vel ad hanc fœminam accedere. Et tamen, cum dæmon non possit immittere hoc velle in homine, sed ad

summum ad illud eum inducere, vel hominem disponere, pertinebit ad Deum, quando ita viderit hominem dispositum, antequam ipse se determinet, imo et antequam se determinare possit, ipsum ad consensum determinare? Absit.

16. Quod si pars altera eligatur, nimirum voluntati hominis in eo discrimine constitutæ non magis deberi determinationem ad actum bonum, quam ad malum, Deum autem pro suo libero arbitratu hanc potius quam illam efficere, qui statim non videat quot absurda, quamque horrenda ab assertione ista oriantur? Primum, quod Deus summe bonus suam creaturam potius eligat perdere, quam in bono conservare, nulla interveniente causa vel culpa ex parte creaturæ, sed omnino antecedenter ad ejus opus seu consensum, et in eo articulo, quo, utendo munere primæ causæ secundum generalem legem, æque posset utrumque præstare. Certe, si Deus ita se gerit cum creatura, non apparet quomodo illud (Sapient. 11) verum sit : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Quod enim majus odium, quam ad malum determinare, cum æque posset ad bonum? Revera, si unus homo aliquid simile alteri præstaret, summo odio illum prosequi censeretur. Item non video quomodo verum sit illud Jacobi : *Ipse autem neminem tentat.* Quæ enim major tentatio quam ad malum determinare, cum possit ad bonum, et æque bene? Item, sicut in actibus gratiæ Paulus dicit (1 Cor., 4) : *Quis enim te discernit?* et (ad Rom., 9) : *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* quod prædicti auctores probant esse dictum ratione efficacis prædeterminationis, ita in malis actibus dicere cogentur : Deus est qui discernit peccantem a non peccante ; et : Non est volentis, neque cadentis, sed Dei gratis odio prosequentis. Ubi ergo est illud : *Numquid voluntatis meæ est mors impii?* et illud : *Vivo ergo, dicit Dominus Deus; nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat* (Ezech., 18 et 33)? Numquid hæc dicta sunt, quia Deus non determinat ad formale peccati? Quid enim hoc ad rem moralem attinet, aut quid confert, ut homo moriatur vel pereat, si non perit nisi volendo hæc vel illa objecta sensibilia, et Deus eum prædeterminat ut illa velit, idque sola sua voluntate, cum æque posset ad alteram partem determinare?

17. Denique non video quomodo illud verum sit : *Perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum* (Oseæ 13). Expendatur, quæso, primum exclusiva illa, *tantummodo.* Hæc enim determinatio ad malam voluntatem, quantumvis addas : *Pro materiali,* estne auxilium? Quis enim tale auxilium desideret? Si ergo a Deo tantummodo est auxilium, quomodo ab illo est hæc prædeterminatio et ab illo solo, et ex sola ejus voluntate? Deinde ponderentur illa verba : *Perditio tua ex te.* Nam, si vera est prædicta sententia quam impugnamus, magis est perditio nostra ex Deo, quam ex nobis, ut jam ostendam. Unde Augustinus, lib. 1 ad Simplic., quæst. 2, quasi prævidens hanc sententiam, ita contra illam scribit : *Neque enim quomodo dictum est : Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, sic etiam dictum est : Non volentis, neque currentis, sed obdurantis est Dei. Unde datur intelligi, quod infra utrumque ponit : Ergo cujus vult miseretur et quem vult indurat, ita superiori sententiæ congruere, ut obduratio Dei sit nolle misereri;* et concludit hac notanda sententia : *Ut non ab illo irrogetur aliquid, quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur.* Certe nulla alia re fit homo deterior, nisi ipso actu quo consentit; si ergo hunc prædeterminat Deus, quomodo nihil irrogat quo fiat homo deterior?

Ratio quarta.

18. Quarto, veritatem hanc ita declaro, quia ex opposita sententia sequitur, primam radicem et causam, in quam reducenda est prava hominis voluntas, et consensus ejus in objectum prohibitum, esse efficaciam divinæ voluntatis; consequens est plane impium, et contra dictum testimonium Oseæ : *Perditio tua ex te;* et illud Ecclesiastici : *Non dicas : Ille me implanavit;* et contra omnia illa, in quibus dicitur Deus odisse iniquitatem, impium et impietatem ejus. Quomodo enim odit id quod ipsemet efficaciter facit ut fiat ; imo, quod non fieret, nisi ipse esset prima radix et auctor ut fieret? Denique est consequens illud contra eam fidei veritatem, quæ negat Deum esse auctorem peccati; nam, si est prima radix et origo ejus, certe erit etiam auctor ejus. Sequela prima probatur, quia proxima radix totius lapsus hominis est voluntarius ejus consensus in hoc objectum, cum hac scientia et cognitione ; sed Deus est prima radix hujus voluntarii consensus hominis, ita ut verissimum sit dicere : Ideo homo consentit, quia Deus facit illum consentire hic et nunc in hoc objectum delectabile sic propositum, et in re ipsa prohibitum ; ergo.

Occurritur solutioni communi hujus rationis.—Sed hic etiam occurrent illa distinctione de peccato pro materiali et pro formali; et concedent materiale peccati reducendum esse in Deum, ut in primam radicem; negabunt tamen inde sequi, etiam peccatum simpliciter dictum, seu pro formali, in Deum esse revocandum. Sed sumamus imprimis quod nobis conceditur, et evolvamus ac declaremus illud; nam, si recte concipiatur, et attenta mente penderetur, hoc solum sufficit ad hanc sententiam improbandam. Loquamur ergo de proprio peccato, quod est in voluntate; idem enim potest cum proportione applicari ad actum exteriorem, quamvis tota ratio peccati ad interiorem revocetur. In actu ergo interiori nihil aliud est materiale peccati, nisi interior voluntatis actus positivus, quo voluntas realiter et positive convertitur in objectum creatum tali modo sibi propositum; hæc enim omnia realia sunt, physica ac positiva; ergo Deum esse primam radicem materialis peccati in peccato Judæ, vel Petri negantis Christum, nihil aliud est quam Deum fuisse primam radicem illius consensus et voluntatis, qua Petrus voluit negare Christum; ita ut verum sit dicere: Quia Deus ita decrevit et efficaciter fecit ut fieret, ideo Petrus voluit Christum negare, et Judas illum vendere; in his enim verbis solum id quod materiale est comprehenditur, neque formalis malitia explicatur. Confirmatur, quia Deus dicitur ab his auctoribus prima radix conversionis voluntatis in bonum honestum, quia determinat illam; ergo ob similem determinationem concedere tenentur Deum esse primam radicem conversionis nostræ voluntatis in bonum commutabile; nam hoc totum solum dicit positivum motum et realem in reale objectum. Sed hoc ipsum, etiamsi nihil aliud addatur, est contra divinam bonitatem, et contra omnem divinam prohibitionem et legem; ipse enim non solum prohibet formalitatem peccati, sed prohibet ipsum actum et conversionem ad bonum commutabile, et eam punit. Et, licet verum sit eam prohibere et punire ratione formalis, tamen illam revera ipse prohibet, quia revera est mala, licet denominative a deformitate, quam secum affert; ergo eadem ratione non potest Deus esse proxima radix illius conversionis ad commutabile bonum ob formalem deformitatem, quam habet inseparabilem.

19. Unde ulterius concluditur, si Deus est prima radix illius conversionis, necessario consequi, ut sit prima radix illius deformitatis; quia proxima et efficax causa illius deformitatis est voluntaria hominis conversio ad commutabile bonum; et prima radix hujus conversionis voluntatis humanæ est divina voluntas et efficacia; ergo, de primo ad ultimum, Deus est prima radix talis deformitatis. Quod enim est causa causæ ut sic, id est, quod est illi causa ut causet, est etiam causa causati a tali causa; quod est maxime verum in moralibus; nam sæpe causa, quæ est per accidens in rebus physicis, est per se in moralibus. Atque ita est revera in præsenti, nam voluntas humana neque potest contrahere deformitatem talis peccati, nisi consentiendo libere in tale objectum utile vel delectabile sibi prohibitum, licet non amet illud qua prohibitum, sed qua delectabile vel utile est; neque etiam potest deformitatem vitare, sic amando illud; sed Deus est efficax causa faciens ut voluntas talem consensum præstet; imo solus ipse sua efficacia illam determinat ad talem consensum; quomodo ergo non est efficax causa (moraliter loquendo) omnis deformitatis per talem consensum contractæ? Item perditio hominis formaliter est per culpam, ut culpa est; tamen proxima radix et causa hujus perditionis est consensus voluntarius in talem actum, vel objectum sic prohibitum, sub specie aliqua boni; ergo prima radix hujus consensus humani est prima radix perditionis hominis, quæ radix est divina voluntas et efficacia; falsum ergo est illud: *Perditio tua ex te.* Præterea dæmon tentans est in suo genere radix peccati formaliter seu deformitatis ejus, quia proxime inducit ad materiale, id est, ad consensum voluntarium in talem actum vel objectum; neque enim dæmon inducit ad formale peccati ut sic, seu ad amandum objectum prohibitum, qua prohibitum est; sed ad illud tantum inducit, ad quod Deus determinat; ergo multo magis Deus erit prima radix totius formalis, quia efficacius ad illum consensum trahit voluntatem. Quo etiam fit ut gravius Deus tentet hominem quam dæmon; imo non solum tentet, sed potius illum dejiciat et prosternat; quia cogit illum (ut sic dicam) et efficaciter trahit ut consentiat hic et nunc tali modo, a quo consensu, sic præstito libero et humano modo, est inseparabilis malitia.

20. Nec refert dicere dæmonem esse causam deformitatis, quia tenetur non tentare, vel quia male facit tentando, aut quid simile, Deus autem non male facit prædeterminando,

nec tenetur non facere; non (inquam) refert; tum quia, ut diximus, nunc non agimus an Deus male vel bene faciat, sed an faciat me peccare; tum etiam, quia jam ostendi, Deum male acturum si id faceret, esset enim contra ipsius rectitudinem; et cum ostensum sit talem prædeterminationem non deberi ex generali concursu primæ causæ, plane consequitur Deum, quando eam efficit, non agere munus primæ causæ, sed tentatoris, seu prævaricatoris. Denique, si Deus induceret ad actum peccati moraliter, seu excitando ex parte objecti, tentaret et induceret in virtute ad formale peccati, ut in principio capitis ostensum est; ergo a fortiori hoc totum est illi tribuendum, si efficaciter prædeterminat ad actum peccati. Scio auctores contrariæ sententiæ has et similes rationes solere enervare, objiciendo quod, si essent efficaces, etiam probarent Deum per se et immediate non influere in actum peccati concursu generali. Sed capite sequente ostendam esse longe disparem rationem.

Ratio quinta.

21. Quinta ratio et valde efficax ex dictis confici potest; nam sequitur Deum non solum permittere, sed velle et ordinare peccatum; consequens est falsum et hæreticum, ut in sequenti probatione ostendam; ergo. Sequelam probo, quia Deus non solum voluit permittere ut Judas venderet Christum, sed etiam id definite voluit; imo prævoluit et præordinavit, priusquam præsciret Judam id voliturum; ideo enim id voluit Judas, quia Deus voluit ut id vellet, et fecit etiam ut vellet. Nam in ratione proxime facta, ad hoc deduximus contrarium sentientes, ut concederent (quod et publice in lectionibus et disputationibus faciunt) Deum esse primam causam et radicem alis consensus humanæ voluntatis; est autem Deus prima causa, et radix per suam voluntatem efficacem, non permittentem tantum, sed prædefinientem et prædeterminantem humanam.

Quare hic etiam adhibent distinctionem, concedentes Deum non tantum permittere, sed etiam prædeterminare sua efficaci voluntate illam volitionem hominis malam, permittere autem malitiam. Unde etiam aiunt ab æterno cognovisse Deum, futurum fuisse actum illum voluntatis Judæ, quo voluit vendere Christum, quia ipse hoc prædeterminavit et præordinavit; deformitatem autem illius permisisse, et in hac permissione cognovisse illam esse futuram. Sed primum horum esse satis absurdum, et, ut per sese apparet, divinæ bonitati contrarium, repugnansque definitioni Ecclesiæ, et Sanctorum Patrum traditioni, statim ostendere conabor.

Secundum autem non est vere et consequenter dictum; ubi enim est infallibilis et omnino necessaria consecutio alicujus effectus ex vi prioris voluntatis præordinantis, non est necessaria permissio; imo vix videtur possibilis, si ea voce in propria significatione utamur, et prout Patres ea utuntur, quando permissionem ab ordinatione distinguunt. Permitti enim aliquid alicui, est facultati et voluntati ejus ita committi, ut id vel oppositum queat suo arbitrio velle aut operari. Unde permissio interdum opponitur præcepto, seu illud excludit; et tunc permitti aliquid, est neque præcipi, neque prohiberi; aliquando vero permissio excludit tantum pœnam, et tunc permitti dicitur, quod nec punitur, nec præmiatur. Respectu igitur voluntatis Dei permitti dicitur, quod ex vi illius, nec absolute et efficaciter ordinatur ut sit, nec impeditur ne sit, nec negatur ei influxus necessarius ut sit; ergo permissio non habet locum, ubi res jam est infallibiliter futura ex vi prioris voluntatis prædeterminantis; ita vero contingit in proposito; nam si Deus absolute prædeterminat actum, verbi gratia, voluntatis Judæ, quo voluit vendere Christum, cum omnibus positivis circumstantiis cum quibus id voluit, ex hac voluntate prædeterminante necessario sequitur deformitas, adeo ut non possit Deus illam impedire etiam de absoluta potentia sua; quomodo ergo ibi locum habet permissio? Revera erit titulus sine re. Sicut si diceres eum qui aquam ad ignem applicat, permittere ut frigiditatem amittat; multo enim magis necessario sequitur deformitas ex illo actu voluntatis, circa hoc objectum cum hac advertentia facto, quam amissio frigoris ex acquisitione caloris; hanc enim posset Deus de absoluta potentia impedire; illam vero minime.

Denique quomodo verum est non agnoscere Deum deformitatem futuram ex vi solius prioris prædeterminationis, quandoquidem illa deformitas necessario consequitur ad actum creatæ voluntatis sic factum, sicut prædeterminatus est? Nam quidquid necessaria consecutione et concomitantia sequitur ad actum prædeterminatum, potest præsciri in ipsa prædeterminatione, seclusa alia permissione; sed deformitas necessario concomitatur actum præde-

terminatum, prout determinatus est; ergo. Major videtur evidens ex terminis, quia, præscito futuro actu, præscitur esse futurum quidquid est necessario conjunctum cum illo, cum non possit esse unum sine alio: sed actus dicitur præsciri futurus in prædeterminatione; ergo et omne id quod illi necessario adjungitur. Quod vero ita se habeat illa deformitas et malitia, patet ex terminis, quia ille actus, ut suppono, est intrinsece malus, vel hic et nunc prohibitus, et prædeterminatur ut fiat cum advertentia et libertate, aliisque conditionibus ad humanum actum requisitis; ergo ab illo inseparabilis est malitia formalis, quando ab objecto inseparabilis est, vel non separatur malitia objectiva. Quod si tandem concedatur præsciri sufficienter futuram deformitatem in priori voluntate præordinante, sequitur evidenter non esse necessariam permissionem futuri peccati; quid enim necesse est permittere fore quod jam præscitur absolute futurum, tam quoad materiale, quam quoad formale? Sequitur subinde priorem voluntatem præordinantem, licet formaliter et directe versetur tantum circa actum materialem, tamen, quia non circa illum abstracte, sed in individuo, et cum omnibus circumstantiis moralibus versatur, sequitur (inquam) virtute et indirecte esse præordinationem etiam peccati pro formali. Ac tandem sequitur peccatum revera non esse permissum, sed præordinatum a Deo, quod dicere blasphemum est.

Assertio ex Tridentino confirmatur.

22. Unde recte etiam concluditur hæc veritas ex doctrina Concilii Tridentini; sic enim ait sessione sexta, canone sexto : *Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se; adeo ut sit proprium ejus opus, non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli, anathema sit.* In hoc ergo decreto, primum expendo illa propria verba, *esse in potestate hominis vias suas malas facere,* et inquiro quomodo sit in potestate hominis vias suas malas facere, cum non sit in potestate ejus divina determinatio, sed ex solo Dei arbitrio pendeat, ut supra conclusimus; et alioqui impossibile homini sit sine divina prædeterminatione vias suas malas facere. Neque hic locus relinquitur distinctioni de materiali et formali; quia satis nobis est non posse homines vias suas formaliter malas facere, quin prius Deus ipsos determinet ad eas materialiter faciendas, nam si hoc fundamentum non est in potestate hominis, non est simpliciter in ejus potestate vias suas malas facere. Imo, cum posito materiali necessario consequatur formale, ut deductum est, nunquam hoc est in potestate libera voluntatis, de qua Concilium loquitur, sed tantum id erit in potestate Dei.

Deinde perpendo illa verba, *mala opera,* ex quibus constare potest Concilium non tantum agere de malitia operum, sed etiam de ipsis malis operibus, quæ proprie non dicuntur nisi actus ipsi reales, qui a voluntate fiunt. Neque enim debuit Concilium distinguere formale et materiale, nec potuit clarius intentionem suam indicare. Quæ evidentius constabit consideranti, Concilium voluisse definire contra hujus temporis hæreticos, qui non dicunt Deum per se et directe intendere formale peccati, aut per se illud operari, sed volitionem ipsam malam, ad eam instigando, vel efficaciter prædeterminando voluntatem. Imo, ut Catholici scriptores referunt, ipsi etiam hæretici erubescunt apertis verbis dicere, Deum esse auctorem peccati, vel instigare ad peccatum ; sed aiunt Deum esse auctorem illius voluntatis, qua homo consentit, dum peccat et tentationi succumbit, et ad illam vel instigari a Deo, vel determinari. Et hoc nomine impugnati semper sunt a Catholicis; hoc ergo ipsum intendit damnare Concilium.

Objectio. — *Solvitur.* — Rursus scrutari oportet illa verba, *non permissive solum,* quibus satis excluditur evasio dicentium, Concilium solum excludere præmotionem Dei moralem ad peccatum, per consilium, inspirationem, excitationem, et similia, non vero physicam prædeterminationem. Imprimis enim non est hoc consequenter dictum; nam illa præmotio est moralis ex parte Dei, cum libere fiat, et ex parte termini etiam est moralis; nam ad actionem moralem hominem applicat; ex parte autem modi, licet non fiat per moralem influxum, sed physicum, respectu causæ applicatæ et motæ, hoc tamen non minuit deformitatem actionis; nam efficacior causa malitiæ est, quæ ita movet, quam quæ solum morali modo movet, ut ex dictis est evidens. Deinde illa interpretatio repugnat dictioni exclusivæ, quam Concilium ponit; illa enim excludit omnem causalitatem per se et propriam. Et augetur vis hujus testimonii, quia ostendimus juxta prædictam sententiam nihil esse in peccato, quod proprie dici possit permissive esse a Deo, sed præfinitive

et præordinative, ut sic dicam. Quo ergo veritatis colore potuisset dicere Concilium, opus malum simpliciter et absolute esse a Deo, solum permissive, si ad ipsummet opus quod malum est ipse suo arbitrio et voluntate humanum arbitrium efficaciter determinaret, cum ab ea determinatione inseparabilis sit malitia? Aut quomodo tale opus non est proprie ac per se a Deo, si ex sua voluntate illud eligit, et facit ut homo idem eligat seu eliciat? Dices : Si hoc argumentum est efficax, etiam est excludendus concursus generalis, ex vi definitionis Concilii Tridentini ; nam per concursum generalem vere Deus est causa per se effectus, in quem influit; si ergo Concilium loquitur de toto actu, etiam pro materiali, et negat Deum operari illum proprie et per se, negat sane generalem concursum, præsertim cum addat particulam exclusivam, *permissive tantum*. Respondetur hinc optime percipi Concilii mentem ; cum enim ait, *permissive tantum*, significat imprimis, in permissione includi concursum generalem, seu non excludi, quia concomitatur permissionem ; significat subinde permissionem natura sua requirere oblationem concursus de se indifferentis, seu non determinantis ad unum, nec prædeterminantis ad unum eum cui datur : quia hæc jam non est permissio, sed omnimoda determinatio. Tandem significat ideo non posse dici Deum propriam et per se causam mali operis, quia non prædeterminat ad illud, ut hæretici dicunt, neque offert determinatum concursum ad illud solum. Concedo ergo loqui Concilium de actu malo secundum se, etiam ut actus est a tali creata voluntate libere positiveque factus ; hunc vero negat posse refundi in Deum, ut in primum auctorem et causam propriam, id est, ex se determinantem absolute et efficaciter suum influxum ad illum ; et ideo non sequitur excludi generalem concursum, qui de se indifferens est, ut capite sequente latius exponemus; ubi etiam ostendemus hanc fuisse communem Scholasticorum omnium sententiam, qui punctum hunc distincte attigerunt. Lege D. Thom. in 1, d. 47, q. 1, art. 1, ad 2; Scotum, ibi, § *Ad 1 argum.*, et d. 41, § *Sed adhuc*, et § *Primum istorum solvitur*.

Auctoritate Patrum confirmatur assertio.

23. Ex Patribus autem non omnia referam quæ adduci possunt, quia passim loquuntur eodem modo quo divina Scriptura, et Concilium Tridentinum, quod doctrinam suam et loquendi modum ab eis mutuavit. Nec ipsi subtiliter distinguunt inter materiale et formale. Unde eamdem evasionem patiuntur ; loquuntur tamen simpliciter de ipsis actibus, vel de effectu eorum, qui est hominis perditio, et non semper sub nomine mali aut peccati, sed sub nomine hujus voluntatis vel illius objecti; et eodem modo negant Deum esse auctorem ejus, vel illam velle aut prædeterminare. Ex his ergo testimoniis nonnulla breviter indicabo, ut res sit evidentior. Et sane egregium est testimonium Eusebii, lib. 6 de Præparat. Evang., cap. 5 : *Impius profecto judicabitur, imo vero pessimus omnium, qui a Creatore universi alios ad adulteria, alios ad rapinas, alios ad alia vitia impelli arbitratur, unde sequitur aut hæc, peccata non esse, aut peccandi causam in Creatorem referri.*

Gregorius Nissen., lib. 7 Philosoph., cap. 1 : *Non est fas Deo ascribere turpes actiones.* Plura apud Damascenum, libro secundo, capite vigesimo nono et trigesimo, libro quarto, capite vigesimo, et Dialog. contra Manich., fol. 480, pag. 2; Theodor., serm. 5 ad Græc., et in Epitom. divinor. decret., cap. de Antichristo, ubi notetur verbum illud : *Neque enim ipse* (scilicet Deus) *Cain effecit homicidam.*

Irenæus, lib. 4 contra hæres., cap. 77, ubi Feuarden alios Patres refert; Tertullian., l. 2 cont. Marcion., cap 14, ubi etiam Pamelius refert alios; Dionysius, optime de Ecclesiast. Hierarch., cap. 9, et de Divin. nomin., cap. 4, in fine.

Cyrillus Alexand., lib. 11 in Joan., tractans illa verba Joan. 16 : *Nemo ex eis periit, nisi filius perditionis, ut Scriptura impleretur : Perditionis* (inquit) *filium appellat, quia pravitate periit sua ; non enim divino inexpugnabilique judicio in diaboli laqueum proditorem incidisse credendum. Nam, si sic esset, nullo modo culparetur, cum judicio Dei nemo resistere queat.* Ponderentur verba hæc, et ratio Cyrilli ; quid enim per *divinum judicium inexpugnabile*, intelligere potuit Cyrillus, nisi voluntatem Dei, efficacissime moventem ? Vel certe quidquid nomine judicii intellexerit, ratio ejus æque de divina prædeterminatione procedit ; nemo enim ei resistere potest. Sed pergit Cyrillus dicens : *Nulla necessitate, sed proprio judicio fecit quod fecit, quare merito filius perditionis nuncupatur, qui perditionem elegit. Non enim quia scriptum de illo est, quod periturus esset, propterea eo nequitiæ processit, sed, quia malignitate sua periturus omnino erat, idcirco id futurum Scriptura prædixit ;*

et infra : *Qui novit omnia, et futura quasi præsentia videt, per Scripturam nobis hoc etiam prædixit ; non autem omnia quæ Deus novit, aut vult, aut imperat.* In quibus omnibus hoc plane agit Cyrillus, ut totam causam ruinæ tribuat humanæ voluntati, et nullo modo divinæ ; et hac speciali causa dicit Deum non omnia velle quæ novit. Unde inferius concludit : *Nam, si ad ejus laqueos* (dæmonis videlicet) *sponte atque negligentia nostra venimus, quem alium, potius quam nos ipsos criminamur? Nonne hoc est quod Salomon scribit : Amentia viri vias ejus devastat, et Deum incusat in corde?* Ostensum autem a nobis est, si Deus determinaret voluntates nostras ad consensum malum, non sine causa posse incusari Deum, eique attribui humanam perditionem.

24. Ex Augustino afferri multa possent : nunc ponderare libet quoddam ejus testimonium ex libro secundo de Peccator. merit., capite decimo octavo, ubi tractans illud Pauli : *Quid habes quod non accepisti ?* refert expositionem asserentium id dictum esse, quia Deus dedit nobis liberum arbitrium, et bene operandi facultatem ; ipse autem hoc impugnat, dicens, non ideo dictum esse, sed quia non tantum facultatem, sed etiam ipsum velle bonum nobis donat Deus : *Quia alias* (inquit) *etiam illud dici potest, malam quoque voluntatem Deo auctori esse tribuendam , quia neque ipsa esse posset in homine, nisi homo esset in quo esset ; ut autem homo sit, Deus auctor est, ita et ejus malæ voluntates ad auctorem Deum essent referendæ, quod nefas est dicere.* Quod negat ullo modo dici posse de malo velle : *Quia hoc* (inquit) *propriæ voluntatis est hominis, non operis Dei ; neque enim ad hoc eum compellit aut adjuvat Deus.* In quo testimonio, præter Augustini verba, quæ sunt satis expressa, expendo discursum et rationem ejus, quæ in simili forma plurimum valet contra prioris sententiæ fautores ; qui omnia prædicta verba Pauli, quæ sunt de operibus pietatis, intelligunt dicta esse ratione illius physicæ determinationis, per quam in nobis operatur Deus velle et perficere ; si ergo eodem modo aiunt determinare Deum voluntatem ad actum malum, necesse est ut similiter fateantur, in nobis operari Deum pravum velle, *quod* (ut Augustinus dicit) *nefas est dicere.* Consecutio patet, quia simili forma colligit Augustinus, si id esset dictum ob donum naturæ, vel liberi arbitrii, sequi Deum esse mali auctorem, sicut et boni. Quod si distinguant de materiali et formali, quomodo Augustinus non vidit illam responsionem rationi suæ posse adhiberi? Vel ergo Augustinus non recte colligit, vel (quod verum est) de ipso actu positivo, quo nostrum arbitrium vult malum, censet esse nefas illum ad Deum auctorem referre (Legatur Augustin., libr. 2 de Peccator. merit., c. 17; lib. 2 de Nuptiis et concup., cap. 28; de Prædest. et grat., cap. 4; de Prædest. Sanct., c. 10 ; lib. 83 Quæst., q. 3 et 21).

25. Confirmant veritatem hanc egregia verba, et optima ratio ejusdem Augustini ad articulos sibi falso impositos, a. 6 : *Sicut prævaricatoribus angelis Deus non intendit illam, qua in veritate non steterunt, voluntatem, ita nec hominibus hunc affectum, quo Diabolum imitantur, inseruit.* Idem art. 10. Sed maxime sunt notanda verba art. 11, qui talis erat : *Quando patres incestant filias, vel servi dominos occidunt, ideo fit quia Dominus prædestinavit ut ita fieret.* In quibus verbis observa, vix amplius contineri, quam materiale peccati. Respondet autem Augustinus : *Si diabolo objiceretur quod talium facinorum ipse auctor, ipse esset inventor, hac se posset exonerare invidia, et talium scelerum patratorem de ipsorum voluntate vinceret, quia etsi delectatus sit de furore peccantium, probaret tamen non intulisse vim criminum. Qua ergo insipientia, quave dementia definiatur, ad Dei referendum esse consilium, quod nec diabolo in toto ascribi potest, qui in peccantium flagitiis illecebrarum adjutor, non voluntatum credendus est esse generator?* Ponderetur hoc ultimum verbum, quo evidenter constat non fecisse vim Augustinum, nec qui eum calumniabantur, in formalitate peccati, sed in voluntate illa, et consensu quo peccatur. Et de hac voluntate loquens, ait Augustinus, qui eam voluntatem Deum in nobis gignere dicit , magis facere Deum peccati auctorem , quam dæmonem; quia multo pejus est voluntatem hominis ad consensum determinare (quod Deo attribuitur, et Augustinus id videtur appellare *inferre vim criminum*), quam allicere vel invitare, quod solum potest facere dæmon. Ad articulum etiam decimum tertium idem repetit, nihilque eorum quæ sunt in peccato vult tribui Deo ut auctori, sed libertati arbitrii proxime, remote vero, vel dæmoni, vel concupiscentiæ ; cum tamen nec dæmon, nec concupiscentia proxime inducat et per se ad formale peccati, sed ad materiale, imo nec ipsum liberum arbitrium directe se exerceat circa formale, sed circa actus ipsos. Illa etiam sententia, quæ frequens est apud Augustinum : *A Deo sunt omnes potesta-*

tes, non tamen omnium voluntates, hoc optime declarat, quia in ea locutione non est sermo de peccato formaliter, sed de voluntate qua peccatur. Legatur 5 de Civitat., c. 8 et 9; l. 12 Confess., c. 11, et optime de Spirit. et littera, c. 31.

26. Similia testimonia sunt apud Prosperum frequentia, 2 de Vocat. Gent., c. 4, alias 12: *Quæ voluntas* (scilicet humana) *in malis actionibus sola esse potest, in bonis sola esse non potest.* Ejusmodi habet complura in libris quibus respondet ad Gallos et ad Genuenses; nam liber ad objectiones Vincentianas idem est cum libro Augustini ad articulos sibi falso impositos. In libro ergo ad objectiones Gallorum legendæ sunt responsiones ad primam, tertiam, quintam, sextam, et in septima notentur verba illa: *Horum lapsum Deo ascribere immodicæ pravitatis est, quasi ideo ruinæ ipsorum impulsor atque auctor sit, quia illos ruituros propria voluntate præscivit.* Et infra: *Ne quemadmodum ex libero arbitrio oritur causa labendi, ita ex ipso videatur et standi; cum illud humano fiat opere, hoc divino impleatur ex munere.* Et caput undecimum totum est de hac re, ubi notentur illa verba: *Non sunt Dei opera ista, sed diaboli, cujus gaudium est ruina sanctorum.* Et in cap. duodecimo notentur illa: *Si Deus hominem sibi obedientem a veritate deturbat, et bene currentem cadere facit, ergo pro bonis mala retribuit, et injuste punit quod ut fiat impellit. Quid tam perversum, quid tam insanum dici aut excogitari potest?* Interrogo igitur an Deus puniat solum formale, vel etiam materiale peccati? Quid dicit Scriptura? *Quantum glorificavit se, et in delitiis fuit, tantum date illi tormentum et luctum* (Apoc. 16). Quid Theologi? Pœna damni punitur aversio; pœna sensus voluntatis, ad creaturam conversio. At converti ad creaturam, eave frui, ad materiale peccati spectat, quamvis conjunctum habeat formale; utrumque igitur punit Deus; injuste ergo punit quod ut fiat impellit. Quis enim neget ad id Deum impellere voluntatem, ad quod eam determinat? Nullus sane efficacior impulsus excogitari potest. Si ergo ad actum malum determinat, ad illum impellit; quomodo ergo illum punit? Nam quod illum puniat ut conjunctum habet formale, eum non excusat; quia ita impellit ut materiale fiat, ut necessario conjunctum habeat formale: *Sed* (addit idem Sanctus) *in talem sensum trahuntur, qui putant in omnibus hoc esse præscientiam Dei, quod et voluntatem, cum voluntas ejus nunquam velit, nisi bona; præscientia autem et bona præscit et mala; sed bona quæ aut ipse facit, aut ut nos faciamus imperat; mala autem quæ omnino ipse non facit, neque fieri suasit aut impulit.* Omnia hæc verba sunt consideratione dignissima. Sed ne nimium immorer, considerentur tantum illa duo verba, *suasit,* et *impulit;* nam primum videtur pertinere ad moralem motionem, et ex parte objecti; secundum ad physicam, et ex parte potentiæ, et utrumque inductionis genus in Deum posse cadere merito negat.

27. Et his optime consentiunt verba Leonis, serm. 16 de Pass.: *Quod Dominus Jesus Christus furorem frementium pati voluit, in nullo auctor eorum criminum fuit, nec egit ut hæc vellent, sed cessit ut possent, et sic usus est obcæcatæ plebis insania, quomodo et perfidia traditoris.*

Rursus hoc confirmant verba Fulgentii, l. 1 ad Monim., c. 13: *In illis* (id est, bonis) *opera sua glorificat* (Deus videlicet), *in istis autem* (id est, malis) *opera sua non condemnat.* Idem fere c. 21, et in toto illo libro, ut c. 4 latius videbimus.

Anselmus, lib. de Casu diab., cap. ult., cum dixisset ipsum velle injusta, quatenus est aliquid, esse a Deo, ait: *Nempe non solum hoc habet aliquis a Deo, quod Deus sponte dat, sed etiam quod injuste rapit, Deo permittente.* Non potuit sane elegantius declarari quo modo velle quod malum est, non inchoetur in nobis a Deo, sponte sua nos prædeterminante, sed a nobis rapientibus, et quasi cogentibus Deum ut nobiscum concurrat. Loquitur autem Anselmus de malo velle, ratione actus materialis, ut evidentius constat ex c. 20 ejusdem libri, ubi diserte loquitur de voluntate mala ut est quoddam bonum, dicitque non esse a Deo, nisi permittente. Præterea, dialogo de Liber. arbit., a c. 5, probat voluntatem non nisi a se posse ad consentiendum tentationi efficaciter pertrahi, et cap. 8 specialiter demonstrat impossibile esse id fieri ex motione divina, nam hoc ipso rectum esset, quia jam esset divinæ voluntati conforme, quandoquidem ex illius efficaci impetu ac voluntate fieret.

Ubi etiam optime quadrat dictum illud Bedæ, lib. 1 Var. quæst., quæstione decima tertia: *Deus nos non cogit ad malum, sed potius nos cogimus Deum ut videat malum.* Ex illa enim antithesi, constat late ibi sumere verbum cogendi, ut necessitatem vel determinationem quamcumque significat. Nos enim non cogimus Deum, si stricte loquamur; sed dum

voluntas nostra libera ad peccandum definitur, divinam scientiam objective determinat, ut ipsam videat peccaturam. Sunt etiam optima verba illa Bernardi, libro de Grat. et lib. arb. : *Velle ipsum est quod vel proficit, vel deficit. Porro ipsum ut esset, creans gratia fecit ; ut proficiat, salvans gratia facit ; ut deficiat, ipsum se dejicit.*

28. Denique non omittam Fausti, Galliarum Episcopi, testimonium, quia, licet ex se auctoritatem non habeat, indicat tamen testimonia et rationes non contemnendas. Igitur, libro primo, capite decimo octavo et decimo nono de Grat. et lib. arbitr., ex professo probat homines Dei voluntate non impelli in mortem, sed propria tantum voluntate ad malum ferri, seu (quod idem est) determinari. Et inter alia inquit : *Quomodo eos in mortem* (*ut blasphemas*) *impellit, quos ad vitam non solum nutu jubentis, sed affectu supplicantis invitat?* Et infra tractans locum Lucæ 19 ; *Videns civitatem, flevit super eam : Hic* (ait) *constringendi sunt hæretici : si Dominus perituris salutis intercluserat aditum, ergo falso illorum flevit exitium. Si autem eorum perditionem, vero, ut manifestum est, dolore perdoluit, non voluntatem suam homini, sed consensum hominis voluntati suæ defuisse monstravit. Quid mirum si pro salute hominum lacrymas fudit, mox sanguinem profusurus?* Et infra : *Duas res hic agit sermo divinus. Nam, dum dicit : Quoties volui, et noluisti, in Deo propositi bonitas, in homine arbitrii est expressa libertas.* Et lib. 2, c. 2, ita concludit : *Ergo non de violentia prævidendi imponitur homini causa peccandi, sed magis de consecuturis hominum meritis ordo exoritur prænoscendi.* Et infra : *Aliud est quod vult Deus, aliud quod permittit Deus ; vult bonum, permittit malum, præscit utrumque.* Et inferius : *Ubi non compulsio, sed consensio peccandi deprehenditur, in querela non auctor, sed prævaricator in culpa est.* Ex adductis ergo testimoniis satis constat mens et traditio Patrum, qui merito nihil distinxerunt in hac causa inter materiale et formale peccati, quia sciebant in subjecta materia unum necessario consequi ex alio; et hæreticos, qui tribuunt Deo nostra vitia, non aliud sentire, quam Deum creare in nobis, vel præmovere nos ad illos actus voluntatis, quibus peccamus.

CAPUT III.

SOLVUNTUR NONNULLÆ OBJECTIONES CONTRA DOCTRINAM CAPITIS SUPERIORIS, ET SCHOLASTICI AUCTORES PRO NOSTRA SENTENTIA REFERUNTUR.

1. *Prima objectio ex Scriptura.* — Multa solent contra sententiam a nobis confirmatam objici, quæ si recte perpendantur, eadem argumenta sunt, quibus hæretici probare nituntur Deum esse auctorem peccati ; et ideo, ut hinc magis nostra veritas confirmetur, nonnulla proponemus. Primo, objiciunt testimonia Scripturæ, in quibus actiones peccaminosæ Deo attribui videntur, 2 Reg., c. 16 : *Dominus præcepit Semei,* etc. ; et c. 24 : *Commovitque David,* etc.; Psal. centesimo quarto : *Declinasti semitas nostras a via tua,* et similia. Huc etiam spectat quod Deus interdum dicitur *indurare corda hominum,* Exod. 7, Jos. 11, Rom. 9, etc. Item excæcare, Isaiæ 63 ; *tradere in reprobum sensum,* Rom. 1 ; *decipere,* 3 Reg. 22, Job. 12; *convertere ad odium,* Psalm. 104. Addi etiam solent generales locutiones, quibus omnia opera creaturarum Deo tribuuntur, 1 Corinth. 12 : *Qui operatur omnia in omnibus ;* Roman. 11 : *Ex quo omnia, per quem omnia :* item Jerem. 10 : *Non est in homine via illius.* Quod universim tam de recta quam de obliqua via dictum videtur, Ephes. 1 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Secunda objectio ex Augustino. — Secundo, objiciuntur nonnullæ duriores locutiones Augustini ; libro etenim quinto cont. Julianum, capite tertio, ubi latissime tractat unum peccatum esse interdum pœnam alterius, juxta illud ad Rom. 1 : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum,* referens sententiam Juliani his verbis : *Quid est quod dicis, cum desideriis suis traditi dicuntur, relicti per divinam patientiam intelligendi sunt, non per potentiam in peccata compulsi ?* ipse sic opponit : *Quasi non simul posuerit hæc duo idem Apostolus, et patientiam, et potentiam, ubi ait : Sic volens Deus ostendere iram, et demonstrare potentiam suam, attulit in multa patientia vasa iræ, quæ perfecta sunt in perditionem.* Sentit ergo Augustinus Deum non tantum per patientiam expectare, sed etiam per potentiam in peccata compellere. Unde paulo superius : *Tradit* (inquit) *Deus, sive deserendo* (quod

solum fatebatur Julianus), *sive alio quocumque explicabili, vel inexplicabili modo, quo facit hæc summe ac ineffabiliter justus.* Ergo, secundum Augustinum, Deus tradit hominem in desideria prava, non solum negative, id est, deserendo, sed etiam positive efficiendo et movendo. Quod inferius apertius videtur his verbis exponere : *Facit hæc miris et ineffabilibus modis, qui novit justa judicia sua non solum in corporibus hominum, sed etiam in ipsis cordibus operari.* Alia æque difficilia vel obscuriora verba habet idem Augustinus, lib. de Grat. et lib. arbitr., ubi ait, capite vigesimo, *ita esse in Dei potestate, non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, sed etiam illas quæ conservant sæculi creaturam, ut eas quo voluerit et quando voluerit, faciat inclinari.* Et ibidem ait : *Voluntatem proprio vitio malam in hoc peccatum justo suo judicio inclinavit.* Et c. 21 : *Operatur Deus in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum.* Alia quæ ad prædefinitionem peccati spectant, attingemus infra c. 5.

Tertia objectio, ex ratione. — Tertio, potest objici ratio desumpta ex necessitate divini concursus ad actum peccati. Nam, si rationes superius factæ quidpiam probant, etiam concludunt Deum nullo modo per se et directe efficere actus peccati, quoniam alias etiam dicendus erit auctor peccati, quia efficit actum hic et nunc a quo est inseparabilis malitia. Item, quia si concurrit, ergo vult concurrere ad actum; ergo vult actum illum fieri ab hac voluntate cum his circumstantiis; ergo virtute vult malitiam. Quod si argumentum hic non concludit, ut revera non facit, quia id quod bonum est in actu, per se est separabile a malitia, et Deus suo intellectu et voluntate potest hæc præscindere, eodem ergo modo, etiamsi Deus sua voluntate prædeterminet nostram ad materiale peccati, non ideo determinabit ad formale, neque erit causa ejus. Item in moralibus perinde est inducere aliquem ad malum, et cooperari illi; si ergo Deo malum non est cooperari nobiscum ad actum qui malus est, quod facit concurrendo, etiam non erit malum inclinare vel determinare voluntatem nostram ad actum eumdem. Accedit Deum non casu concurrere cum homine, quando illum ad actum peccati juvat, sed perfecto consilio et providentia; ergo vel vult adjuvare, quia homo vult peccare, et hoc est impossibile, quia homo non potest velle, nisi a Deo juvetur; vel, e contrario, vult hominem juvare, volendo ut homo hoc vel illud velit, et hoc est determinare ejus voluntatem ad actum qui est malus.

2. Circa hæc argumenta, præsertim circa testimonia tam Scripturæ quam Augustini, imprimis observo, si quid probant, non solum id esse de materiali peccati, sed etiam de formali, et simpliciter de toto peccato; nam, si corticem litteræ spectemus, interdum videtur esse sermo formalissimus in illis verbis, exempli gratia: *Declinasti semitas nostras a vita tua,* et similibus. Sunt ergo hæc testimonia ab omnibus Catholicis ita explicanda, ut nostræ sententiæ non adversentur, nisi velint ita ea interpretari, ut hæreticis faveant.

Deinde observo, ex superius dictis, esse certissimum, Deum non inclinare moraliter voluntatem hominis aut angeli ad malum actum, nec pro formali, nec pro materiali. Ex hac ergo parte ulterius concludimus multo minus posse Deum alio modo physico ex parte potentiæ voluntatem ad actum malum inclinare, nedum prædeterminare, quia prædeterminatio summa inclinatio est et efficacissima. Unde hæc causalitas habet omnem absurditatem et malitiam, quam prior, et longe majorem; sed hoc in superiori capite actum est. Ad rem ergo præsentem, in omnibus testimoniis citatis, tam Scripturæ quam Augustini, potissimum est sermo de priori modo inductionis et inclinationis, et ideo non tam procedunt contra nos, quam contra sententiam omnium; omnibus ergo eorum argumentorum solutio incumbit.

Exponuntur Scripturæ testimonia de permissione divina.

3. Ad testimonia ergo sacræ Scripturæ, primo in genere dicitur omnia similia loca esse de permissione divina intelligenda. Chysostomus, hom. 36 in Matth., non longe ab initio: *Quanquam non ipse, sed hominum improbitas horum omnium causa futura esset, se tamen facturum omnia dicit, talis quippe est Scripturarum consuetudo;* Augustinus, de Grat. et lib. arbitr., cap. 23: *Quando auditis dicentem Dominum: Ego seduxi, et : Quem vult indurat, in eo quem seduci vel obdurari permittit, mala ejus merita credite;* Damascenus, lib. 4, cap. 20 : *Scire illud attinet, in Scripturæ more positum esse, ut Dei permissionem, actionem ipsius appellet.* Idem fere Prosper ad capitula Gallorum, capit. 11 et 12. Ratio item hoc de-

monstrat ex generali regula interpretandi Scripturam sumpta. Quandocumque enim ex sensu verborum omnino proprio et quasi materiali sequitur absurdum aliquod, pietati aut aliis locis ejusdem Scripturæ contrarium, tunc est signum evidens in verbis illis latere aliquam metaphoram, vel mysterium; sic ergo, in prædictis locis, necessarium est verbum illud, *agendi, seducendi, indurandi,* et similia, cum aliqua improprietate et metaphora interpretari, quæ non potest esse alia, nisi quod Deo tribuitur, tanquam operanti, id quod solum permittit.

4. *Cur interdum tribuatur Deo opus solummodo permissum.* — Ratio autem ob quam Spiritus Sanctus voluit ea metaphora et loquendi genere uti, esse potest multiplex. Prima, ad terrendos homines; nam, licet Deus hæc positive non operetur, tamen ob ejus infinitam præscientiam conditionalem actuum omnium quos singuli homines in omnibus eventibus operaturi sunt, si in eis constituantur, ob hanc (inquam) præscientiam, tam infallibiliter sequitur quod permittit fieri, sicut id quod efficit et præordinat. Unde, quod ad hominem spectat, non minus malum ei provenit, divina posita permissione, quam si positiva esset ordinatio et efficacitas Dei. Ut ergo homines divinam permissionem timeant, per modum effectionis proponitur, quod est tantum permissum (Isaiæ 7).

Interdum aliquid vult Deus ex quo certo scit futurum ut homo peccet. — *Id aliquando est quid negativum.* — Secunda ratio. Per hoc genus loquendi, significatur, quamvis peccatum non sit a Deo, tamen effectum peccati esse ab ipso intentum, et sæpe præordinatum, vel in pœnam peccantium, vel in alium finem bonum; sic Assur, verbi gratia, dicitur *virga furoris Dei,* quia, licet Assyrii peccarent affligendo populum Dei, tamen Deus illud peccatum permisit in pœnam sui populi, cujus afflictionem et passionem, quæ bona erat, Deus volebat, licet peccatum non vellet, sed permitteret tantum. Tertia ratio est specialis in aliquibus peccatis, ad denotandum non ex sola generali providentia, sed aliquo speciali Dei consilio et ratione permitti. Aliquando enim Deus, præter generalem concursum causæ primæ, aliquid speciali et proprio ac peculiari consilio vult, ex quo certo scit fore ut homo peccet; ratione cujus talis permissio specialis dicitur; et illis locutionibus explicari solet, etiam nostro loquendi more. Id autem quod Deus hoc modo vult, interdum est aliquid negativum, interdum aliquid positivum. Negativum est, cum Deus, prævidens fore ut, si hominem non corrigat, vel aliqua correctione affligat, lapsurus sit in plura peccata, nihilominus peculiari consilio et inscrutabili judicio castigationem removet, hominemque desideriis suis tradit. Hoc modo dicitur pater perdere filium, magister discipulum, et pædagogus alumnum. Unde Eccles. 30: *Tunde latera filii tui, ne forte induret.* Hunc modum attigit Origenes 3 Periarch., capit. 1, et explicatur optime Psalm. 72: *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur, ideo tenuit eos superbia.* Deinde potest etiam esse hæc permissio, quando Deus, justo judicio, negat auxilium aliquod speciale ad vitandam culpam, quod, licet non sit simpliciter necessarium, est tamen moraliter necessarium, aut fere, quia, considerata hominis dispositione, et occasione, difficillimum est vitare culpam, nisi Deus specialiori modo adjuvet, quod tamen facere non tenetur : et ideo interdum justo judicio illi negat. Quomodo inter homines, qui alium relinquit in manibus hostium, neque ei subvenit, dicitur eum tradere, licet positive non adjuvet, quo exemplo utitur Chrysostomus, homil. 3 in epist. ad Rom., exponens verba illa: *Tradidit eos Deus,* etc. (Vide Greg., 1 Moral., cap. 13; Aug., epist. 105, et lib. 1 ad Simpl., quæst. 2, serm. 88 de Temp.; Orig., hom. 7 in lib. Judicum; Chrysost.)

5. *Interdum vero est positivum. D. Thom. ad Rom.* 9. — Positivum autem aliquid facit Deus, quando non solum homini malum non infert, sed etiam beneficia confert, prævidens fore ut illi sint in scandalum et ruinam, quod non solum de temporalibus bonis, sed etiam de spiritualibus verum est. Interdum enim mittit Deus prædicatorem ad eum quem præscit non fore corrigendum, sed obdurandum potius. Sic etiam fecit miracula et signa coram Pharaone, præsciens illum fuisse obstinatiorem reddendum. In quo exemplo fortasse uterque modus concurrit, nimirum et positiva signorum operatio et denegatio abundantioris auxilii, illi homini necessarii, vel ex se, moraliter loquendo, vel juxta præscientiam Dei. Aliquando etiam Deus aliquid præcipit fieri, quod scit postea futurum homini occasionem ruinæ. Sic præcipit filiis Israel ut ab Ægyptiis peterent vasa aurea et argentea; et hac occasione dicitur convertisse corda eorum, ut oderint populum suum, non in eis odium operando, sed aliquid ordinando, ex quo illi erant

in odium excitandi, et convertendi. Aliquando etiam Deus liberam facit homini vel dæmoni facultatem, malum aliquod faciendi; et ideo solet nomine actionis vel præcepti significari, ut Damascenus supra advertit; ut, cum Christus dixit Judæ, (Joan. 13): *Quod facis, fac citius*, si formam verborum spectemus, videtur esse præceptum; fuit tamen permissio, et ostensio animi paratissimi ad moriendum, ut notavit Leo Papa, serm. 7 de Pass.; ac si diceret: Ego libenter tradar Judæis, et quam citissime pro hominibus moriar, tu fac quod libuerit. Sic Matth. 23: *Implete mensuram patrum vestrorum;* Joan. 3: *Solvite templum hoc;* et Job. 1, ait Dominus dæmoni: *Ecce universa quæ habet, in manu tua sunt;* quæ sunt verba clara solius permissionis; et tamen cap. 2 ait Dominus ad dæmonem: *Tu autem commovisti me, ut affligerem eum frustra.*

6. Ultimo, est in his omnibus observandum quod, licet Deus faciat aliquid, vel facere omittat, cum certa prævisione futuri peccati, tamen nec ipse intendit per se directe peccatum, neque etiam indirecte potest ei peccatum imputari. Non quidem illud per se intendit; quia malum est alienum a divina bonitate, quod non solum de formali, sed etiam de actu ipso peccati verum est, ut latius dicam in sequenti capite; quia ille actus, ratione malitiæ quam habet adjunctam et inseparabilem, est pravum et indignum objectum, ut in divinam intentionem et voluntatem directe cadat. Neque etiam indirecte ei imputari potest, quia non tenetur vel id facere quod omittit, vel id omittere quod operatur, ne peccatum quod prævidet futurum, inde sequatur. Ut enim ex principiis moralibus 1. 2, q. 6 constat, effectus per accidens secutus ex actione vel omissione alicujus, non imputatur ei nisi intercedat obligatio cavendi unum, ne aliud sequatur. Quo fit ut hujusmodi peccata non possint Deo vere ac proprie attribui. Si ergo interdum in verborum specie Deo attribui videntur, vel est metaphorica locutio, ut dixi, ad mysterium aliquod significandum, præsertim ad indicandam divinam iram, et animadversionem a qua talis permissio procedit; vel certe non intelligitur de ipso peccato, sed de aliquo bono effectu, quem Deus intendit per talis peccati permissionem. Sic enim dixit Augustinus in Enchir., cap. 100: *Nec sineret bonus fieri mala, nisi Omnipotens etiam de malis facere posset bene.*

7. *Permissio cur interdum præceptum vocetur.* — Ex his facile est ad singula testimonia Scripturæ respondere. Secundo itaque Reg. 16, David permissionem factam Semei, ut ipsum malediceret, præceptum appellavit, non proprie, sed translate, ut Augustinus notavit, de Grat. et liber. arbitr., cap. 20; cognoscebat enim David ex speciali Dei ordinatione id fuisse permissum in pœnam sui delicti, et exercitium patientiæ suæ; illam ergo, quæ respectu Semei erat permissio, respectu sui æstimavit præceptum. Similiter 2 Reg. 24, verbum illud, *commovit*, permissive exponendum est, id est, in supplicium populi permisisse Deum ut David commoveretur vano et superbo affectu ad numerandum populum. Similiter explicanda sunt illa verba Psalm. 104: *Declinasti semitas nostras*, id est, permisisti et sinisti nos declinare. Idem denique est sensus cæterorum verborum, indurandi, excæcandi, quæ, ita esse intelligenda, in aliis Scripturæ locis satis explicatur; Jerem. 5: *Percussisti eos, et non doluerunt; attrivisti eos, et renuerunt accipere disciplinam, induraverunt facies suas, et noluerunt reverti.* Unde Psalm. 9: *Hodie, si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra;* et Rom. 2: *Tu autem secundum duritiam tuam*, etc. Ita late Augustinus, libr. 1 Quæst. ad Simpl., quæst. 2; D. Thomas, ad Rom. 9, lect. 3. Unde recte dixit Faustus, lib. 1, cap. 18 de Grat. et liber. arbitr.: *Non utique violentia compellentis, sed clementia relaxantis, obdurationis occasio est.*

8. Ad alias generales locutiones Scripturæ respondetur, esse vel juxta subjectam materiam, vel cum distributione accommoda intelligenda. In cap. ergo duodecimo primæ Cor., aperte est sermo de operibus gratiæ: *Divisiones* (ait) *gratiarum sunt, idem autem spiritus; divisiones operationum sunt, idem vero Dominus qui operatur omnia in omnibus.* Extendendo vero illa verba ad omnia quæ simpliciter fiunt, verum est Deum omnia operari, vel specialiter vel generaliter ad ea concurrendo, ad unumquodque quatenus ens est; et ita etiam operatur entitatem actus peccati concurrendo ad illam, non tamen prædeterminando. Eodem modo exponuntur verba Rom. 11: *Ex quo omnia.* Locus autem Jerem. 10, jam supra libro primo, capite undecimo, tractatus est; aperte enim ibi est sermo de via morum, quam non potest homo facere rectam, nisi a Deo dirigatur; et hoc modo dicitur non esse in homine, ut ibidem statim declaratur. Locum autem ad Ephes. 1 ibidem optime exponit per distributionem accommo-

dam Hieronym. dicens: *Non quo omnia quæ in mundo fiunt, Dei voluntate et consilio peragantur, alioqui et mala Deo poterunt imputari, sed quo universa quæ facit, consilio facit ac voluntate.* Sic ergo peccatum voluntate etiam et consilio permittit, et ad actum peccati voluntate et consilio concurrit. Quomodo etiam dixit Augustinus in Enchir., cap. 100: *Peccatum ipsum, quod est contra Dei voluntatem, non est præter Dei voluntatem.*

Augustini locutiones exponuntur.

9. Ad Augustinum priusquam respondeam, certum est eum nunquam sensisse Deum directe et proprie inclinare voluntatem ad malum actum, sicut de Judæis ipse ait, tract. 53 in Joan.: *Fecerunt peccatum, quod eos non compulit facere, cui peccatum non placet, sed facturos esse præscivit.* Similem doctrinam frequenter repetit Augustinus, semperque exponit similes locutiones sacræ Scripturæ de permissione, ut videre licet epist. centesima quinta et centesima sexta, et de Prædest. et grat., cap. 4 et seq., ad Simpl., quæst. 2, ad art. sibi falso impositos, sæpe. Ubi notatu dignum est, nec Augustinum, nec Prosperum, respondendo ad objectiones, respondisse Deum esse auctorem peccati pro materiali, non pro formali; sed simpliciter negasse a Deo nos moveri ad malas voluntates vel actiones. In locis ergo in objectione citatis, nihil habet Augustinus huic doctrinæ contrarium; sed in primo loco merito distinguit inter patientiam et potentiam Dei; nam Paulus, quem ipse citat, illa distinxit; sensus autem distinctionis est, quod Deus quosdam expectat per patientiam tantum, ut eorum misereatur; alios deserit etiam per potentiam; quia, supposita eorum malitia, vult eos acriter punire. Itaque per patientiam expectare Deum, nihil aliud est quam non statim punire. Quod præcise sumptum potius est opus misericordiæ, quam justitiæ, juxta illud (ad Rom. 2): *Ignoras quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* Unde hoc modo per patientiam expectare, non est deserere, nam proprie deserere est opus justitiæ. Unde constat quid sit per potentiam tradere hominem desideriis suis, est enim illum deserere. Hoc autem non est per potentiam inclinare voluntatem hominis ad malum actum, sed est Deum potentia sua hominem acerrime punire, primum non agendo, sed relinquendo, et postea efficiendo ut homo, suam propriam voluntatem implens, ea maxime torqueatur, quod est signum maximæ potentiæ Dei; et ideo dicitur in hoc potentiam suam manifestare, deserendo hominem, et vitiis ac desideriis suis illum tradendo, ut tandem in illo divina ira et justitia manifestetur, juxta illud (ad Rom. 9): *In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam;* et illud (ibid.): *Quod si Deus, volens ostendere iram et notam facere potentiam suam.* Rursus quod Augustinus ait, *vel deserendo, vel alio quovis modo,* ideo dixit, quia, ut declaravi, Deus non solum non agendo, sed etiam aliquid exterius vel ulterius operando, id facit vel offert homini, quod illi est occasio ruinæ, quam licet Deus non intendat, nec ad illam directe inclinet, tamen admirabili potentia et judicio occultissimo utitur, dum id operatur in homine et in corde etiam hominis, quod, licet de se bonum et sanctum sit, et ad id quod honestum est inclinans, tamen ipsi homini futurum est in scandalum et occasionem ruinæ. Ita exponit D. Thomas lect. tertia in ep. ad Rom. 9.

10. Ad alium locum Augustini primum responderi potest eodem modo ex generalibus principiis positis. Sed, ut clarius in specie mens Augustini intelligatur, advertendum est, in principio capitis in particulari loqui de voluntatibus angelicis; has enim videtur intelligere, cum ait: *Verum etiam eas,* scilicet voluntates, *quæ conservant sæculi creaturam;* quamvis extendi id possit ad quascumque voluntates principum et potentium; has ergo voluntates ait Augustinus inclinare Deum, vel ad beneficia præstanda, vel ad pœnas ingerendas; utrumque autem fieri potest sine malitia voluntatis, et ita ex hoc capite non sequitur inclinare Deum voluntatem ad actum malum. Quia vero interdum punit Deus quosdam per malas voluntates aliorum, addit Augustinus mirabilem quemdam modum, dicens, *interdum Deum voluntatem, jam vitio suo malam, inclinare in hoc peccatum potius quam in aliud, ut talem hominem puniat vel affligat*, vel interdum etiam ut a tanto malo eum liberet, vel ob alios fines providentiæ suæ; verbi gratia, cum dæmon paratissimus sit ad tentandos vel affligendos homines, inclinat eum Deus ut hunc potius quam illum affligat. Et de Semei ait Augustinus fuisse hoc modo inclinatum a Deo ad maledicendum David; quia jam suo arbitrio odium David conceperat, et voluntatem ei nocendi habebat. Optimum exemplum est in fratribus Joseph, qui jam decreverant eum interficere;

Ruben eis persuasit ut non effunderent ejus sanguinem, sed in cisternam vivum immitterent; et postea, transeuntibus Madianitis, Judas fratres induxit ut eum venderent, potius quam ibi mori sinerent; hæc ergo inclinatio illarum voluntatum in tale objectum recte potuit esse ex speciali Dei providentia et excitatione, de qua Augustinus loquitur, non de prædeterminatione physica. Et ratio est, quia hoc modo voluntatem jam per se malam ex suo libero decreto inclinare ad hoc vel illud objectum, non est per se malum; imo potest esse honestum, cum ad minus malum inclinetur, ut in exemplo dato apparet; vel interdum etiam satis erit ut malum sit ejusdem rationis et gravitatis, solumque materialiter diversum, ut si voluntas principis decrevit inferre bellum, et deprædari quidquid possit, non est malum inclinare illam ad hanc gentem potius quam ad illam, etiamsi in eo non cernatur minus malum; satis enim est quod non cernatur majus. In his ergo casibus potest Deus, juxta infinitam suam sapientiam et justitiam, inclinare voluntates, vel directe interius consulendo per angelos bonos hoc potius quam illud opus eligere; vel per angelos malos, eis facultatem præbendo limitatam et definitam ad talem personam vel actionem; quomodo legimus se gessisse cum dæmone, Job. 1, ut notavit etiam Augustinus l. 1 ad Simplic., q. 2; vel certe præbendo occasiones ut talia objecta repræsententur, vel excitetur memoria talis personæ, aut quid simile; quo facto, statim homo pravam voluntatem prius conceptam, ad talem vel actionem vel personam applicat. His ergo modis intelligendus est Augustinus cum sæpe ibi ait, *agere Deum in cordibus hominum etiam motus voluntatis eorum :* scilicet, cum motus est bonus, directe illum intendendo; cum vero est malus, vel permittendo solum, vel intendendo etiam ut voluntas, jam ex se prava et ad malum determinata, in hac re potius quam in alia se exerceat; hoc enim intendere, malum non est. Ita fere rem hanc explicuit Hug. Victor, libr. primo de Sacrament., part. quinta, cap. vigesimo nono.

11. *Quo actu voluntatis suæ Deus concurrat ad actum malum voluntatis creatæ.*—In tertia objectione proposita duo petuntur, quæ breviter explicanda sunt. Primum, quomodo voluntas Dei se habeat ad actum peccati, seu quomodo ad illum præbeat concursum. Secundum, quæ sit differentia inter concursum et prædeterminationem, ut ex hac sequatur aliquid divinæ bonitati repugnans, nempe Deum esse auctorem peccati, non vero ex illo. Circa priorem partem, quoniam divina voluntas considerari potest (sicut in fine superioris libri dixi) vel ut intra se disponens, vel ut ad extra exequens, quomodo sub priori ratione se habeat ad actum peccati, dicetur capite sequenti, quoniam ampliorem declarationem requirit. De altera vero ratione, quæ ad præsens spectat, dicendum est Deum non concurrere ad actum malum creatæ voluntatis, medio aliquo actu voluntatis suæ, quo absolute et efficaciter vult talem actum esse aut fieri in rerum natura; sed medio actu quasi conditionato, quo vult talem actum fieri, et in eum influere, si voluntas creata in illum etiam influxerit. Unde ex vi talis decreti seu actus suæ voluntatis, Deus non determinat concursum ad actum malum solum, sed indifferenter applicat potentiam suam executivam, ad hunc vel illum actum ad quem voluntas creata sese applicuerit, et postea in tempore ex vi illius applicationis et voluntatis, dum illi sese adjungit causa secunda, influit in actum malum divina voluntas, humana simul se determinante. Hunc modum concurrendi indicavit Epiphanius hæres. 66, ubi ad vindicandum Deum a causalitate peccati, inquit: *Juxta permissionem liberi arbitrii omnibus propria voluntate uti concedit, ut quisque quod voluerit faciat, quod ipse quidem malorum causa non sit.* Eumque concurrendi modum satis explicui in fine libri superioris, et ex ibi dictis constat et sufficientem esse, et possibilem. Necessitas autem ejus maxime conspicitur in actibus malis; et ideo in eis frequentius est a Theologis declaratus, quos hic referre non pigebit, ut doctrina hujus et superioris capitis amplius confirmetur.

Quid Scholastici senserint de concursu Dei ad actum malum.

12. Et, quoniam auctores contrariæ sententiæ potissimum afferre solent in ejus confirmationem Marsilium et Gregorium, ab his primum incipiam. Marsilius igitur nostram sententiam docet in 1, quæst. 40, art. 2, quæst. 1, in fine 4 concl., et p. 3, supposit. 4. Proprius in quæst. 45, art. 2, ubi, post conclusionem, agens de peccato Evæ, ait Deum voluisse illius actum, non absolute, sed quasi sub conditione, si ipsa vellet, et ex vi generalis voluntatis, qua voluit concurrere cum causa libera ad actum, tam malum quam bonum,

quem ipsa eligeret. Imo addit: *In his actibus qui disconveniunt voluntati, voluntas quasi prævenit Deum,* quod est sano modo intelligendum, scilicet, non secundum propriam antecessionem causalem, sed secundum rationem quamdam causæ determinantis, ut supra libro primo explicatum est.

Gregorius in 2, d. 28, q. 1, art. 3, ad 12, ait Deum concurrere cum voluntate ad actum malum, *non faciendo illam eligere actum malum, sed partialiter* (ait) *coefficiendo, qui est modus communis quo concurrit ad cujuslibet creati agentis quemlibet effectum.* Vocat autem concursum Dei partialem effectionem, partialitate (ut aiunt) causæ, non partialitate effectus; non enim agit partem effectus, sed totum; tamen, quia non solus agit, sed cum alia causa, ideo ait esse partialem coefficientiam ex parte causæ absolute sumptæ; quamvis in suo genere, causæ scilicet primæ, agat Deus ut causa totalis. Quoniam vero ipse Gregorius opinatur ad omnem actum bonum esse necessarium auxilium gratiæ, ideo differentiam in hoc constituit inter actus bonos et malos, quod ad actus bonos Deus applicat voluntatem, non ad malos; sed intelligit de applicatione per gratiam excitantem, quæ non tollit potestatem resistendi, ut ibidem dicit. Idem in 2, distinct. 34, art. 3, ad 8, agens de concursu Dei ad materiale peccati, ait potius Deum sequi determinationem voluntatis, quam e contrario; quod quomodo intelligendum sit, jam dixi.

13. Gabriel omnino imitatur Gregorium, in 2, distinct. 37, quæst. unica, art. 3, dub. 2. Andreas de Castronovo, in 1, d. 22, per plures quæstiones copiose, et acute, et non inerudite, hanc rem disputat, et eodem modo declarat hunc concursum ad actum peccati, et specialiter quæst. 2, ad 2, ait, *Deum velle hunc actum, non velle absoluto simpliciter et efficaci, nec velle præordinante, sed solo velle generalis influentiæ, quod est tantum velle secundum quid et conditionaliter, quia, quantum est ex se, potius vellet Deus illum actum non fieri; tamen, si voluntas creata vult illum ponere, non vult subtrahere influentiam suam.* Et magis vult (ait) voluntatem creatam suæ libertati relinqui, et per consequens suam generalem influentiam paratam esse, quam voluntatem creatam omnino impedire vel necessitare. Postea vero, quæstionibus quarta, sexta, septima et octava, videtur admittere has locutiones: Prima causa prius natura agit, quam secunda; et: Secunda agit quia agit prima, et non e contrario; sed quo sensu loquatur, superiori libro dictum est.

Almainus, tractat. primo Moral., c. primo, refert quosdam asserentes Deum non velle actum malum, etiamsi efficiat illum; ipse autem ait velle, non antecedenter, sed concomitanter, quod non potest aliter intelligi nisi ex parte objecti. Clarum namque est velle Dei antecedere, est enim æternum; tamen per illud non vult Deus nisi concomitanter influere in actum, quod in idem redit; quia hoc ipsum nihil aliud est quam velle actum non simpliciter, sed si voluntas creata velit simul concurrere.

Scotus in 2, d. 37, § *Ad solutionem,* hanc plane sententiam docet, cujus verba supra retuli libr. 1, cap. quinto, in fine.

Franciscus Maironis, secutus Scotum, in 2, d. 43, quæst. 4, ait Deum, concurrendo ad actum peccati, non velle illum voluntate antecedenti, sed consequente, quod explicans, ait: *Vult enim pactum tenere, et non fugere, scilicet, quod in omni actione creaturæ assistit in causando, et ad bonum et ad malum.*

Bonaventura, in 2, d. 37, art. 1, quæst. 1, ad ult.: *In operibus* (inquit) *indifferentibus, vel etiam malis, non est nisi sola cooperatio divinæ virtutis, quæ existens in creatura potentialiter, essentialiter et præsentialiter, sicut conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando, propter quod conceditur ibi esse cooperatio, non præventio vel subsecutio;* et ibidem ait, Deum non excitare, nisi ad opera bona et meritoria, non ad mala et indifferentia; intellige, ut indifferentia sunt.

Ex Alensi plura adduxi supra, lib 1, c. 14, quæ hic etiam applicari possunt, sed præcipue favet 1 p., quæst. 40, memb. 4, ad 3.

14. Ex D. Thoma, præter ea quæ de generali concursu in superiori libro allegata sunt, cap. 14, addere possumus quod 1. 2, quæst. 80, art. 1, ad 3, ait Deum esse universale principium omnis interioris motus humani: *Sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana;* et in 1, dist. 47, quæst. 1, art. 1 et 2, ubi ait aliquid fieri præter voluntatem beneplaciti Dei, non autem contra illam, scilicet actum peccati, de quo non habet Deus absolutam voluntatem ut non sit, alias esse non posset, quia nihil potest resistere tali voluntati Dei; sed neque etiam habet talem voluntatem absolutam et beneplaciti ut sit; imo habet voluntatem prohibendi illum, et ideo esse dicitur præter Dei voluntatem beneplaciti, et

contra voluntatem signi; ergo, ex divi Thomæ doctrina, non habet Deus absolutam voluntatem qua velit actum peccati esse, sed solum antecedentem, qua vult concurrere, si voluntas creata velit. Et ibidem ait posse voluntatem humanam facere oppositum ejus, quod a Deo permissum est; et loquitur aperte in sensu composito, et reddit optimam rationem : *Quia permissio respicit potentiam causæ ad utrumque oppositorum se habentem ; unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam* ergo, juxta sententiam D. Thomæ, permissio peccati pro formali, non includit prædeterminationem ejus pro materiali ; alioqui omnino repugnaret fieri oppositum ejus in sensu composito.

15. Capreolus, in 2, d. 25, quæst. 1, art. 3, ad 4 Scoti cont. secundam conclusionem, eamdem doctrinam insinuat, dum ait probabiliter negari signa prioris et posterioris inter causalitatem primæ et secundæ causæ; et subdit: *Illis autem signis concessis, secundum modum nostrum intelligendi solum, et nullatenus extra intellectum, Deus in actu voluntatis humanæ causat perfectam rectitudinem in comparatione ad se, non autem in comparatione ad voluntatem creatam, si loquamur de actu peccati.* Nec inde sequitur (ait) voluntatem creatam in secundo signo non libere peccare, quia simpliciter potest efficere actum rectum, licet in sensu composito non possit, id est, posito quod Deus illum non efficit. Quæ doctrina ad hoc tendit, quod ibi non antecedit determinatio Dei, et illa signa, quæ ratio nostra distinguit, non excludunt veram concomitantiam concursus divini et nostri ; et ideo talis sensus compositus non est ex suppositione antecedente, sed concomitante; quapropter non tollit absolutam potestatem recte operandi et habendi concursum, quo Deus efficit rectitudinem actus, etiam in ordine ad voluntatem creatam, si ipsa cooperari velit. Expressius vero in 2, dist. 28, quæst. 1, art. 3, ad 12, cont. 2 concl., cum distinxisset cum Gregorio duplicem modum operandi Dei cum nostra voluntate, scilicet, vel partialiter coefficiendo actum, vel præmovendo et applicando voluntatem ad illum, subdit : *Ad productionem actus mali solum primo modo concurrit Deus, quia non facit voluntatem agere actum malum.* Atque hinc constat quomodo intelligendus sit alius locus Capreoli, qui in contrarium citatur, ex 2, dist. 37, quæst. 1, ad 2 principale, ubi ait, dum voluntas agit actum malum, actionem ejus quoad omne positivum esse posteriorem actione Dei, quia nulla creatura mota agit nisi mota a Deo ; et infra dicit voluntatem determinari in hoc actu a Deo. Si tamen sincere legatur, et cum aliis locis conferatur, non agit de prædeterminatione prævia, sed de determinatione, quæ fit per ipsummet actum. Nec loquitur de actione aut motione distincta, quæ in re sit prior, sed de ipsomet concursu immediato in actum, quem motionem vocat, more loquendi D. Thomæ ; et secundum rationem tantum ibi admittit prius et posterius, ut aliis locis declaravit, quæ hic et in fine superioris libri indicavi.

16. Conradus 1. 2, q. 79, art. 1, expressis verbis hoc declaravit, dicens : *Cum in hac materia dicitur quod Deus est causa actus peccati quoad substantiam per prius, et plusquam voluntas peccans, licet non agat vel sit causa deformitatis, nota, propter Scotum, quod non debet intelligi quasi prima causa in aliquo instanti attingat effectum et operationem causæ secundæ in seipsa, quasi habeat unam motionem præviam actioni creaturæ voluntatis peccantis, et illa motio prævia prius producat pro aliquo instanti, quam voluntas. Ille enim sensus falsus est ; non enim, cum aliquis vult, oportet, antequam velit, præcedere motionem Dei, loquendo de naturali volitione vel mala. Et in hoc sensu videtur se fundasse Scotus, in alio proposito, ubi vult quod ad hoc quod res sint contingentes, oporteat voluntatem divinam esse contingentem, id est, liberam, ita quod si ex necessitate vellet, nihil esset contingens. Et in hoc scienter contradicit philosophis, etiam Aristoteli, quamvis immerito. Sed de hoc alibi. Sensus autem verus est, quod secunda causa non producit nisi in virtute primæ, quæ secundam conjungit suo effectui, et intimius attingit effectum quam secunda, sed cooperando intrinsece secundum modum naturæ causæ secundæ ; unde attingit operationem voluntatis modificatam juxta conditionem voluntatis. Et ergo talis effectus non habet necessariam habitudinem ad causam primam, sed contingentem, quia fit ab ea secundum conditionem voluntatis et causæ secundæ, quæ est contingens. Unde habet motionem cooperativam propriæ actioni creaturæ, et secundum modum ejus. Unde, si Deus ageret ex necessitate naturæ, ut philosophi posuerunt, staret nihilominus contingentia rerum, propter defectibilitatem et libertatem causarum secundarum. Quare in proposito intelligas, juxta Doctoris sancti mentem, Deum primo concurrere ad actum peccati, quia, videlicet, voluntas*

non agit nisi in virtute Dei, quæ tamen solum habet motionem cooperativam, et prius attingit cooperando, quia intimius attingit; et non imagineris modo Scotico, quasi sit aliqua duratio naturæ, in cujus primo instanti Deus attingat actum peccati, et in secundo creatura, sed simul duratione, tamen Deus prius perfectione. Et inferius ait totam radicem defectus attribui voluntati creatæ, *quia increata, quantum est de se, dat rectitudinem antecedenter, et dat* (inquit) *etiam consequenter, quantum est ex parte sui, nisi adsit impedimentum; nam, quantum est ex se, Deus illam rectitudinem causaret, si voluntas suam causalitatem causaret.* Et inferius doctrinam ex Capreolo Gregorioque relatam inculcat sæpius.

Omitto recentiores, qui sententiam hanc, nimirum, Deum non prædeterminare voluntates nostras ad actus malos, ita approbant, ut oppositæ gravem censuram inurant, quam ego nunc prætermittendam censui; sed videri possunt Driedo, de Captivit. et redempt. gen. hum., tit. 5, cap. 4; Pighius, libr. 7 et 8 de Lib. arbitr.; Stapleton., Bellarmin., etc. Adde etiam Cumel. 1. 2, q. 111, art. 3, disp. 3, et 1 p., quæst. 22, art. 4. Quam vero consequenter loquatur, dicam infra c. 6.

Voluntate quasi generali concurrit Deus ad actus malos.

17. *Cur voluntas hæc generalis appelletur. — Quid sentiant aliqui de ista voluntate Dei. — Rejicitur illorum placitum.* — Ex his ergo satis constat quo modo et per quam voluntatem Deus conferat generalem concursum ad actum malum; nimirum, non voluntate præmovente, nec voluntate absoluta, qua velit talem actum esse, sed voluntate quasi generali, qua vult ad illum actum concurrere, et qua vult illum actum esse, non absolute, sed subintellecta conditione: Si liberum arbitrium ad illum efficiendum sese applicuerit, seu determinaverit. Cum autem voluntatem illam generalem appello, non est sensus, ut quidam interpretati sunt, voluntatem Dei solum confuse versari circa actus voluntatis creatæ, volens generatim concurrere ad actus ejus; quæ interpretatio est in rigore falsa, nam in Deum non cadit confusa cognitio. Unde, sicut distinctissime omnia intuetur, ita sua voluntate universa in particulari, vel disponit, vel permittit. Atque ita in præsenti, ad hunc actum in particulari, etiamsi malus futurus sit, vult Deus concurrere volente homine. Vocatur autem illa voluntas generalis, quia Deus, quantum est de se, non limitat concursum suum ad illum actum, sed offert illum ad alios bonos vel malos, etiam in particulari, quos in eodem momento posset voluntas hominis habere, si vellet. Neque enim probo quod quidam aiunt, Deum de facto non habere voluntatem concurrendi in hoc instanti cum hoc libero agente creato, nisi ad hunc actum malum, quem præscit voluntatem creatam operaturam. Aiunt enim Deum scientia conditionata præscire quid voluntas creata effectura sit, si ipse præbeat ei concursum; et prævidens effecturam hunc actum malum, ad illum solum velle concurrere, quia superfluum esset velle concurrere ad alios, quos præscit hominis voluntatem non esse facturam. Hoc (inquam) mihi non probatur, quia si Deus de facto non offerret suum concursum ad alios actus, absolute non esset in proxima potestate hominis illos efficere, et ita non esset liber ad illos efficiendos, juxta doctrinam lib. 1, cap. 1 et 3, traditam, et quæ contra opinionem Scoti, cap. 12 et seq., eodem libro dicta sunt. Nec illa præscientia conditionata obstat, quia illamet supponit ex parte objecti hanc conditionem, scilicet, si Deus det concursum accommodatum voluntati humanæ, ipsa libere hunc actum eliciet, potius quam alium; ergo, ut effectus postea libere fiat, oportet ut hæc conditio impleatur; ergo Deus non tantum ad illum actum, sed etiam ad alios, debet offerre concursum; alias non implebitur conditio, et actus non erit liber, saltem quoad specificationem. Unde non est otiosa aut superflua illa voluntas Dei, quandoquidem ad hoc tendit ut voluntas humana re ipsa sit expedita ad actum cujuscumque speciei, quem in eo instanti posset efficere. Cum autem illa voluntas sit conditionata, non oportet ut aliquid ponat in effectu, non adhibita conditione, sed quod sit tantum in affectu seu præparatione ex parte Dei.

18. *Objectio.* — Dices: ergo ponitur in rerum natura aliquis effectus positivus et realis, sine absoluta et efficaci voluntate, qua velit Deus illum esse, contra illud (Psal. 113): *Omnia quæcumque voluit, fecit,* et illud (ad Ephes. 1): *Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* et illud Augustini, 3 de Doctr., c. 4: *Voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum;* et l. 83 Quæst., q. 3: *Hoc est aliquid fieri Deo agente, quod Deo volente;* Et super id Psal. 144: *Justus Dominus in omnibus viis suis. Apud Deum hoc est velle quod facere, quia*

ex ejus voluntate res habent esse. Nec videtur sufficere voluntas conditionata, quia non solum necesse est ut Deus velit concurrere si creatura agat, sed necesse est ut Deus illam agere velit; et ita necesse est ut ipsa conditio cadat in voluntatem Dei; et ita voluntas conditionata transit in absolutam. Assumptum ostendo, quia, sicut non potest creatura esse, nisi Deus velit illam esse, ita nec potest agere, nisi Deus velit illam agere; tantum enim in agendo quantum in esse, a Deo pendet.

Responsio.— Respondetur, concedendo aliquem realem effectum a voluntate creata fieri, quem Deus absoluta voluntate beneplaciti non vult esse. Neque hoc est mirum, quia nec talis voluntas absoluta Dei necessaria est ut ille effectus fiat, sicut declaratum est, nec ille effectus, prout in re fit, est objectum decens divinam voluntatem, ut sequenti capite latius ostendam. Neque hoc est alienum a doctrina Concilii Tridentini, dicentis Deum hos actus malos operari, tantum permittendo, non igitur simpliciter volendo illos. Idemque fere est quod Augustinus et alii Sancti dicunt, Deum esse auctorem omnium potestatum, non autem omnium voluntatum, scilicet actualium, seu volitionum; si ergo illarum auctor non est, neque illas simpliciter vult. Denique idem est quod D. Thomas dixit, hos actus non esse ex voluntate Dei consequente et beneplaciti, neque contra illam, sed præter illam. Et idem est sensus aliorum Theologorum quos retuli. Quamvis ergo Deus omnia quæ voluit, fecit, quæ tamen simpliciter non facit, non oportet ut ea simpliciter velit; hujusmodi autem sunt peccata. Ut vero in actus illorum influat, et suo modo illos efficiat, satis est ut in eos etiam velit influere, non per se solum, neque absolute, sed concurrente causa secunda. Unde eo modo quo hunc effectum operatur, illum facit secundum consilium voluntatis suæ, accommodatum tali modo concurrendi. Nam æterno suo consilio prudentissime decrevit suum concursum ad hos actus præstare, et id exequitur media voluntate, modo supra declarato. Et ita etiam veræ sunt omnes locutiones Augustini, sumptæ cum distributione accommoda; nam voluntas Dei est principium hujus effectionis, prout a Deo est, non tamen voluntas absoluta de tali actu secundum se, sed voluntas concurrendi ad illum modo prædicto. Neque oportet ut Deus absoluta et efficaci voluntate velit nostram voluntatem agere, ad hoc ut ipsa agat; sed satis est quod eam agere permittat aut sinat; atque adeo ut velit eam agere, non simpliciter, sed subintellecta conditione, si ipsa velit. Neque est in hoc exacta similitudo inter esse et agere; nam voluntas habet esse a solo Deo, et ideo necessaria est absoluta voluntas Dei, qua velit ei dare esse, seu creare illam; voluntatem vero agere non est a solo Deo, sed est etiam ab ipsa voluntate; et ita est ab illa, ut non possit non esse ex intrinseca vi et facultate ejus; et ideo non est necesse quod Deus simpliciter velit illam agere, sed quod velit præbere concursum, illamque sinere, ut sua facultate volendi aut agendi utatur.

Differentia inter prædeterminationem et concursum.

19. Atque ex his facile est intelligere differentiam inter hanc voluntatem concurrendi, et voluntatem prædeterminantem; est enim multiplex. Prima, quod in voluntate concurrendi modo prædicto Deus nihil efficit se solo circa actum peccati; et ex hac parte non potest ei tribui ut auctori. At vero per voluntatem prædeterminantem Deus se solo efficeret in voluntate nostra determinationem ad actum peccati, præviam ad illum, ratione cujus merito tribueretur Deo et actus peccati, et quidquid cum illo conjunctum est. Nam si illa prædeterminatio est aliquid physicum et reale voluntati inhærens, illud est tanquam gravitas quædam pertrahens voluntatem ad profundum peccati; merito ergo tribuetur peccatum Deo danti talem impetum, multo magis quam motus gravis tribuatur generanti, vel quæ consequuntur formam ei qui dat illam, vel motus projectorum imprimenti impetum. Si vero illa determinatio non est prævium aliquid inhærens, sed efficax motio Dei, immediatius tribuendum erit Deo quidquid ex illa motione consequitur; sicut tribuitur voluntati quidquid ex brachii motione sequitur, quamvis nihil prævium imprimat, sed ex naturali subjectione efficaciter moveat. Secunda differentia est, quod voluntas concurrendi non est de se determinata ad malum actum, sed indifferens, ut explicatum est. At vero voluntas prædeterminans est ex se definita ad actum malum, et ideo ex vi ejus cadit in Dei voluntatem actus malus, et virtualiter saltem et implicite malitia ejus; quandoquidem Deus, ex solo suo arbitrio, ad illum potius quam ad bonum, suum velle definivit, et per illud voluntatem humanam determinavit. Ex vi autem prioris concursus non cadit in Dei volunta-

tem absolutam actus malus, sed sola permissio ejus. Tertium discrimen est, quod voluntas concurrendi de se et absolute non est efficax, sed sufficiens, et cum cooperatione humanæ voluntatis habet effectum; voluntas autem prædeterminans esset efficax ex se, et ideo ratione illius vere diceretur Deus facere ut faciamus malos actus, quod nullatenus dicendum est.

20. *Responsio ad ultimam objectionem.*— Ad tertiam ergo objectionem in forma respondetur negando sequelam, scilicet Deum dici posse auctorem peccati ratione generalis concursus, prout a nobis est explicatus; tum propter dicta, quod Dei concursus ex se offertur indifferenter; tum etiam quia tota illa actio realis, quæ est a Deo, prout ab ipso est, manere posset sine vera ratione culpæ aut mali moralis; ut, si homo cum ignorantia invincibili aut inadvertentia naturali eumdem actum realem haberet, careret malitia peccati, et Deus eumdem influxum numero præberet. Et hac ratione etiam nec dici potest Deus causa per se physica peccati, ut per se constat, nec moralis, quia ad illud non movet nec prædeterminat. Neque etiam potest dici causa moralis per accidens, vel indirecte, quia non tenetur suum concursum negare. Neque etiam physica per accidens dici potest, quia cum ejus causalitate physica, ut illius est, non est necessario conjuncta deformitas. Si autem prædeterminaret voluntatem humanam ad talem actum, dicendus esset Deus causa moralis, et per se, utpote libere movens et pertrahens ad peccandum; et per accidens, utpote dans motionem non necessariam ex vi generalis concursus. Et ideo etiam non sequitur quod voluntas concurrendi sit virtualis voluntas malitiæ, sed permissionis tantum, quia illa voluntas ex se indifferens est, et inefficax de se; at vero si esset prædeterminativa, esset virtualis volitio malitiæ, quia esset definita ex seipsa et efficax. Rursus propter eamdem causam non potest Deus dici ratione concursus cooperari ad malum, tum quia ejus cooperatio de se abstrahit a malitia; tum etiam quia non debet illam negare, sed concedere propter generalem rationem providentiæ, et propter alia majora bona. Secus vero esset de prædeterminatione, quia ex vi ejus sequeretur infallibiliter malitia, quia prædeterminaret actum moralem ut sic, et cum omnibus circumstantiis, ut satis declaratum est. Denique non sequitur Deum casu concurrere, sed ex perfectissima præscientia, quia prævidet hominem effecturum actum malum, si ipse velit cum eo concurrere, et nihilominus vult, et ita in tempore actu influit, videns quid faciat, et propter quid, non tamen volens absolute ut hoc modo faciat, sed tantum volens permittere; quod in sequentibus capitibus amplius adhuc explicandum erit.

CAPUT IV.

NON PRÆDEFINIRE DEUM ÆTERNO SUO CONSILIO ET VOLUNTATE ACTUS PRAVOS.

1. *Prædefinitio divina non potest in actus malos cadere.* — Distinximus in fine superioris libri prædeterminationem divinam transeuntem (ut sic dicam), seu efficientem passivam præmotionem ac prædeterminationem in voluntate nostra, a prædefinitione immanente et interna, qua Deus intra se disponit, quæ operari aut fieri intendit. Diximusque hanc prædefinitionem non repugnare actibus liberis, etsi prior determinatio repugnet. Nunc ergo addimus, licet hæc prædefinitio non repugnet actibus voluntatis, eo quod liberi sint, repugnare his actibus malis, quia mali sunt, seu quia malitiam habent necessario adjunctam. Oppositum docent non solum hæretici hujus temporis, sed etiam aliqui Theologi. Addunt vero illam limitationem, scilicet, prædefinire Deum actus peccatorum pro materiali, non tamen pro formali.

2. *Probatio ex Scripturis.* — Contrariam sententiam veram esse censemus, quam multæ sacræ Scripturæ locutiones declarant, in quibus dicuntur hi actus mali omnino alieni a divina voluntate; quæ autem Deus prædefinit non sunt ab ejus amore et voluntate aliena, cum illa vere amet et efficaciter velit; Habac. 1: *Mundi sunt oculi tui ne videant malum, et respicere ad iniquitatem non potes.* Ubi ad litteram sermo est de scientia approbationis; est autem eadem vel major ratio de voluntate prædefiniente; non enim potest Deus non approbare quæ absoluta voluntate et decreto vult fieri. Unde est generalis illa locutio Psalm. 5: *Non Deus volens iniquitatem tu es.* Et specialiter de voluntate prædefiniente optime intelligitur illud Jerem. 19: *Repleverunt locum istum sanguine innocentium, et ædificaverunt excelsa Baalim*, etc., *Quæ nec præcepi, nec locutus sum, nec ascenderunt in cor meum.* Quo testimonio excluditur imprimis hæreticorum distinctio, quod

Deus hæc nolit voluntate signi, velit autem ac præfiniat voluntate beneplaciti; prædictis enim verbis non solum voluntas signi, quæ *præcepti* nomine indicatur, sed etiam voluntas beneplaciti excluditur per illa verba: *Nec ascenderunt in cor meum*. Quomodo enim dici potest non ascendere in cor Dei, quod absoluto decreto præfinitur, et absoluta ac efficaci voluntate amatur? Et, ne ad formalitatem peccati quis confugiat, de ipsis actibus et materialibus operibus peccatorum sermo est expressus, de quo plura statim. Hoc confirmant illa testimonia, in quibus dicitur Deus hæc odio prosequi, Psalm. 72, Sap. 14, et similia, quæ, quia eamdem fugam habent et vulgaria sunt, congerere non est necesse.

3. *Probatio ex Conciliis.*—Secundo probatur eadem veritas ex Concilio Arausicano II, can. 23, dicente: *Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus*. Aut enim hoc intelligendum est de malo pœnæ, aut culpæ: si de malo pœnæ, ergo a fortiori est verum de malo culpæ; tum quia detestabilius hoc est; tum etiam quia non potest prædefiniri malum culpæ, quin in eo virtute prædestinetur malum pœnæ. Si autem intelligitur de malo culpæ, habemus quod intendimus; nam prædestinatio et prædefinitio solis nominibus differunt. Et si utraque vox ad voluntatem, vel utraque ad intellectum applicetur, idem prorsus significant ambæ; et hic est frequentior usus harum vocum apud Patres, ut constat, et in sequentibus videbimus. Si vero prædestinatio ad intellectum, et prædefinitio ad voluntatem referatur, licet ratione differant, inter se tamen convertuntur; nam quidquid sub prædestinationem cadit, præfinitur, et e contrario. Nam ad id Deus per prædestinationem ordinat certa media quod per voluntatem præfinit; si ergo Deus peccatum non prædestinat, neque etiam illud prædefinit.

Præcluditur communis fuga. — Hic vero statim occurit illa responsio, hanc Concilii definitionem intelligi de malis prout mala sunt formaliter, non de actibus, qui deformitati morali substernuntur. Sed ad hanc fugam retundam satis opinor esse quæ in cap. 2 dicta sunt; in hac enim prædefinitione sunt quodammodo clariora. Nam quid est, quæso, prædefinire Deum, absoluto decreto peccatum Judæ quoad materiale, nisi æterno suo consilio ac voluntate intra se statuisse, et efficaciter voluisse ut Judas venderet, seu vellet vendere Christum libero et humano modo? Non est enim aliud materiale in illo peccato interno nisi hæc voluntas aut hæc actio. Interrogo igitur, si vellet Deus prædefinire peccatum Judæ quoad formale, quomodo id esset facturus? Hic enim dici non potest, ut Deus prædefiniat actum malum quoad formale, oportere quod actus prædefinitus habeat rationem peccati in ordine ad prædefinitionem divinam; non enim prædefinitur talis actus, sed qui sit peccatum in ordine ad voluntatem humanam; satis ergo erit quod Deus prædefiniat, ut ille actus fiat a tali voluntate cum tali scientia, prohibitione et modo, ut in ordine ad proximam voluntatem a qua fit, necessario habeat malitiam; at vero totum hoc revera includitur in prædefinitione illius materialis peccati, ut declaratum est. Neque etiam est necesse ut Deus velit directe et formaliter actum illum, quia malus est, vel ut malus sit; hoc enim nullus hæreticorum dixit, nec Concilium in hoc sensu, qui in nullius mentem venerat, loqui potuit. Adde ex opposita sententia sequi Deum ipsammet malitiam velle, non propter seipsam, sed saltem ut medium ad alium finem a se intentum, ut in hoc capite et sequenti ostendam, quo fit ut malum, etiam ut malum, prædestinatum sit saltem ut medium.

Unde hanc etiam veritatem confirmat canon 23 ejusdem Concilii Arausicani dicentis: *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet*. Accedit etiam decretum Concilii Valentini Gallici, sub Lothario, c. 3, dicens: *Fatemur prædestinatione ea tantum Deum statuisse, quæ ipse vel gratuita sua misericordia, vel justo judicio facturus erat; in malis vero ipsorum malitiam præsciisse quia ex ipsis est, non prædestinasse quia ex illo non est;* et infra: *Aliquos ad malum prædestinatos esse divina potestate non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione, sicut Arausicana Synodus, illis anathema dicimus*. Huc etiam spectat quod in V Synodo, act. 4, inter blasphemias Theodori refertur, quod dixerit disposuisse Deum ut homines peccarent, quia ita eis expediebat.

Patrum testimoniis intenta assertio comprobatur.

4. Ex Patribus multa possunt afferri, quibus hæc veritas confirmetur; ut tamen brevi-

tati consulam, pauca et illustriora testimonia annotabo.

Leo Papa primus, sermon. 16 de Pass. Domini, tractans illud Actor. 4: *Convenerunt in civitate ista adversus puerum tuum Jesum Herodes et Pilatus, cum gentibus et populis Israel facere, quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri*, inquit: *Numquid iniquitas persequentium Christum ex Dei est orta consilio? Et illud facinus, quod omni majus est crimine, manus divinæ præparationis armavit? Non hoc plane de divina justitia sentiendum est, quia multum diversum, multumque contrarium est id quod in Judæorum malignitate præcognitum, et quod in Christi est passione dispositum.*

Leo IX, in epistola ad Petrum Antiochen., in suæ fidei professione, inter alia inquit: *Credo prædestinasse solummodo bona; præscivisse autem bona malaque.*

5. Augustinus, de Prædestinat. Sanctor., cap. 10, inter prædestinationem et præscientiam ita distinguit, ut sine præscientia prædestinatio esse non possit, possit autem esse sine prædestinatione præscientia: *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus; præscire autem potens est etiam quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata.* Idem Augustinus, ad articulos sibi falso impositos, seu Prosper ad object. Vincent., in 4: *Insanum omnino et contra rationem est dicere, voluntatem Dei ex Dei voluntate non fieri, et damnatorem diaboli ejusque famulorum, velle ut diabolo serviatur;* et in 10: *Detestanda et abominanda opinio, quæ Deum cujusquam malæ voluntatis aut malæ actionis credit auctorem; cujus prædestinatio nunquam extra bonitatem, nunquam extra justitiam est. Universæ enim viæ Domini misericordia et veritas. Adulteria enim maritatarum et corruptelas virginum non instituere novit sancta divinitas, sed damnare; non disponere, sed punire.* In 11: *Nihil talium negotiorum Deus prædestinavit ut fieret, neque illam animam, nequiter turpiterque victuram, ad hoc ut taliter viveret præparavit.* In quibus omnibus sermo est de actionibus ipsis, quæ prave ab hominibus fiunt. Et fere in omnibus articulis sequentibus similia repetuntur (Lege Augustinum, l. 1 de Ordine, c. 1; et l. 6 Hypogn., a medio).

6. Prosper, lib. 2 de Vocation. Gent., c. 4, alias 12: *Hac* (inquit) *summatim breviterque perstricta ad id valeant, ut certissime noverimus nullum fidelium, a Deo non discedentem, relinqui, neque cujusquam ruinam ex divina esse constitutione dispositam;* et ad cap. G lor., c. 1: *Prædestinationis fides multa sa tarum Scripturarum auctoritate munita cui nullo modo fas est ea quæ ab homini male aguntur ascribi.* Non potuit clarius actionibus ipsis materialibus loqui; illæ en sunt quæ male aguntur. Idem sumitur c. 6, 7, 11, 12, 14, et in 15 concludit, cont rium errorem inde oriri, quod inter præd tinationem et præscientiam non discernitu ubi eadem fere verba habet, quæ ex Aug tino, lib. de Prædestin. Sanct., cap. 10, tulimus.

7. *In citatis omnibus Patribus de disti tione materialis formalisve rationis in pecc mentio nulla.*—Fulgentius de hoc argumen integrum librum scripsit, qui est primus Monymum; et ideo verba ejus referre sup vacaneum videri potest, sed lectorem roga ut eum totum attente legat; et, ni fall aperte conspiciet quam sit et veritati et A gustino conformis doctrina quam in hoc op re tradimus. Nihilominus tamen nonnul Fulgentii sententias hic inserere non gra bor, tum ut breviter mens ejus præ oculis h beatur, tum quia optimas rationes continet præsentem veritatem confirmandam. Inten ergo in toto illo libro ostendere Deum, æte na sua dispositione, ea tantum prædestina quæ vel per misericordiam vel per justitia in nobis operatur, non autem ea quæ tantu permittit: *Hoc* (inquit) *prædestinavit De quod erat ipse facturus, aut quod fuerat largi rus; illud vero nullatenus prædestinavit, qu sive per gratiam, sive per justitiam, factur ipse non fuit;* et subdit inferius: *Quæram itaque utrum credendum sit, Deum iniquoru opera prædestinare, pro quibus eos condemn sicut in Sanctis prædestinare dicitur quod ronet;* et infra: *In utroque ergo* (id est, jus et injustis) *tria quædam consideranda existin initium voluntatis, progressum operis, fin retributionis; ut in his quæcumque justa bona videmus, justo et bono Deo demus; i autem Deo indigna noverimus, in quibus n bonitatem nec justitiam invenimus;* et infra *Iniquos ad supplicium juste prædestinavi quia eorum mala opera, licet futura præscir non tamen ipse prædestinavit ut futura esse quia non ipse fecit ut facerent;* et inferius *Ad voluntatem malam Deus hominem non pr destinavit, quia homini eam daturus ipse n fuit:* et hoc sæpius repetit. Neque habet l cum fuga de materiali vel formali peccat tum quia non potest expressius loqui de ips

actibus voluntatis, quibus homo convertitur ad creaturam, et de operibus ipsis quibus peccat; tum etiam quia rationes Fulgentii optime procedunt de ipsis actibus. Quia prædestinare tales actus non est opus justitiæ, ut per se constat, quia non est circa retributionem præmii aut pœnæ; neque est opus misericordiæ, ut per se est evidentissimum. Qui igitur dicunt prædefinire Deum talem actum, incidunt in illud absurdum, quod Fulgentius infert his verbis : *Si dixerimus prædestinatum a Deo opus aliquod malum, nos Deo misericordi et justo tale opus ascribimus* (*quod absit*), *ubi nec misericors possit inveniri nec justus*. Rursus sequitur aliud, quod ita infert: *In se habuit* (*quod absit*) *iniquitatis originem, si hominem, a se factum, ipse prædestinavit peccatorem*. Hoc enim ipsum supra ostendimus sequi, si Deus absolute vult actum peccati. Præterea illa ratio etiam de ipsis actibus procedit, scilicet : *Posset peccatum ex prædestinatione Dei esse, si posset aliquis hominum juste peccare*. Eodem enim modo dicam posse Deum prædefinire actum volendi vendere Christum, si potuit Judas juste illum exercere; at sicut hoc non potuit fieri, ita neque illud. Optima etiam est illa ratio : *Deinde attendimus quia nulla ratio redditur, qua homo prædestinatus ad peccatum a Deo credatur*, quam postea nos persequemur. Attendatur etiam ratio illa : *Nunquam ad hoc Deus potuit prædestinare, quod ipse disposuerat præcepto prohibere;* non enim prohibet Deus solam deformitatem, sed totum actum. Notentur etiam illa verba exclusiva : *Præscivit voluntates bonas et malas ; prædestinavit autem non malas, sed solas bonas*. Neque enim materialis actio peccati dici potest voluntas bona, cum non sit honesta. Denique consideretur tam in hoc, quam in reliquis Patribus, ipsos non invenire medium inter opus aut prædestinatum et præscitum, aut præscitum tantum; nec ullum unquam opus invenisse, quod sub ratione materiali prædestinatum sit, et sub ratione formali tantum præscitum, quia revera nullum est tale, neque esse potest, quando formale est necessario conjunctum cum materiali, ut supra ostendi. Nam tunc prædestinato materiali, prædestinatur formale, et non est solum præscitum, sed simul etiam præfinitum, et in ipsamet præfinitione præcognitum.

8. Hic etiam adjungi possunt verba Tertulliani, quæ optimam rationem continent, lib. de Exhortat. ad castitatem, cap. 2 : *Excusabitur omne delictum, si dixerimus nihil fieri a nobis sine Dei voluntate;* et alia, quæ optime prosequitur, dicens everti omnem disciplinam, si contrarium doceatur. At vero non potest dici sine Dei voluntate fieri, quod a Deo prædefinitum est; nam prædefinitio fit per absolutam Dei voluntatem. Idem auctor, lib. de Spectac., cap. 2, sic scribit : *Si omnem malignitatem, et si tantam malitiam excogitatam Deus exactor innocentiæ odit, indubitate quæcumque condidit, non in operum exitum constat condidisse quæ damnat, licet eadem opera per ea quæ condidit, administrentur.*

Notanda etiam sunt verba Hieronymi, exponentis illud ad Ephes. 1 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ: Non quo* (ait) *omnia quæ in mundo fiunt, Dei voluntate et consilio peragantur ; alioquin et mala Deo poterunt imputari; sed quo universa quæ facit, consilio facit et voluntate.*

Ex Scholasticis nihil addere oportet his quæ in præcedenti capite posuimus; cum enim simpliciter negent actus peccati ex voluntate beneplaciti Dei, clarum est omnem voluntatem prædefinientem excludere; nam hæc absoluta est, et magnum ac perfectum Dei beneplacitum.

Rationibus id ipsum ostenditur.

9. *Prima*. — Supervacaneum etiam videri potest, post tot Patrum testimonia, novas adjungere rationes; ut tamen omnibus satisfaciam, paucas adjungam ex eisdem Patribus desumptas. Prima, quia quod Deus prædefinit, prædestinat; quod autem prædestinat, procurat, inchoat, facit ut fiat (loquor enim in humanis actibus); at repugnat Deo procurare, inchoare, et facere ut fiat actus peccati; ergo et prædestinare; ergo et prædefinire. Itaque non fundatur hæc veritas in eo quod hæc prædefinitio ad intra tollat libertatem actus prædefiniti; hoc enim falsum est, ut in fine superioris libri dixi, et dicam latius in fine hujus et sequentis; et ex his quæ ex Fulgentio retuli satis intelligi potest; sed fundatur in eo quod talis prædefinitio necessario infert causalitatem et physicam et moralem peccati. Prima ergo propositio probata est a nobis, tractando locum Concilii Arausicani. Et præterea sic declaratur. Prædefinitio hæc est efficax volitio, intentio, vel electio objecti prædefiniti; ergo ex vi illius infallibiliter futurus est effectus prædefinitus : non

enim supponitur futurus ante hanc prædefinitionem; et illa posita, non potest non fore; ergo oportet ut ex vi illius fiat, vel immediate, quod de hac prædefinitione non dicitur; si tamen dicatur, a fortiori sequitur quod intendimus; vel mediate ordinando media, per quæ infallibiliter obtineatur, quod ad prædestinationem pertinet. Altera vero propositio, seu posterior pars majoris est etiam clara, ex definitione prædestinationis, quam sæpe repetit Fulgentius citato loco, et sumpta est ex Augustino, libris de Prædestinatione Sanctorum, et de Dono perseverantiæ. Et probatur facile, quia quod Deus prædestinat, providet ut fiat; pertinet autem ad eum qui perfectam habet providentiam, ut ea faciat, vel fieri procuret, quæ absolute provisa et prædefinita sunt; igitur, si Deus prædefinit actum malum, etiam adhibebit media convenientia ut fiat, qualia sunt exhortatio, consilium, præceptumve. Quod autem repugnet divinæ bonitati, ita se gerere circa actus peccatorum, ut eos fieri procuret, aut facere faciat, satis est ostensum cap. 2; repugnat ergo Deum hos actus præfinire aut prædestinare.

10. *Altera ratio ex Augustino Anselmoque petita. — Occurritur objectioni.* — Altera ratio sumitur ex eo quod divina voluntas est regula suprema omnis bonitatis; unde si absoluto decreto velit aliquem actum a me fieri, seu me velle aliquid, hoc ipso ego non peccabo, si id velim, quia conformor meæ regulæ; ergo repugnat aliquem actum voluntatis humanæ esse prædefinitum a Deo, et esse malum; quia hoc ipso quod a Deo est prædefinitus, est conformis voluntati ejus, si fiat; ergo est conformis primæ regulæ totius bonitatis; ergo bonus. Ratio est sumpta ex Augustino, 3 de Lib. arbit., cap. 17; Anselmo, libro de Lib. arbit., cap. 8. Sed dicetur fortasse bonitatem actus consistere in conformitate ad voluntatem signi, non ad voluntatem beneplaciti; illi enim tenemur conformari semper, huic autem non semper. Sed contra: primo, quia esto possit Deus aliquid velle voluntate signi, quod non vult voluntate beneplaciti, et hoc sensu illæ duæ voluntates non semper conjungantur, tamen, ut recte indicavit Ambrosius, libro primo Exam., cap. 8, fieri non potest ut illæ voluntates sint positive et directe oppositæ, ita ut simul velit Deus me obligare ad aliquid nolendum, et efficaciter statuat et velit ut ego id velim, simpliciter præveniendo voluntatem meam; quia hæc posterior voluntas est repugnans priori; includit enim oppositum ejus, et aliquid amplius. Nam talis voluntas Dei efficax, qua vult absolute ut ego velim aliquid, hanc includit obligationem, ut ei non repugnetur. Quod aliter declaratur, quia, licet ego non tenear conformari voluntati beneplaciti Dei in volito materiali, et in his quæ ad meam voluntatem non spectant, ut docent Theologi, et sumitur ex Augustino, in Enchirid., cap. 101, tamen in formali teneor, et in his quæ vult me velle; nam ejus voluntas est regula voluntatis meæ. Unde, si, posita illa prædefinitione actus peccati, homini revelatum esset, Deum statuisse absoluto decreto, ut ipse homo hoc objectum vellet, nimirum, occidere hunc hominem, non peccaret, imo optime faceret id volendo, nulla enim potest esse magis recta voluntas creata, quam illa quæ vult quod Deus vult illam velle. Quapropter cum tali volitione hominis non potest esse conjuncta moralis deformitas; nam hoc ipso desineret esse deformitas et obliquitas; vel certe sequeretur contradictio, quod actus sit obliquus et conformis regulæ, et consequenter quod ipsa prima regula totius bonitatis obliqua sit, et deficiens.

11. *Declaratur magis vis hujus rationis.* — Aliter posset ejusdem rationis vis declarari, quia Deus prohibet ipsummet actum malum etiam pro materiali, ut patet, tum ex forma legis: *Non concupisces;* tum quia leges sunt de ipsis humanis actibus; tum etiam quia deformitas non contrahitur ab homine nisi per actum, unde nec prohibetur nisi prohibendo actum; ergo non potest Deus ipse ex se talem actum velle et præfinire; nam si quod destruxit iterum ædificat, prævaricatorem certe se constituit. Quæ enim major prævaricatio aut repugnantia voluntatis rectæ, quam velle et ex se amare quæ prohibet, et prohibendo testari se id maximo odio habere? Unde recte Ambrosius, 1 Examer., cap. 8: *Eradicari hanc vult Deus, id est, malitiam, de animis singulorum; quo modo eam ipse generat?* Hoc sane etiam de actu ipso merito dici potest.

12. *Ultima ratio.* — Ultima ratio sit, quia illud objectum est turpe et contra rationem; ideo non potest Deus illud absolute velle. Ponamus enim peccatum illud esse mendacium, cur, quæso, non potest Deus velle mentiri? Certe non alia ratione, nisi quia mendacium est turpe objectum, et per sese contra rectam rationem. Eamdem ergo ob

causam non potest Deus absoluto actu prædefinire et velle ut ego velim mentiri ; quia hoc velle meum tam est turpe objectum, quam ipsum mendacium, includit enim totam illius objecti turpitudinem. Dices non velle Deum ut ego velim mendacium, nam sub his vocibus includitur formalis deformitas ; sed velle ut velim dicere hæc verba, quæ in re sunt mendacium, quod est materiale tantum. Sed hoc non satisfacit, quia Deus in ea prædefinitione non vult in abstracto ac confuse me velle dicere hæc verba, sed hic et nunc, et cum hac existimatione et cognitione ; ergo revera vult me velle loqui contra mentem, quod est mentiri ; et idem est evidens in voluntate homicidii aut turpis concubitus.

Aliquorum refutatur evasio. — Ultimæ evasioni occurritur. — Sed aiunt totum illud materiale actus peccati esse bonum, cum sit ens, et ideo posse Deum absolute id velle. Sed in hoc errant, quia non distinguunt inter bonum transcendens, et bonum honestum. Est itaque illud bonum transcendentale, non vero honestum simpliciter ; et ideo non potest cadere simpliciter sub absolutam et efficacem Dei voluntatem. Sed id solum quod in eo actu positivo potest esse honestum, potest Deus velle, nimirum concurrere ad illum ut causam primam, si causa secunda ad illum se determinaverit, prout in superiori capite declaratum est. Respondent adhuc, licet in eo actu nulla sit bonitas sufficiens ut propter se præfiniatur, esse tamen posse utilem ad honestos fines ; et hoc modo posse Deum absoluta voluntate illum velle aut prædefinire. Sed contra hoc est primo illud Pauli (ad Rom. 3) : *Non sunt facienda mala, ut veniant bona ;* quapropter non potest honeste amari turpe medium ob honestum finem, nisi prius turpitudo tollatur. Deinde est illud Sapientis (Eccles. 15) : *Non sunt ei necessarii homines impii ;* non ergo indiget Deus actu peccati, ut medio necessario ad aliquem finem a se præstitutum ; nulla ergo ratione illum præfinire potest.

CAPUT V.

SOLVUNTUR OBJECTIONES CONTRA ASSERTIONEM CAPITIS SUPERIORIS.

1. *Prima objectio ex Scriptura sacra.* — Contra prædictam assertionem objici possunt imprimis nonnulla Scripturæ testimonia, in quibus affirmari videtur pravas quasdam hominum actiones ex Dei consilio, voluntate ac præfinitione fuisse profectas. Quale est illud Genes. 45 : *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum ;* est autem sermo de venditione Joseph, quod fuit gravissimum crimen fratrum ejus. Quod autem illa voluntas fuerit efficacissima et præfinitiva, patet ex cap. 50, ubi de eadem voluntate dicitur : *Num Dei possumus resistere voluntati?* Similia sunt testimonia Actorum 2 : *Hunc definito consilio et præscientia Dei traditum ;* Actorum 4 : *Convenerunt Herodes*, etc., *facere quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri.*

Secunda ex Augustino. — Secundo, objici possunt verba Augustini, de Corr. et grat., cap. 7, ubi, comparans cæteros Apostolos cum Juda, ait : *Illos elegit ad obtinendum regnum cœlorum, illum ad effundendum sanguinem suum.* Similia habet super Psalm. 34.

Tertia ex ratione. — Tertio, sumitur argumentum ex reprobatione eorum qui damnantur ; nulla enim ex parte eorum datur reprobationis causa ; voluit ergo Deus eos a regno expellere, prædefiniendo damnationem eorum ante omnem præscientiam actuum eorum; sed illa voluntas includit prædefinitionem peccatorum, ob quæ damnantur : ergo. Major patet ex illo ad Rom. 9 : *Antequam quidquam boni aut mali egissent*, etc. ; et ex illo : *An non habet potestatem figulus, facere aliud quidem vas in honorem, et aliud in contumeliam?* et ex illo : *Quod si Deus, volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum*, etc. ; et in illo : *In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam ;* quod etiam Exod. 9 dictum erat. Denique Proverb. 16 dicitur : *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum ;* ergo prædestinavit Deus hominem reprobum ad diem malum ; et ideo illius etiam ruinam præfinivit, ut in eo virtutem suam ostenderet. Unde Augustinus, de Prædestin. Sanctorum, capite 14, significat hujusmodi homini reprobo, si aliquando justus sit, vitam produci, donec a justitia cadat ; et de Don. persever., cap. 12 : *Plerumque* (ait) *festinantibus parentibus, et paratis ministris ut baptisma parvulo detur, Deo nolente, non datur, qui eum parvulum in hac vita non tenuit ut daretur ;* et cap. 14, ait hujusmodi homines non salvari, quia non sunt prædestinati ; et cap. 22, similes sententias habet, quibus illum modum di-

vinæ reprobationis indicat, qui sine ullo dubio præfinitionem peccati involvit. Ac denique, lib. de Perfect. justit., ait quosdam esse prædestinatos ad interitum.

Quarta ex consimilibus effectibus divinæ providentiæ. — Quarta objectio sumitur ex aliis effectibus divinæ providentiæ, quos prædefinitos a Deo esse credimus, et necessariam habent connexionem cum actibus peccatorum, unde necesse etiam est actus peccatorum esse prædefinitos; nam si finis prædefinitur, prædefiniuntur etiam necessaria media, quæ in fine virtualiter includuntur. Quod maxime necessarium in Deo est; tum quia ante præfinitionem finis prævidet necessariam connexionem cum mediis; tum etiam quia perfectissime vult et disponit omnia; unde non vult finem aliquem nisi per definita et determinata media, atque ita simul præfinit finem per media, et media cum fine. Prima vero propositio assumpta tribus exemplis declarari potest. Primum est de actibus contritionis et virtutis pœnitentiæ : hos enim sæpe Deus præfinit, præsertim in prædestinatis, quorum media, per quæ salvandi sunt, Deus præfinit, et unum ex his mediis sæpe est in pœnitentia; at vero pœnitentia necessario supponit culpam; ergo. Secundum exemplum est de Passione Christi, quam Deus ad nostram redemptionem præfinivit. Tertium est de Passionibus martyrum, quos Deus ad aureolam martyrii prædestinavit, et tamen sine peccatis tyrannorum martyres esse non possent. Unde non satisfit his duobus ultimis exemplis, dicendo passiones esse bonas, et has prædefinire Deum, non vero actiones. Passio enim non potest esse sine actione ; ab illa enim procedit, vel in re est idem cum illa ; unde, qui illam præfinit, hanc etiam præfiniat necesse est ob rationem factam.

Quinta objectio.— Quinta ratio in hunc modum formari potest, quia vel ex permissione peccati seu ex denegatione auxilii efficacis ad non peccandum infallibiliter sequitur actus peccati, vel non sequitur infallibiliter. Si dicatur primum, ut multi sentiunt, ergo, quod ad rem attinet, et respectu Dei, tantumdem est velle permittere peccatum, non subveniendo homini per auxilium efficax, ac velle actum ejus ; ergo, sicut illud prius potest facere et facit, poterit et hoc posterius. Quod si potest, certe facit; quia ille est modus providentiæ perfectior, et quia divina voluntas non manet quasi suspensa respectu alicujus objecti extra se, sed vel illud vult esse, aut vult non esse; actum tamen peccati non vult non esse cum futurus est; ergo vult et disponit ut sit. Si vero dicatur secundum, scilicet, ex illa negatione non sequi infallibiliter fore peccatum, sequitur non posse Deum habere perfectam providentiam de rebus omnibus, nisi de actibus ipsis peccatorum disponat et præfiniat ut sint vel non sint; et consequenter necessaria erit in Deo talis prædefinitio. Sequela declaratur ; quia sæpe utitur Deus malis actibus peccatorum ad suos fines bonos, et a se præfinitos ; non potest autem uti illis media sola permissione, quia esset medium incertum et ex se inefficax, et ita Deus non certa et infallibili dispositione procederet in sua providentia, quod est absurdissimum; est ergo ad perfectionem providentiæ divinæ hæc præfinitio malorum actuum necessaria.

Ad objectionem ex Scriptura petitam solutio.

2. Ad primum testimonium dici posset, ex vi illorum verborum, nihil esse quod nos fateri cogat, aut venditionem Joseph, aut aliquem effectum ejus esse a Deo præfinitum ante præscientiam futuri peccati fratrum Joseph ; sed solum ex præscientia illius peccati prævisi sumpsisse Deum occasionem exaltandi Joseph, et tunc prædefiniisse et ordinasse principatum ejus. Nam, ut divus Thomas dixit, 3 part., quæst. prima, art. tertio, ad quart., prædestinatio supponit præscientiam futurorum ; unde colligit ex præscientia peccati humani generis sumpsisse Deum occasionem præfiniendi suam Incarnationem. Sic ergo in Joseph, qui figura fuit Christi, intelligi potest Deum non præfiniisse venditionem, sed illa prævisa præfiniisse exaltationem ejus. Et ad hunc sensum possent non difficile accommodari verba Scripturæ.

Melius tamen et Scripturæ conformius dicitur, Deum præfiniisse quidem transitum Joseph in Ægyptum, et exaltationem ejus, non tamen venditionem ; sed hanc solum permisisse ex certa scientia et infallibili, quod esset futura, si permitteretur ; et eam permissionem ac malam actionem prævisam ita ordinasse, ut, per eam, finem a se intentum consequeretur. Hæc enim providentiæ ratio summam Dei sapientiam declarat cum summa bonitate, qua, unumquodque vult, ordinat et permittit, prout decet. Quod ergo Deus præfinierit transitum Joseph, et exaltationem ejus in Ægypto, patet ex illis verbis : *Pro salute vestra misit me Deus ante vos in Ægyptum ;*

et infra : *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum, qui fecit me quasi patrem Pharaonis.* Ubi considerandum est non dixisse : Dei consilio vendidistis me ; sed : *Huc missus sum,* quod solum significat transitum in Ægyptum et effectum venditionis, in quo, ut per se constat, nihil erat quod non potuerit a Deo præfiniri ; erat enim bonus effectus, et per se nullam requirebat culpam, etiam in mediis. Rursus cum Deus juste possit permittere culpam, ad sapientiam ejus pertinet ut eam culpam ad suos bonos et peculiares fines ordinet, et illo malo permisso utatur ad efficiendum bonum. Atque ita idem Joseph, c. 50 Genes., dixit ad fratres suos : *Vos cogitastis de me mala, sed Deus vertit illud in bonum.* Hoc autem facit Deus optimo modo. Unde non solum in hoc ejus sapientia manifestatur, quod, præviso jam peccato futuro, illud ad bonum ordinat, sed multo magis in eo quod, ante prævisum peccatum ut absolute futurum, ipsammet permissionem ejus ad finem a se prædefinitum ordinat, tanta certitudine et infallibilitate ac si actum ipsum præfiniret.

Ex verbis igitur illis Genes. 45 non colligitur præfinitio actus mali, sed boni effectus ejus, de quo etiam intelligi possunt verba illa Genes. 50 : *Num Dei possumus resistere voluntati ?* ut non de voluntate permissiva peccati, sed de dispositione, qua voluit ut ipse regnaret in Ægypto, intelligantur. Vera tamen et litteralis expositio est, illa verba Joseph non referri ad eam voluntatem, qua Deus voluit permittere ipsum vendi, nec ad illam, qua ordinavit ipsum in Ægyptum transmittere, sed ad eam, qua volebat Deus ut ipse parceret fratribus suis. Unde græca lectio, cui conformis est hebraica, non habet illa verba : *Num Dei possumus resistere voluntati ?* sed loco illorum, habet hæc : *Nam sub Deo sum ego ;* et ita legit Chrysostomus, et exponit : *Deum timeo, eique parere necesse est.* Unde redit idem sensus verborum, quæ sunt in Vulgata Latina : Non possum, scilicet licite, resistere voluntati divinæ, qua vult me parcere vobis.

3. *Ad Actorum testimonia in contrarium adducta.*—Primum testimonium, Actorum secundo, ita exponi potest, ut illa verba : *Definito consilio, et præscientia Dei traditum,* non ad eamdem personam referantur, sed consilium hominum esse intelligatur, præscientia vero Dei. Non enim dicitur divino consilio, sed simpliciter, *definito consilio.* Et videtur expositio sine ulla vi textui adaptari, sic enim habet : *Hunc, definitio consilio, et præscientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes, interemistis ;* id est, vos interemistis hunc Jesum definito quidem consilio vestro, Deo autem præsciente et permittente. Deinde, etiamsi utrumque ad Deum referatur, est facilis intelligentia ; nam ut Christus traderetur, et definitum Dei consilium et præscientia intervenerunt ; consilium quidem ad permittendum tantum scelus, et ordinandum illud in infinitum bonum ; præscientia vero, qua videt Deus pravum opus Judæorum, cujus ipse auctor non erat. Aliud etiam testimonium facillimam habet intelligentiam ex ipsamet verborum inspectione, et ponderatione ; sic enim habet (Actor. 4) : *Convenerunt Herodes et Pilatus facere, quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri.* Non ait, quæ tu decrevisti ut facerent ; sed, quæ tuum consilium decrevit fieri. Decrevit ergo Deus ut Christus pateretur pro hominibus, ut eos redimeret : quod autem Judæi facerent illam Christi passionem, non decrevit, sed permisit. Ita exponit Leo Papa, serm. 16 de Pass., dicens : *Multum diversum est id, quod in malignitate Judæorum est præcognitum, et quod in Christi est passione dispositum ; non inde processit voluntas interficiendi, unde moriendi.*

Quid in malis actibus prædefiniat Deus ex Augustini et Prosperi sententia. — Præterea duo addunt Augustinus, de Prædest. Sanctor., cap. 16, et Prosper, ad Excerpta Genuen., c. 7. Unum est, malam Judæorum voluntatem non ex Dei consilio aut prædefinitione processisse ; supposita tamen eorum malitia, divino consilio, ac prædefinitione ordinatum esse et taxatum, quid ab eis fieri oporteret : *Tanta quippe* (ait Augustinus) *ab inimicis Judæis manus Dei et consilium prædestinavit fieri, quanta necessitas erat propter nos.* Aliud est Deum non prædeterminasse voluntatem malam Judæorum, sed quid ex ipsa mala voluntate ipse esset facturus ; et hoc est quod Augustinus ait : *Est ergo in malorum potestate peccare ; ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate ; sed Dei dividentis tenebras, et ordinantis eas, ut hinc etiam quod faciunt contra Dei voluntatem, non impleatur nisi voluntas Dei.* Utrumque autem explicuit Prosper, addens : *Male enim velle facillimum est malis, et eorum damnabilem voluntatem dubium non est divina potestate concludi, ut effectum cupiditatis suæ, nisi ille permiserit, habere non possint. Uti*

autem sapientiam et justitiam Dei etiam malorum operibus, quæ ex ipsorum procedunt appetitu, ad implenda consilia et judicia sua, nullus vel tenuiter secundum pietatem doctus ignorat, qui videt Dei Patris optimam voluntatem non parcentis Filio suo, sed pro nobis omnibus tradentis eum, pessima traditorum Judæ et Judæorum voluntate compleri, etc. Et hoc amplius declarabimus in solutione quartæ objectionis.

4. *Ad secundam objectionem ex Augustino.* — Ad secundam respondetur, verbum illud Augustini pie esse exponendum; nam mens Augustini, tam ex illo loco, quam ex multis aliis, est clarissima; verba autem sunt duriuscula et minus propria. Deus ergo prævidens futuram malitiam Judæ, si illum permitteret suo arbitrio et voluntate uti, æterno consilio decrevit id permittere, et mala illa voluntate ad bonum uti; et voluntatem permittendi peccatum Judæ, et ordinandi illud in tale bonum vocavit Augustinus, *electionem ad effundendum sanguinem*, non quia Deus per se intenderet maleficium Judæ, sed quia intendebat bonum effectum, ad quem ita serviebat illa permissio, ac si esset prædefinitio ac electio. Hujusmodi autem locutiones non sunt a nobis usurpandæ, nedum extendendæ, ne occasionem erroris vel scandali aliis tribuamus.

5. *Tertiæ objectionis dilutio.* — Ad tertium respondetur, si argumentum esset validum, non solum probare Deum prædefinire materialem actum peccati, sed etiam formalem malitiam ejus, quod sic declaro et ostendo; nam Deus neminem voluit excludere a regno suo, aut in infernum detrudere ex absoluta potentia et dominio, sed ex justitia, ita ut, licet illa ratio justitiæ non fuerit principium illius voluntatis, juxta illam sententiam, fuerit tamen in objecto illius voluntatis contenta. Sicut voluntas, qua Deus elegit prædestinatos, non fuit orta ex justitia; in objecto tamen habuit et respexit rationem justitiæ, volens illis gloriam et coronam justitiæ, quam suis meritis assequerentur. Sicut ergo in hac voluntate circa prædestinatos virtute prædefiniuntur media, ita in illa voluntate circa reprobos, virtute prædefinientur demerita; at vero demeritum non est in peccato, nisi ratione sui formalis, a quo habet rationem culpæ, et meritum pœnæ: ergo de primo ad ultimum præfinitur, saltem virtualiter, in ea voluntate, culpa, ut culpa. Respectu autem Dei, ut dixi, perinde est virtute ac formaliter præfinire; quia Deus distinctissime omnia sibi proponit, et vult finem per media certa et definita. Confirmatur, quia si Deus habuit illam voluntatem circa reprobos, id fuit ad ostensionem justitiæ suæ, scilicet, vindicativæ; ergo ea voluntate id præfinivit, circa quod formaliter vindicativa justitia versatur; justitia autem vindicativa non versatur solum circa materiale peccati, sed maxime circa formale; imo non punit materiale nisi ratione formalis: ergo.

Ad malum non prædestinat Deus ullum. — Qualiter ad malum pœnæ prædestinare dicatur.—Occurritur objectioni.—Deinde respondeo negando assumptum, nam revera videtur coincidere cum illorum sententia, qui dixerunt prædestinasse Deum quosdam ad malum, sicut alios ad bonum; quod expresse damnatum est in prædicto canone Concilii Arausicani et Valentini; et ex professo a Prospero et Fulgentio, citatis locis. Verba Conciliorum sunt: *Aliquos ad malum prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione in illos anathema dicimus.* Repeto ergo argumentum superiori capite factum. Aut in hac definitione est sermo de malo pœnæ, aut de malo culpæ. Si de malo pœnæ, ergo cum æterna damnatio sit summa pœna, neminem Deus ad illud malum prædestinavit ex sola sua voluntate absoluta et prædeterminante. Si vero intelligenda dicatur definitio illa de malo culpæ, primum, licet hoc verum sit, tamen quod de illo solo intelligatur, est aperte contra mentem Concilii; nam qui oppositum dicebant, et contra quos Concilium definit, non de solo malo culpæ, sed de malo æternæ damnationis loquebantur, ut constat ex Prospero et Fulgentio. Item quia in Concilio Valentino expresse conceditur, sicut datur prædestinatio ad vitam, ita etiam dari prædestinationem ad mortem; sed diverso modo: nam in prædestinatione ad vitam, electio præcedit bonum meritum; in prædestinatione autem ad mortem, meritum malum prævisum præcedit prædestinationem; ergo aperte est sermo de prædestinatione ad malum pœnæ; nam ad malum culpæ Deus non prædeterminat, nec ante nec post merita hominis mala. Deinde non potest Deus prædestinare ad pœnam, si proprie et formaliter sermo fiat de pœna, quin etiam prædestinet ad culpam, nisi illam supponat, ut superius argumentabar; ergo, si Deus non prædestinat ad culpam, etiam ex se non prædestinat ad pœnam,

præsertim æternam. Unde nullius momenti est si quis respondeat, licet Deus ex sua voluntate prædefiniat aliquos ad æternum interitum, non tamen prædestinare eos ad malum, quia non ordinat media per quæ damnandi sunt, sed permittit tantum; hoc (inquam) valde frivolum est; tum quia Concilium aperte loquitur de prædestinatione ratione actus voluntatis, seu electionis quam includit; tum etiam quia si ita Deus ex se prædefiniret æternam damnationem, sicut regnum æternum, ita ad eum pertineret providere de mediis necessariis. Nec magis repugnaret, media, quam talem finem, cadere sub directam intentionem Dei.

6. *Distinctio voluntatis divinæ in antecedentem et consequentem breviter exponitur.*—Dico autem, si ex se Deus id vellet absolute, ac præfiniret; quia quod id velit quasi coactus ex hominis culpa, id non solum non repugnat, verum est maxime consentaneum divinæ justitiæ; et hoc modo dixit Concilium Valentinum, Deum prædestinare aliquos ad damnationem et mortem ex eorum culpa. Et tunc jam culpa non est proprie medium ad executionem illius divinæ voluntatis, sed est materia circa quam justa illa voluntas versatur. Atque hac ratione optime confirmatur hæc veritas illis testimoniis Scripturæ, in quibus dicit Deus se nolle mortem peccatoris ; et quod mortem non fecit, nec delectatur in perditione morientium : hæc enim omnia significant Deum ex se hæc non voluisse, sed nostris actibus et pravis meritis irritatum. Atque hoc modo distinxit Damascenus, lib. 2, cap. 26, voluntatem divinam in antecedentem et consequentem, quam etiam *beneplacitum* Dei appellat. Prioremque, scilicet, antecedentem, ait habere Deum ex se, et per illam velle hominum salutem, quia non supplicii aut cruciatus causa, verum ut ipsius bonitatis participes essemus, nos effinxit. Posteriorem vero ait esse illam, qua Deus vult hominem punire, quæ ex ipsius hominis vitio oritur; et ideo consequens dicitur. Et hoc ipsum est quod dixit Chrysostomus, homil. 3 in Genes. : *Propter hoc*, id est, propter felicitatem, *nos formavit, non ut pereamus, nec ut suppliciis nos torqueat , sed ut nos salvet.* At si Deus, absoluta voluntate ex se, et sine prævisa culpa hominis alicujus, eum decrevisset in æternum punire , plane dicendus esset in hunc finem eum creare , ut in eo ostendat justitiam suam; nec posset dici ex se velle illum salvare, quandoquidem ex se solo efficacissime vult illum damnare. Et ideo Augustinus , ad articul. sibi fal. imposit. , articulo 3 : *Nemo*, ait, *a Deo creatus est ut periret ;* et hanc veritatem sæpe ibi docet, præsertim articul. 7, 12, 13, 15 et 16. Unde, lib. 3 contra Julianum, cap. 18 : *Potest*, ait, *aliquos sine bonis meritis liberare*, quia bonus est, *non potest aliquos sine malis meritis damnare, quia justus est.* Idem Prosper, ad capit. Gallor., præsertim duobus ultimis capitibus, latissime et efficacissime ; Fulgentius, lib. 1 ad Monim., ubi plures rationes affert, quæ superiori capite insinuatæ sunt.

Quot et quæ sint objecta prædestinationis divinæ ex prædictorum Patrum sententia. — Omnes ergo hi Patres in hoc tandem consentiunt, voluntatem Dei prædeterminantem seu prædefinientem tantum esse, aut in bonis quæ ex misericordia confert, aut in malis pœnæ, quæ ex justitia rependit ; quia omnes viæ Domini misericordia et veritas : cum ergo præfinitio et præelectio hominis ad damnationem æternam non sit opus misericordiæ, ut per se manifestum est, non est in Deo nisi quatenus est actus justitiæ ; et ideo necesse est ut culpam prævisam supponat, quam puniendam statuat : et hanc esse divi Thomæ sententiam, etiam moderni Thomistæ docent. Quæ autem sit hæc culpa, et alia quæ ad profundiorem hujus rei declarationem pertinere possunt, non sunt huic loco necessaria; et ideo hæc attigisse sufficiat (Bannes, 1 p., q. 13, a. 5, dub. ult., ad 2).

Tertiæ objectionis occasione agitur de reprobationis causa.

7. Ad tertiam ergo objectionem, in qua inquiritur reprobationis causa, si sit sermo de reprobatione positiva, quæ includit absolutam, efficacem ac positivam Dei voluntatem excludendi aliquem a regno, neganda est propositio ibi assumpta, scilicet, solam voluntatem Dei sine ulla ratione ex parte hominis esse causam hujus reprobationis; supponitur enim prævisa culpa hominis, et pertinacia seu duratio in illa usque ad mortem, et propter illam tandem reprobatur. Et hoc docent aperte Concilium Valentinum et alii Patres citati, et innumeri alii quos brevitatis causa omitto. Si autem sermo sit de non electione, quam nonnulli reprobationem negativam vocant, sic verum est causam illius esse solam Dei voluntatem, nulla expectata causa ex parte hominis. Nam, sicut verum est, ante

omnia prævisa merita bona, Deum quosdam elegisse gratuita voluntate sua, ita etiam verum est ante ulla mala merita prævisa, ex suo arbitrio alios non elegisse; ac denique ante omnem præscientiam absolutam futurorum, cum causa omnium æqualis esset, hunc elegisse Deum suo arbitrio, illum non elegisse; sicut, cum infiniti essent angeli quos Deus creare posset, et in omnibus esset æqualitas quædam seu indifferentia, suo arbitrio hos creare voluit, illos autem minime. Et de hac negatione electionis intelligi possunt (ut alias expositiones prætercam) illa verba Pauli (Ad Rom. 9, ex Malac., c. 1): *Antequam quidquam boni aut mali egissent, Jacob dilexi, Esau autem odio habui.* Sæpe enim in Scriptura minor amor solet odium appellari, Luc. 4: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum*, etc.

8. *Reprobationis causam quam assignat Augustinus.* — Divus Augustinus variis in locis hanc causam refert ad originale peccatum; intelligit enim Apostolum loqui de massa humani generis jam infecta originali peccato, ex qua (si conditionem ejus spectes, ut scilicet peccato primi parentis infecta est) formantur vasa iræ apta in interitum, et odio digna, et vasa contumeliæ. Ex hac ergo massa dicitur habere potestatem figulus facere quædam vasa in honorem ex misericordia, alia vero in contumeliam, id est, non auferendo ab ipsis contumeliam, quam ex sua origine infecta contraxerunt, vel non ita auferendo, ut tandem efficiantur vasa in honorem perpetuum. Quam rem late prosequitur Augustinus, epist. 105 et 106, et aliis in locis. Et est probabilis expositio, quia Paulus loquitur de genere humano ut nunc est. Simpliciter tamen non est necessaria ad Deum vindicandum ab omni injustitia et crudelitate. Primo quidem, quia eadem causa inter angelos acta est, in quibus nulla erat massa perditionis aut naturæ infectæ; et tamen quosdam elegit Deus, alios non elegit; et quosdam destinavit in honorem, alios vero reliquit ut fierent vasa contumeliæ. Secundo, quia ex hominibus peccato originali prius infectis multi justificantur, et ab illa culpa liberantur, et nihilominus non omnes illi eliguntur ad gloriam, sed permittuntur fieri vasa contumeliæ. Tertio denique, quia hæc non electio non est pœna, ut culpam prærequirat, sed est solum quædam negatio gratuiti beneficii, quod Deus ut supremus dominus negare potest.

9. *Non electionis ante opera prævisa, divina voluntas pro ratione existit.*—Igitur, quod attinet ad hanc negationem electionis ante prævisa opera, non oportet recurrere ad originale peccatum, sed sola voluntas Dei sufficit. Quod vero attinet ad illa verba de vasis honoris et contumeliæ, dupliciter possunt intelligi. Primo in ipsamet electione quorumdam et aliorum non electione; et sic eadem proportione intelligenda sunt, scilicet, ut permissive seu negative tantum dicantur fieri vasa in contumeliam; Deus enim facit vasa omnia, et quædam in honorem, alia vero non destinat in specialem honorem, nec in eum gradum et ordinem, in quem alia; unde fit ut fiant vasa in contumeliam, Deo permittente. Secundo, et melius, possunt referri illa verba non ad electionem, sed ad conditionem et formationem vasorum; quando enim Deus hæc vasa format, jam præscit futuram eorum pravitatem et malitiam, et nihilominus ea format; et hoc modo facit vasa, quæ futura sunt in contumeliam. Et hæc vasa, in quibus talis pravitas prævidetur, dicuntur vasa iræ apta in interitum, ut Fulgentius supra notavit, ex his ipsis verbis colligens Deum neminem ejicere a regno nisi ex prævisa culpa, *quia ira Dei non est nisi ubi præcessit hominis iniquitas.* Et hoc etiam declarant satis illa verba Pauli (ad Rom. 9): *Sustinuit multa patientia vasa iræ;* patientia enim Dei erga hominem in injuriis et peccatis sustinendis ostenditur. Ac denique hoc modo dicitur Deus excitare Pharaonem, ut in eo ostendat fortitudinem suam, vel hominem impium in diem malum. Non quod hæc fuerit primaria intentio Dei in alicujus hominis creatione, sed quod peccatum hominis, etiamsi a Deo fuerit præscitum, non potuerit obstare quominus a Deo crearetur homo; nam in eo etiam sua pravitate infecto ostendit Deus gloriam et potentiam suam, quam potest intendere supposita ejus malitia prævisa. Quæ omnia et vera sunt in humana natura, supposito originali peccato, et sine illo etiam procedunt, et applicari omnia possunt ad causam angelorum. Et ad omnia applicari potest illa ratio Augustini in Enchirid., capite vigesimo septimo: *Melius putavit Deus ex malis benefacere, quam mala nulla esse permittere:* hac enim ratione creavit quosdam angelos, licet præsciret futuros malos, quia in eis etiam poterat gloriam suam ostendere.

Quædam Augustini sententiæ exponuntur.

10. Ad Augustini sententias in illa objectione propositas, respondeo omnes esse negative et permissive intelligendas, non vero positive et præfinitive. Itaque Deus non conservat aliquem in vita, ut tandem cadat et pereat, neque aliquem e vita præmature rapit ut non baptizetur; absint hæc a divina bonitate et pietate; sunt enim contraria illi voluntati, qua vult omnes homines salvos fieri; sed negative et secundum præscientiam ac permissionem, verum est, etiamsi Deus aliquem rapiat, ne malitia mutet intellectum ejus, alium nihilominus non rapere, sed relinquere, ut vitæ suæ cursum naturalem agat, etiamsi videat illi futurum in occasionem ruinæ et æternæ perditionis, quam Deus non intendit, nec propterea eum conservat, sed conservat illum, quia non vult naturalem vitæ cursum immutare, aut generalem influxum negare; permittit autem malum quod futurum prævidet, illudque in gloriam suam ordinat. Et ad hunc modum sunt cætera intelligenda, quæ ita etiam interpretatur Prosper in citatis responsionibus ad objectiones Gallorum, et aliis locis. Nam etiam illo tempore quidam, male intelligentes Augustinum, illi hanc sententiam objecerunt, ut refert etiam Fulgentius, in fine primi libri ad Monim., a qua dicti Patres eum vendicant; et ipsemet Augustinus eodem modo respondet, in libro (si ipsius est) ad articulos sibi falso impositos. Et aliis locis et testimoniis ejus idem constat, ut ostendimus. Unde illa ultima sententia ejus, *quosdam esse prædestinatos ad interitum*, ita exponitur a Fulgentio, ut intelligatur de prædestinatione ad pœnam ex præviso peccato. Et ideo proportionaliter est intelligenda de pœna illa, quæ peccato respondet, propter quod homo in tempore punitur; quod enim prædestinatur, infallibiliter habet effectum; et ideo si propter aliquod peccatum prævisum homo prædestinatur ad interitum, necesse est ut propter illud peccatum in tempore puniatur et intereat. Et juxta hunc vocis usum prædestinatio non dicit antecessionem talis præordinationis hominis in interitum ad præscientiam demeritorum ejus, sed dicit antecessionem æternitatis ad tempus, seu prædefinitionis divinæ æternæ ad talem effectum punitionis ac justitiæ. Et ideo in hoc etiam est differentia inter culpam et damnationem pœnæ, quod illam nullo modo prædefinit, nec absolute vult Deus, nec præfinitione antecedente præscientiam, nec etiam consequente; hanc vero præfinit, non tamen ante prævisam culpam, propter quam in tempore puniendus est homo, sed post illam prævisam.

11. *Objectio.—Responsio.*—Sed objiciet aliquis : voluntas divina nunquam est suspensa et quasi neutra circa aliquod objectum, sed aut vult, aut non vult, seu vult non facere; quia hoc pertinet ad perfectam ejus determinationem; verbi gratia, cum primum voluit creare hos angelos, non intelligitur Deus mansisse suspensus circa alios, quos non creavit, sed habuisse positivum decretum non creandi alios; sed in illo primo signo, quo aliquos homines elegit ad regnum, non elegit alios; ergo tunc non mansit voluntas ejus suspensa et neutra circa illos; ergo habuit positivum decretum non admittendi illos ad regnum. Respondetur imprimis priorem propositionem assumptam veram esse de instante durationis seu æternitatis; non oportere autem quod in omnibus signis rationis, quæ mente præscindimus, similiter procedat; quia ratio nostra præintelligit voluntatem divinam, ut nihil extra se volentem, et postea libere se determinantem. Intelligit etiam illam voluntatem in quodam signo volentem voluntate antecedente, omnes homines non mori, et nondum efficaciter volentem ut mortales vel immortales oriantur, donec prævidit Adæ peccatum. Sic ergo in præsenti, pro instanti æternitatis verum est Deum voluisse positiva voluntate excludere a regno quem non elegit, non tamen in illo primo signo ante prævisa opera, in quo neutram partem, admittendi, scilicet, vel excludendi illum voluntate efficaci statuit.

12. *Unde permissionem peccati infallibilis lapsus comitetur.* — Deinde addendum est in illo primo signo habuisse Deum, circa non electos, aliquos actus positivos voluntatis et providentiæ suæ. Unus est simplicis voluntatis, qua voluit illos salvari, et beatitudinem consequi, quantum est ex parte ipsius Dei juxta illud (1 ad Tim. 1) : *Deus omnes homines vult salvos fieri*. Et hoc eodem actu, vel alio secundum rationem, voluit eisdem provideri sufficientia media, quibus salutem consequi possent, quod quidem propositum, sub hac generali ratione explicatum, circa omnes habuit, quamvis pro suo arbitrio potuerit varia auxilia conferre, et quibusdam minora, aliis majora, licet prævideret non fuisse habitura

effectum, etsi essent sufficientissima, et interdum uberiora, quam necessaria sint. Denique habuit etiam voluntatem permittendi eos peccare, quam voluntatem passivam ita aliqui declarant, ut præfinienti æquivaleat; vel quia dicunt permisisse formale peccati, præfiniendo materiale, cum quo illud formale est infallibiliter conjunctum, ut visum est; vel quia dicunt Deum voluisse permittere, ut infallibiliter talis lapsus accideret reprobis, constituendo hanc infallibilitatem non in aliqua scientia conditionata antecedente secundum rationem, sed in voluntate ipsa Dei; quod plane est attribuere infallibilitatem lapsus permissi efficaciæ divinæ voluntatis, quod et rationi permissionis repugnat, ut ex divo Thoma et Scoto supra ostendi; et plane confundit voluntatem permittentem cum præfiniente. Inde enim fit ut infallibilitas talis eventus seu peccati permissi contineatur sub objecto illius voluntatis, et sit a Deo per se ordinata et volita, quia alias non potest ad efficaciam divinæ voluntatis pertinere. Igitur illa voluntas permissiva talis fuit, ut ex vi illius non foret infallibile peccatum. Quia tamen Deus sua infinita scientia præsciebat quid voluntas creata in quocumque eventu operatura sit, si cum talibus conditionibus creetur, et permittatur operari, hinc consequens fuit ut Deus, habendo talem voluntatem passivam, prævideril etiam talem hominem non electum, fuisse damnandum, et hoc totum simul permiserit (D. Thomas in 1, dist. 47).

13. *Non electio cur ab aliquibus negativa reprobatio nominata. — Permissionis peccatorum omnium nulla datur ex parte peccatoris causa. — Qualiter Deus intenderit manifestationem justitiæ suæ vindicativæ in permissione peccati.* — Atque hinc obiter constat, cur illa negatio electionis dicta sit ab aliquibus reprobatio negativa; quia nimirum semper habet adjunctam prædictam permissionem cum tali præscientia conditionata, quibus positis, infallibile est hominem non electum fore reprobum, non quidem ex præfinitione divina antecedente, sed ex præscientia. Hinc etiam intelligitur voluntatem illam permittendi peccata reprobi, si ad totum ejus lapsum comparetur, non habere causam ex parte illius. Namque in angelis malis, verbi gratia, quod Deus permiserit primum eorum peccatum, non potest habere causam ex parte illorum, quia ante primum peccatum non est aliud; et tamen ante primum eorum peccatum antecessit permissio ejus; illa ergo non habet causam specialem ex parte Angeli. Et idem est in hominibus quoad permissionem peccati Adæ, ut secludamus quæstionem de permissione aliorum peccatorum actualium post prævisum originale. Hæc vero prima permissio vel voluntas ejus non potest dici reprobatio positiva, quia nullo modo processit ex voluntate damnandi reprobum; neque ex justitia vindicativa aut punitiva, sed ex quadam ratione generalis providentiæ, qua Deus vult sinere causam secundam, ut motus suos agat. Unde, quod quidam aiunt, Deum voluisse illam primam permissionem, ut ostendat justitiam suam in punitione peccati, si intelligant Deum intendisse hunc finem efficaci voluntate et præfinitione, et ideo permisisse peccatum, falsum est, et incidit in sententiam impugnatam de prædestinatione hominum quorumdam ad mortem ante prævisum peccatum. Si autem non id intelligant de voluntate præfiniente, sed quasi conditionata, sustineri potest. Deus enim, licet non præfinierit seu absolute decreverit exercere justitiam suam vindicativam, antequam permiserit et prævideril peccatum, voluit tamen punire peccata, si fierent; et prævidens etiam in hoc posse manifestari gloriam suam ex permissione peccati, voluit illam, habens hoc propositum, quasi conditionatum, operandi hoc bonum ex illo malo, si fieret. Et hæc sint satis de illa tertia objectione, quantum brevitas præsentis operis permittit.

Ad quartam objectionem.

14. Ut ad quartam objectionem respondeam, suppono dupliciter posse effectum aliquem prædefinitum a Deo respicere culpam. Uno modo, omnino essentialiter, ut actus proprius pœnitentiæ culpam supponit, prout talis actus dicit retractationem et satisfactionem aliquam offensæ commissæ; item redemptio, pœna ut pœna, et similia, quæ formaliter respiciunt culpam ut culpa est, tanquam objectum vel materiam circa quam versantur. Alio modo, bonus effectus potest supponere culpam, ut occasionem tantum, vel ut causam extrinsecam non simpliciter necessariam, sicut actus humilitatis potest vehementius exerceri occasione culpæ, et homo potest generari per actum peccaminosum, qui etiam posset sine culpa generari.

Bonus effectus essentialiter culpam supponens, hac non prævisa, præfiniri nequit. — De effectibus prioris generis censeo non posse

prædefiniri a Deo ante præscientiam peccati circa quod versantur, ob rationem in illa objectione tactam, scilicet, quia in illa præfiniretur culpa non tantum materialiter, sed etiam formaliter, quia culpa ut culpa ad talem actum seu effectum gratiæ supponitur. Nec vero hinc sequitur Deum non prædefinire actus pœnitentiæ, sed solum sequitur non prædefinire illos ante præscientiam omnium operum futurorum in tali homine, cujus pœnitentia præfinitur, quod verissimum est. Unde, licet fortasse Deus præfiniat in prædestinatione omnia media prædestinationis, de quo infra dicetur, non tamen est necesse ut, nostro more concipiendi, omnia præfiniat in eodem signo rationis, et cum eadem antecessione ad præscientiam futurorum. Et hoc modo præfinit actum pœnitentiæ, postquam prævidit lapsum peccatoris. Exemplo etiam redemptionis Christi Domini id explicari potest; sentiunt enim frequentius Theologi, Deum non prædestinasse Christum Dominum sub ratione redemptoris, nisi supposita præscientia originalis peccati, quia redemptio essentialiter dicit habitudinem ad peccatum, illudque supponit, saltem in radice infecta; et nihilominus absolute verum est Christi redemptionem fuisse ab æterno præfinitam; et de Incarnatione secundum se est probabile fuisse ante præscientiam originalis culpæ præfinitam.

15. *Boni effectus, non necessario peccatum supponentes, illius tamen occasione executioni mandandi, ipso non præviso queunt præfiniri.* — De effectibus autem posterioris generis, non est inconveniens præfiniri etiam ante præscientiam actus peccati, cujus occasione vel causalitate in tempore fiunt tales effectus. Sic potuit fieri ut Deus prædestinaverit Petrum ante præscientiam peccati, ad talem humilitatis gradum; et tamen postea permiserit peccatum, ut illi esset occasio talem humilitatem comparandi. Sic etiam præfinire potuit Deus Joseph regnare in Ægypto, antequam permitteret vel præsciret absolute futurum peccatum fratrum ejus, qui eum vendiderunt; quia revera ille effectus talis erat, qui posset sine peccato fieri; tamen, quia etiam poterat fieri occasione peccati, et hoc magis Dei sapientiam manifestabat, facile intelligitur Deus deinde permisisse peccatum illud, quod sibi esset occasio conferendi Joseph illud bonum. Et ad hunc modum intelliguntur optime multa opera divinæ sapientiæ et providentiæ, in quibus ita utitur Deus voluntatibus malis ad suos bonos effectus, etiam a se præfinitos, ac si ipsas etiam malas voluntates præfiniret, cum tamen illas solum permittat; quia hoc satis sibi est ad suos fines consequendos, et alius modus volendi talia opera non decet ipsius bonitatem. Et in hoc posteriori ordine collocanda est Christi Domini passio, de qua in exposit. Psalm. 42, nomine Hieronymi, sic legitur: *Reprobat autem cogitationes populorum, hoc est, Judæorum consilia, quia non potuerunt illa facere, nisi quantum a Deo præfinitum erat.* In hoc etiam ordine passiones fortasse Martyrum sedem vindicant, quæ, ut passiones sunt, bonæ sunt, et essentialiter seu ex intrinseca habitudine culpam non requirunt; et ideo sub tali ratione præfiniri potuerunt, etiam ante præscientiam vel permissionem actuum iniquorum, per quos in tempore effectæ sunt, quia in illis passionibus, ut sic, non sunt præfiniti tales actus, etiam virtualiter, et ut per tales actus postea fierent eorum permissio sufficiebat. Hic tamen dicendi modus necessario supponit esse in Deo præscientiam illam conditionatam, qua præscit quid voluntas humana sit operatura in omnibus eventibus et occasionibus, si in eis constituatur et operari sinatur. Nam, ut supra dicebam, non potest esse infallibile, posita permissione futurum esse peccatum, nisi ex suppositione hujus scientiæ; ut autem divina providentia effectus a se præfinitos infallibiliter consequatur, media permissione peccati, necesse est ut peccatum permittatur infallibiliter futurum. Per hæc ergo satisfactum est omnibus difficultatibus quæ in illa quarta objectione tanguntur.

Scio aliquibus Theologis magis placere, nullam præfinitionem horum effectuum, qui occasione peccati fiunt, admittere, nisi post præscientiam absolutam futuri peccati, ne cogantur admittere in Deo illam præscientiam conditionatam; aliis vero e converso magis placere prædefinitionem admittere ante præscientiam peccati, non solum in effectibus posterioris ordinis, sed etiam prioris, quia non existimant sequi præfiniri peccatum, sed tantum permissionem ejus. Qui modi dicendi sunt probabiles et sustineri possunt, dummodo prædefinitio actus mali non admittatur, quæ nec ad effectus divinæ providentiæ necessaria est, nec divinam decet bonitatem. Modus autem dicendi a nobis propositus, et distinctio data, videtur aptissima ad omnia concilianda, et admirabilem divinæ providentiæ sapientiam, fortitudinem ac suavitatem declarandam.

Quintæ objectioni fit satis.

16. *De modo permissionis peccati quorumdam sententia.* — In qua objectione multa involvuntur, quæ explicanda sunt, et singulatim expedienda. Dicunt ergo aliqui, quoad infallibilem consecutionem, tam necessario sequi peccatum esse futurum, si Deus decrevit negare auxilium efficax ad vitandum illud, sicut sequitur, posita ejus præfinitione, seu prædeterminatione. Cumque hi auctores ponant permissionem peccati in negatione hujusmodi auxilii efficacis, hinc concludunt, ex voluntate permittendi peccatum, illud sequi infallibiliter, non ratione præscientiæ conditionatæ, quam hi auctores, vel non agnoscunt, vel illius mentionem non faciunt, sed ex vi talis voluntatis permissivæ. Imo aiunt, in hac voluntate negandi efficax auxilium, infallibiliter cognosci creatam voluntatem esse lapsuram. Quod si interroges quodnam sit illud auxilium efficax, ex cujus negatione sequitur infallibiliter peccatum, respondent esse efficacem Dei motionem, qua Deus creatam voluntatem prædeterminat efficaciter ad bene operandum in materia virtutis; quam cum Deus negat, voluntas creata infallibiliter deficit et peccat. Hæc vero doctrina nec sibi constans nec veritati consona videtur (Bannez, 1 part., quæst. 14, art. 5, dub. 1, per totum, præsertim post. 4 conc., arg. 2, cum solutione).

17. *Prædicta sententia improbatur. — Occurritur responsioni.* — Quod sic ostendo, nam vel hi auctores ad efficiendum bonum actum liberum, et moralem, et ordinis naturalis, requirunt prædeterminationem efficacem Dei (vel, ut alii loquuntur, physicam), ex vi subordinationis voluntatis nostræ, ut causa secunda est, ad Deum, ut causam primam; vel ex aliquo speciali titulo et motivo. Si primum dicant, necesse est fateantur eamdem prædeterminationem requiri ad efficiendos actus malos; nisi dicant voluntatem nostram efficere malos actus sine dependentia et subordinatione ad Deum, ut causam primam; quod non dicent, cum erroneum sit; ergo ex sola voluntate qua Deus decrevit non determinare voluntatem hominis ad actum bonum, non potest infallibiliter sequi, quod voluntas humana determinabitur ad actum malum; quia existente illa negatione, non potest ipsa sic determinari ad actum malum, nisi prædeterminetur : potest autem non prædeterminari ad malum, etiamsi non prædeterminetur ad bonum; quia utrumque Deo liberum est. Quod si forte dicant, licet de potentia absoluta hoc sit possibile, tamen ex communi lege providentiæ non ita relinqui humanam voluntatem suspensam; sed hoc ipso quod non prædeterminatur ad bonum, prædeterminari ad malum, si ita (inquam) respondeant, non occultent sententiam, sed dicant aperte cognosci peccatum futurum in ea voluntate, qua Deus voluit prædeterminare voluntatem hominis ad actum malum, saltem pro materiali, et in materiali sic futuro ex vi talis prædeterminationis cognosci formale. Quam vero hoc falsum sit, satis constat ex dictis in superioribus. Unde Sancti Patres nunquam dicunt peccatum futurum prius cadere in voluntatem Dei, quam in præscientiam, sed potius e converso, ut patet ex Augustino, de Prædestin. et grat., capit. 6, et tract. 53 in Joannem, et ex aliis supra adductis. Deinde non est cur hi auctores in hoc constituant differentiam inter actum bonum et malum; sed, pari ratione, dicere debent Deum cognoscere actum bonum futurum, hoc ipso quod statuit non prædeterminare voluntatem humanam ad actum malum; quia ex communi et stabili lege providentiæ etiam sequetur, prædeterminaturum illam ad bonum, quia non relinquet illam suspensam.

Quot absurda oriantur ex sententia asserente prædeterminationem physicam ad bonos actus, ad malos negante. — Si autem dicant prædeterminationem physicam requiri ad actus bonos, et non ad malos, ideoque non ex generali influentia primæ causæ esse necessariam, sequuntur alia absurda ex illorum sententia. Primum, quod explicare non possunt quid sit illud, propter quod illa prædeterminatio est in talibus actibus specialiter necessaria; agimus enim de actibus moralibus proportionatis naturæ, nam hi sufficiunt regulariter ad vitandum peccatum commissionis; at vero sola moralis bonitas non est sufficiens ratio hujus necessitatis, cum sit proportionata et connaturalis voluntati. Unde sequitur secundum incommodum, nimirum, hominem non posse operari aliquem actum bonum moraliter cum communi influentia primæ causæ, quam sententiam ipsi in Gregorio Arim. vehementer damnant, et certe falsa est; præsertim cum idem dicendum consequenter sit de homine in statu integræ naturæ; quia ipsi absolute eam conditionem attribuunt voluntati humanæ, imo videntur

plane loqui de omni voluntate creata : nam illo modo sentiunt cognosci potuisse peccatum angelorum et Adæ. Tertium et magnum inconveniens est, quia sequitur voluntatem humanam, suæ naturæ et efficacitati relictam, cum generali influentia primæ causæ, esse ex se determinatam ad operandum actum malum, quod videtur dogma Manichæorum et Lutheranorum. Sequela patet, quia illa voluntas sibi relicta cum communi influentia, in omnibus actibus infallibiliter operatur malum. Quæ igitur major determinatio ad malum excogitari potest? Imo hoc etiam sequitur ex illorum doctrina ; dicunt enim (et recte) non posse effectum futurum cognosci in causa proxima, nisi sit prædeterminata, et non impedita. Et adjungunt actum malum cognosci futurum in voluntate, hoc ipso quod a Deo non prædeterminatur ad bonum ; ergo necesse est fateantur illam ex se, et secluso extrinseco agente, esse determinatam ad actum malum. Nec refert distinguere de actu malo pro materiali, vel pro formali, cum hæc sint inseparabilia ab actu morali, de quo loquimur.

18. *Permissio non infallibiliter peccatum infert, si divinam solum spectemus voluntatem. Secus si conditionatam simul præscientiam includamus.*— Dicendum igitur imprimis est, ex vi permissionis peccati non esse infallibile, futurum esse peccatum, si solam voluntatem Dei spectemus, ut sæpe in superioribus dictum est ex doctrina divi Thomæ et Scoti, et ex terminis est fere evidens, et ex rationibus proxime factis. Supposita tamen scientia conditionata, qua Deus novit quod facturus sit homo in qualibet occasione constitutus, adjuncta permissione, evidenter cognoscitur quid ille homo facturus sit. Solet autem nomen permissionis frequentius in hac acceptione sumi; tunc enim dicitur Deus permittere hominem labi, quando prævidens quod, si in tali occasione constituatur, et tentari permittatur, et cum talibus auxiliis relinquatur, sine dubio deficiet, nihilominus eum sic constituit et permittit; et ideo dici solet effectum permissum esse infallibilem, non tamen ex vi solius permissionis, ut dictum est.

19. *Corollarium. — Discrimen inter voluntatem præfinitivam et permissivam mali actus.* — Atque hinc ulterius colligitur, nec physice nec moraliter æquivalere illa duo, scilicet, velle efficaciter vel prædefinire actum peccati, et permittere illum, etiam cum præscientia infallibili quod sit committendum peccatum, si permittatur. Quia per voluntatem prædefinientem est directe volitus actus peccati ; et cum sit volitus in particulari, et cum omnibus conditionibus moralibus, cum quibus efficiendus est, ibi est virtute volita malitia, quæ ab illo actu est inseparabilis, ratione cujus actus ipse, etiam ut talis actus moralis est, est pravum objectum, et indignum quod in directam Dei voluntatem cadat. At vero per voluntatem permittendi, vel non impediendi peccatum, vel non dandi auxilium efficax, quo infallibiliter evitaretur, per hanc (inquam) voluntatem non est directe volitus actus peccati, sed ipsa permissio, et concursus generalis causæ primæ, ut in capite tertio exposuimus. Per hanc autem voluntatem, nec directe est volitus actus malus, ut per se constat, neque etiam indirecte ; quia non tenetur Deus, nec pertinet ad ejus rectitudinem et bonitatem, omnia mala impedire, aut generalem concursum denegare ne fiant. Imo non solum in Deo, sed etiam in homine distinguuntur maxime illæ duæ voluntates, ut supra tactum est; possum enim ego non impedire interdum peccatum alterius hominis, etiamsi certo sciam futurum esse ut illud committat; non tamen possum directa voluntate velle ut in illud incidat. Respectu etiam ipsius malitiæ formalis peccati, est id evidentissimum. Potest enim Deus velle illam permittere, aut non impedire ; non potest autem illam directe velle, quod revera esset amare illam. Denique, ut supra etiam dicebam, prior voluntas permittendi et concurrendi pertinet ad munus primæ causæ, et in objecto proximo non habet deformitatem, nec repugnantiam cum recta ratione ; posterior vero neque ad munus primæ causæ necessaria est, neque habet objectum per se decens, aut consentaneum divinæ bonitati, et ideo in Deum cadere non potest.

20. *Quatenus complaceat Deus in actu peccati, post prævisionem illius.* — Unde tandem concludo, non solum non præfinire Deum actus peccatorum, priusquam videat illos futuros, sed etiam, postquam illos prævidet, non habere voluntatem absolutam, qua in illis complaceat simpliciter et absolute, sed solum quatenus ab ipso manant, et ad aliquod bonum efficiendum deservire possunt. Itaque, præviso futuro peccato, complacet Deus in eo concursu, quem ad illud præbet, quia juste et prudenter datum esse cognoscit. Complacet interdum in bono effectu, quem ex tali actu

oriri contingit. Complacet in justa ordinatione, qua talem actum ordinat ad manifestationem justitiæ suæ. Ac denique placet illi, si quid utilitatis ex tali actu elicere potest ad alios honestos fines. De actu vero ipso, ut est emanatio a voluntate humana, simpliciter non complacet, nec absolute vult fieri, sed tantum sub illa imbibita conditione, si ipsa humana voluntas sese determinaverit; non vult enim illam impedire, sed potius cum illa concurrere.

CAPUT VI.

DEUM NON PRÆDETERMINARE PHYSICE HOMINUM VOLUNTATES AD ACTUS BONOS MORALES ORDINIS NATURALIS.

1. *Prior sententia affirmans proponitur.— Cumel., in 1 p., q. 19, art. 3, disp. unic., conclus. 3, q. 23, a. 3, dub. 2, c. 3.*—De actibus humanæ voluntatis moraliter bonis, et ad ordinem naturæ pertinentibus nihil oporteret in particulari dicere, nisi necessarium esset varias auctorum sententias, rationes et censuras expendere, ut veritas magis elucescat. Qui ergo docuerunt prædeterminare Deum voluntatem hominis efficaci prædeterminatione ad actus malos pro materiali, mirum non est quod de bonis idem dicant; id enim est necessario consequens, ut per se est evidens. Non desunt tamen Theologi, qui, cum de actibus malis temerarium ac impium censeant dicere, Deum ad illos prædeterminare dicto modo voluntatem nostram etiam quoad materiale, nihilominus doceant, Deum nos prædeterminare physice ad omnes actus moraliter bonos. Qui non loquuntur solum de præfinitione immanente, seu præordinativa Dei, de qua dicemus capite sequenti, sed de prædeterminatione transeunte in voluntatem nostram, et efficaciter ac physice applicante illam; imo omnes harum prædeterminationum et prædefinitionum defensores inter has duas nihil distinguunt, et hanc posteriorem ex illa priori sequi existimant. Hanc denique prædeterminationem auctor quidam, ad morales actus bonos et naturales ita existimat esse necessariam, ut sine illa neget voluntatem nostram illos efficere posse, vel saltem asserat infallibile esse illos non effecturam; idque tam certum esse dicit, ut contrarium, temerarium et errori proximum vocet, et in eos invehatur qui id docent, dicens decipere plebem, sibique sapientes videri, quasi ex arrogantia sua novam doctrinam introducant. Idemque auctor oppositam sententiam dolendam, et viro Catholico indignam asserit. Hæc refero, non ut huic verborum acerbitati similibus verbis respondeam; id enim neque necessarium neque opportunum judico: primo quidem ac præcipue, ut ne indirecte quidem a Summi Pontificis voluntate nobis insinuata discrepare videar; tum etiam ut dicendi ac disputandi modestiam religiosis viris dignam pro viribus observem; tum denique, quia speramus fore ut ipsa veritas, quam sincere inquirimus, pro nobis respondeat. Refero igitur hujus auctoris sententiam, ne aliqui fortasse hujusmodi exaggerationibus et dicendi libertate terreantur; sed pacate conspiciant qua auctoritate talis sententia et censura confirmetur, quodve Scripturæ testimonium, quæ Conciliorum definitio, aut Sanctorum Patrum traditio, quæ Theologorum antiquorum auctoritas, aut denique quæ efficax ratio ex principiis fidei petita in ejus probationem afferatur. Quod si sententiam illam, his omnibus destitutam, contrariam vero illis fere principiis omnibus, ac locis Theologicis viderint non parum fundatam, intelligent sane auctorem hunc, affectu potius quam ratione ductum fuisse. Sed ad causam redeamus.

2. Ego sane nihil novi habeo, quo demonstrem Deum non prædeterminare voluntates nostras ad hos actus morales bonos et naturales, quia in eis non est ulla specialis repugnantia, præter eam quam ostendimus esse in actibus liberis ex communi et generali ratione illorum. In quo video esse discrimen inter actus bonos et malos, quod in malis repugnat prædeterminatio divina, non solum quia liberi sunt, sed etiam quia mali sunt; bonis autem non repugnat quia boni sunt; hac enim ratione optime possunt in divinam voluntatem absolutam et efficacem cadere; repugnat tamen illis, quia liberi sunt, ut ostendi libro primo.

Contraria sententia probatur.

3. *Prædeterminatio ad actus bonos necessaria non est, eo quod boni sunt.*—Illud vero addendum et demonstrandum hoc loco est, vel contradictoria docere, aut in aliquo certo principio deficere, qui hanc prædeterminationem physicam existimant esse necessariam ad hos actus bonos, et negant eamdem vel similem esse necessariam ad actus malos, prout actus reales sunt in tali specie reali constituti, quod in fine præcedentis capitis ex parte os-

tensum est, et nunc amplius declaratur. Quia vel necessitas hujus prædeterminationis physicæ in actibus bonis oritur ex generali subordinatione voluntatis creatæ ad primam causam, et generali influxu, seu concursu ejus, vel ex speciali ratione et bonitate talium actuum. Si hoc posterius dicatur, ruunt imprimis omnes rationes quibus hæc sententia fundatur; omnes enim sumuntur ex generali providentia, causalitate et influxu Dei, ut statim videbimus. Deinde sequitur ex prædicta sententia hanc prædeterminationem non requiri ad actus bonos, ut generalem concursum primæ causæ, sed ut speciale auxilium, sine quo fieri non possunt; incidunt ergo in opinionem Gregorii, quam aliis locis ipsimet damnant; scilicet, non posse fieri a nobis ullum actum moraliter bonum, sine speciali auxilio. Imo, plus multo asserunt quam Gregorius; ille enim solum requirit auxilium morale et excitans, ut statim dicam; hi vero requirunt auxilium physicum, efficacissimum et prædeterminans. Ad hæc nullam afferunt specialem rationem, ob quam hoc auxilium specialiter sit necessarium ad hos actus, eo quod boni sunt. Nam tota entitas talis actus, et tota bonitas ejus est proportionata virtuti activæ naturali voluntatis nostræ; ideo enim hi actus dicuntur esse ordinis naturalis, et proportionati naturæ; ideo etiam per eos acquiruntur habitus naturales, qui ad eos efficiendos in suo ordine sufficiunt; in hoc denique differunt hi actus a supernaturalibus actibus, ut libro tertio dicemus; ergo ratione suæ speciei et bonitatis, non excedunt vim activam nostræ voluntatis, ut causæ proximæ et sufficientis in suo ordine; ergo ex hoc capite non requirunt speciale auxilium; reliqua autem omnia, excepta bonitate et specifica differentia, communia sunt his actibus cum actibus malis pro materiali; ergo vel ad hos etiam est illa prædeterminatio necessaria, vel non est ad illos.

4. *Neque ex generali influxu causæ primæ.* — Quod si alteram partem eligant, nimirum hoc auxilium esse necessarium ad bonos actus ex generali influxu causæ primæ, ergo vel necesse est, ut doceant generalem influxum causæ primæ non esse necessarium ad actus malos pro materiali, quod ipsimet erroris damnant contra Durandum, et merito; vel certe ut eamdem prædeterminationem physicam ad actus malos requirant. Neque enim fingere possunt varietatem aliquam in modo influxus et concursus Dei, ut causa prima est in ordine naturæ tantum, et ut physice concurrit cum libero arbitrio ad actus naturalis ordinis, ut ad quosdam dicatur necessaria simpliciter prævia applicatio et prædeterminatio efficax causæ primæ, et non in aliis; quia tam essentialiter et per se pendens est voluntas a Deo in actibus malis, sicut in bonis; et utrorumque habet Deus providentiam positivam; quia hæc tantum se extendit, quantum causalitas Dei. Unde ad utrosque concurrit non casu vel fortuito, sed ex certa scientia et providentia: ergo, si hæc omnia, et tota illa dependentia, et subordinatio, salvantur sine prævia illa applicatione in effectione actuum malorum, salvabitur etiam in effectione bonorum. Rursum voluntas prius natura quam se determinet ad actum malum, tam est indifferens ad illum, aut contrarium actum eliciendum, sicut est prius natura quam prædeterminetur ad actum bonum; ergo, si, non obstante illa indifferentia, non indiget tali prædeterminatione, ut se determinet ad actum malum, neque etiam ad actum bonum illa indigebit. Patet hæc ultima consequentia ex dictis, quia etiam ad actum bonum est indifferens perfecto modo, et cum sufficiente et proportionata virtute.

5. *Evasio, quæ excogitari poterat, rejicitur.* —Non video sane quid possint his rationibus respondere, nisi fortasse aliquam evasionem sic excogitent; nimirum, his rationibus optime probari, ex parte causæ secundæ, voluntatis videlicet humanæ, non esse necessariam simpliciter hanc prædeterminationem ad actus bonos; tamen ex parte Dei posse semper dari sine ullo inconvenienti: quia, ut ipsi putant, non pugnat cum libertate; et alioqui ex tali qualitate actuum non repugnat, ut nos fatemur, quia boni sunt; et ideo de facto voluit Deus hunc modum concursus tribuere, ut perfectiorem, et suæ perfectioni et bonitati magis convenientem, atque ita est hæc prædeterminatio necessaria ex ordinatione ac providentia divina, non ex absoluta necessitate ipsius causæ secundæ. Hæc evasio non est juxta sensum prædictorum auctorum, ut legenti facile patebit, et ex his quæ retuli, et rationibus eorum facile constabit; sed neque in se probabilis est. Primo quidem, quia id totum quod asserit, est gratis confictum, et sine ullo fundamento. Secundo, quia potius spectat ad perfectionem divinæ providentiæ, ut causas secundas suo modo connaturali agere sinat; ille autem modus prædeterminationis, et revera impedire videtur usum li-

bertatis, et, licet non impediret, est valde alienus ab indifferentia propria et connaturali potentiæ liberæ. Tertio, si modus ille providentiæ ad usum et executionem applicetur, invenitur in eo quædam repugnantia. Constituamus enim hominem actu considerantem de objecto, circa quod potest bonum et malum actum elicere; et ponamus Deum non decrevisse, illum prædeterminare ad bonum actum; de malo autem nihil præfiniisse, ut ipsi etiam admittunt: interrogo an ille homo possit de facto, et juxta statutam Dei providentiam, determinare se ad bonum actum cum concursu Dei generali, necne? Si potest, falsum ergo est illam prædeterminationem esse de facto necessariam etiam ex providentia, seu extrinseca ordinatione Dei; si non potest, ergo vel negat illi Deus generalem concursum, qui illi sufficeret sine illa prædeterminatione, vel ipsa voluntas ex se est impotens ad illum actum. Utrumque autem absurdissimum est. Unde rursus interrogare possumus, an in eo casu, dum negat Deus prædeterminationem illam ad bonum, voluntas ex necessitate prodeat in actum malum, vel infallibiliter (quod in præsenti perinde esset), necne? Si primum dicatur, plane ponitur voluntas humana per se determinata ad malum, ut supra argumentabar; reddenda etiam est causa a qua proveniat hæc necessitas, vel infallibilis determinatio ad malum, deficiente prædeterminatione ad bonum; nulla enim revera reddi potest, nisi reducatur in Deum prædeterminantem ad malum, vel in pravam naturam voluntatis, aut in aliam morbidam, vel monstruosam potius qualitatem, quæ illam præcipitem ferat ad malum, quæ omnia Manichæorum vel Lutheranorum deliramenta redolent. Si autem, Deo non prædeterminante ad bonum actum, voluntas adhuc potest non efficere actum malum, cum non cogatur manere suspensa, quandoquidem vim habet operandi non impeditam, poterit bene operari moraliter sine illa prædeterminatione; suppono enim non dari actum indifferentem in individuo; quamvis, etiamsi dari posset, de illo fieret idem argumentum, quod illum posset suspendere voluntas, vel bonum finem illi adhibere, quia ad hoc habet virtutem, et non impeditur. Et totus hic discursus est efficax contra illam sententiam, quacumque ratione ponat illam prædeterminationem, ut necessariam ad bonum actum et non ad malum.

6. *Quæ absurda sequantur ex eo, quod dicatur prædeterminatio illa debita voluntati.* — Præter hæc omnia, inquirere possumus ab assertoribus hujus sententiæ, an hujusmodi prædeterminatio physica ad bonum actum sit debita voluntati humanæ, quando ipsa est indifferens ad bonum vel malum actum efficiendum; an sit (inquam) debita vel ex connaturali debito naturæ suæ, vel ex communi lege providentiæ Dei. Si enim est debita, danda est semper, et miraculum erit non dari; atque ita fiet, ut homo non possit a bono actu præstando deficere, nisi prius Deus desit illi in aliquo concursu naturali debito ex generali lege providentiæ, quod absurdissimum dictum est. Imo sequitur miraculum esse in natura, quod voluntas humana peccet, quia miraculum est negari causæ secundæ concursum debitum ex generali providentia; hoc autem dicitur necessarium, ut voluntas humana deficiat. Si autem prædeterminatio non est debita, ut revera non est, sequitur imprimis, quod nuper dicebam, esse gratuitum donum et speciale auxilium, sine quo non potest homo bene moraliter operari. Sequitur deinde solum esse debitum humanæ naturæ concursum ad malum actum. Probo sequelam, quia aliquis concursus est illi debitus in ordine ad actiones sibi proportionatas, sicut est debitus reliquis agentibus naturalibus; sed ille concursus debitus non est ad actus bonos, quia ad illos non sufficit, nisi antecedat prædeterminatio physica; ergo solum relinquitur concursus ad actus malos, qui possit esse debitus, quod est etiam absurdissimum. Ex quo ulterius sequitur, non esse in naturali hominis potestate actum moraliter bonum operari, neque esse quod ad hoc homines exhortentur, sed quod exoretur Deus, ut illos ad bonos actus prædeterminet. Imo cum hæc ipsa oratio actus bonus sit, non erit in hominis potestate, nisi prius a Deo ad illam prædeterminetur. Denique argumentamur ex hac philosophandi ratione sequi, quod hæretici hoc tempore aiunt, voluntatem hominis ad peccandum tantum sufficere. Imo, plus sequitur quam illi asserunt; illi enim solum aiunt, post peccatum originale voluntatem hominis in hanc impotentiam incurrisse; ex horum vero sententia, sequitur illam impotentiam esse connaturalem voluntati in omni statu; quia in nullo potest operari bonum, nisi ex prædeterminatione divina, quæ supra naturæ debitum est: potest autem operari malum, et semper ac infallibiliter operatur illud cum communi et generali concursu.

7. Ex his ergo omnibus concludo nulla verisimili ratione affirmari posse, hanc prædeterminationem physice esse necessariam ad actus bonos naturales, si ad malos necessaria non est, et ex opposita sententia sequi multa contra magis receptam doctrinam. Unde ulterius absolute concludo, falsum esse asserere hanc physicam prædeterminationem esse necessariam ad omnes et singulos actus naturales bonos, quia ex ea assertione evidenter sequitur esse etiam necessariam ad actus malos; at hoc consequens est omnino falsum; ergo et illud est in eodem fere falsitatis gradu. Si quis autem recte consideret, toto hoc discursu solum a nobis ostensum est, hanc physicam prædeterminationem non esse necessariam, neque ex lege aliqua providentiæ divinæ. Et hoc nobis satis esset ad confutandam prædictam sententiam, et ad concludendum ulterius, regulariter et ex ordinaria lege providentiæ divinæ ad ordinem naturæ pertinentis, non dari hujusmodi prædeterminationem physicam, et sine illa plures actus bonos moraliter exerceri; quia Deus non dat ex communi lege concursum non debitum naturæ, et præsertim adeo extraordinarium, et alienum a connaturali modo operandi voluntatis. Sed ulterius colligimus illam prædeterminationem physicam esse quidem possibilem, si Deus velit necessitatem inferre voluntati, saltem per efficacem præmotionem voluntatis suæ; salvo tamen libero usu creatæ voluntatis non esse possibilem talem prædeterminationem, propter rationes primo libro factas; quibus nihil nunc addendum occurrit, præter ea quæ ad materiam de gratia spectant, et tertio libro attingentur.

Adversariorum rationes pro sua tuenda sententia et opposita impugnanda, afferuntur ac diluuntur.

8. *Prima ratio. — Secunda. — Tertia. — Quarta.* — Sed videamus breviter quid moverit prædictos auctores, ut tanta asseveratione eam doctrinam doceant, et de contraria tam severe judicent. Primo, aiunt sententiam nostram esse contrariam Scripturis, afferuntque illa testimonia, in quibus dicitur Deus convertere, vel inclinare corda hominum ad bonos actus morales, ut cor Assueri in mansuetudinem, Esther 15; et illud Gen. 43: *Deus autem meus faciat eum placabilem*, et alia similia, quæ ex parte congerit Augustinus, de Grat. et liber. arb., c. 20 et 21, ubi ipse hanc docet sententiam, quod Deus inclinat corda hominum, etiam ad hos actus bonos. Sicut Chrysostomus, hom. 1, de Elia ait, inclinasse Deum cor viduæ, ut pasceret Eliam. Confirmant hoc secundo, quia Scriptura dicit hominem peccare, hoc ipso quod Deus non prædeterminat illum ad bonum, seu (quod idem est) permittit illum male agere; Ps. 80: *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt in adinventionibus suis;* Is. 57: *Percussi eum, et averti faciem meam, et abiit vagus in viis cordis sui;* Ecclesiastici 7: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ipse despexerit.* Ex his ergo testimoniis colligunt ex permissione peccati infallibiliter sequi peccatum; quod non potest alia ratione verum esse, nisi quia permissio includit negationem illius efficacis prædeterminationis physicæ, quæ ad bene operandum necessaria est. Tertio, adjungunt ea testimonia Scripturæ et Sanctorum Patrum, quæ sunt de divina providentia, quod ad cuncta se extendat, etiam ad minima, Mat. 10, Psalm. 138, Sapient. 8, 11, 14 et 15; ergo maxime et perfectissime attingit bonos actus humanos; non attingit autem perfecte ipsos, nisi voluntates ad illos applicet, et physice prædeterminet. Quarto, addunt rationes varias ex divina sapientia et providentia desumptas, et ex concursu et causalitate Dei; quæ sine dubio eodem modo procedunt de actibus malis, et partim in superiori libro, c. 11, 14 ac 15, solutæ sunt, partim capite sequenti solventur. Addunt denique contrariam doctrinam esse novam, et omnibus Theologis repugnantem. Quod si inquiras ab eis, quinam sint hi Theologi, nullum ex veteribus adducunt, præter loca D. Thomæ et Scoti, quæ in superiori libro a nobis tractata sunt; quæ, si quid efficerent, idem de actibus malis probarent, quod quam sit alienum, non solum a D. Thomæ scola, sed etiam Scoti, in præcedente parte hujus libri satis ostensum est. Ex modernis vero citari a quibusdam solent Conradus 1. 2, quæst. 9, art. 6, ad 3, q. 80, art. 1, ad 3; Sotus, 1, de Nat. et grat., c. 16, ubi de hac re nullum habent verbum.

Sententia nostra non nova, sed communis est et receptissima.

9. Sed, ut ab hoc puncto incipiam, sententia quam confirmavimus nova non est, sed apud veteres Theologos receptissima et communis. Primum enim a fortiori necesse est ut illam doceant omnes, qui etiam ad actus

supernaturales negant prædeterminare Deum voluntates nostras, quos esse plurimos ostendemus, lib. 3, cap. 12 et 13. Deinde omnes, quos supra lib. 1, cap. 15, retuli, qui negant ad generalem concursum primæ causæ esse necessariam hanc prædeterminationem ex efficaci et absoluta Dei voluntate profectam, idem necesse est in præsente causa fateantur; maxime cum simul teneant ad omnia hæc singula bona non esse necessarium aliquod auxilium speciale. Unde etiam qui tollunt hanc præmotionem ab efficientia actuum malorum, idem necesse est doceant de his bonis, ut satis ostendimus. Solum posset quis existimare Gregorium et Capreolum, quos supra citavimus in 2, dist. 28, quæst. 1, ad 12, aliter in hoc sensisse de actibus bonis quam de malis; quod quidam moderni illis imponunt, sed sine causa; illi enim non loquuntur de hac physica præmotione vel applicatione, sed de morali applicatione voluntatis per auxilia excitantia, consilia, inspirationes, etc., ut ipsi satis diserte explicant, et ex sensu quæstionis, quam tractant, est clarum. Sunt enim hi auctores in illa singulari sententia, quod non possumus aliquod opus moraliter bonum facere sine speciali gratia Dei, et hanc sententiam prosequuntur in illa quæstione, et juxta eam constituunt discrimen prædictum inter actus bonos et malos; constat autem eos, per speciale auxilium, nunquam intellexisse hanc prædeterminationem physicam, sed gratiam aliquam excitantem, seu operantem et moraliter juvantem; et ad hoc adducunt verba Augustini. Dicunt tamen posse voluntatem pro libertate sua non operari cum illa Dei motione vel applicatione. De antiquioribus auctoribus, seu Sanctis Patribus, aut etiam de Conciliis, nihil hic dicere oportet, nam illi ne verbum ullum de quæstione hac attigerunt, sed simpliciter actiones has in nostra constitutas esse potestate dixerunt. Denique ostendemus, libr. 3, neque in actibus gratiæ meminisse talis prædeterminationis; qui ergo in his moralibus, et naturalibus eam ponerent?

10. *Ad Scripturæ testimonia in prima objectione allegata respondetur.* — Venio ad testimonia sacræ Scripturæ, quæ certe parum urgent. Ut enim superiori libro tetigimus, aliud est Deum ex speciali aliqua providentia sua movere vel inclinare voluntatem hominis ad hunc vel illum actum; aliud vero est physice prædeterminare ex vi generalis concursus primæ causæ. Rursus aliud est movere voluntatem moraliter ex parte objecti per consilia, aut illustrationem mentis, aut excitando aliquos affectus imperfectos, quibus ad alium plene liberum voluntas inducatur; aliud vero est, ex parte potentiæ et immediate, ad actum ipsum physice et efficaciter voluntatem prædeterminare. In testimoniis ergo quæ in prima objectione citantur, sermo est de speciali quadam providentia Dei, qua interdum inducit hominem ad hunc vel illum actum; non vero ibi dicitur hoc genus motionis esse necessarium ad singulos actus; neque ibi est sermo de motione necessaria ex vi generalis influxus causæ primæ. Item est sermo de motione antecedente et vitali, per inspirationes, cogitationes, et similia; non de prædeterminatione mere ab extrinseco, in qua voluntas mere passive se habet, et quasi inanime quoddam movetur quoad determinationem ipsam. Denique est sermo de morali inclinatione, non de physica prædeterminatione, ad eum modum quo potest voluntatem alterius inclinare quivis homo, et fortius ac certius id potest facere angelus; potentius autem, infallibilius ac intimius Deus; quia potest facultates intellectus et voluntatis in seipsis immediate movere et inclinare; et quia non solum eas comprehendit, sed etiam omnes actiones et determinationes earum, et quid in singulis occasionibus effecturæ sint, si in illis constituantur, agnoscit. Hunc autem esse sensum illorum verborum, ex ipso contextu et verbis est evidens; et ex ipsismet locis Augustini et Chrysostomi quæ ibi citantur; nam reddere placabilem principem Ægypti, non est illum cogere vel determinare, sed bonis cogitationibus et inspirationibus eum ad mansuetudinem provocare. Quomodo Genes. 31, legimus Deum reddidisse Laban placabilem Jacob, non prædeterminatione, sed admonitione; et 3 Regum 17, ait Dominus ad Eliam: *Præcepi ibi mulieri viduæ, ut pascat te.* Unde Chrysostomus, homilia citata: *Prævenerat* (inquit) *Deus, et ei* (id est, mulieri) *Prophetam per visionem ostenderat; hoc enim est quod Deus Prophetæ ait: Præcepi ibi viduæ ut te pascat. Ostenderat Deus mulieri figuram, formam, ætatem, et futuram petitionem Prophetæ; unde ipsa revelationis divinæ conscia, statim ac venit Propheta*, etc.

11. *Ad testimonia in secunda objectione proposita solutio.* — Ad testimonia secundo loco inducta, respondetur primo in illis non esse sermonem de aliquo peccato in particulari, vel de illius permissione; sed de quadam de-

sertione Dei, qua dimittit hominem peccatorem et protervum, non quidem sine auxiliis communibus et generalibus gratiæ, et in rigore sufficientibus, sed sine specialibus et homini moraliter necessariis secundum suam dispositionem. Unde ex hac Dei desertione, infallibiliter sequitur hominem peccaturum, non quidem hoc vel illo peccato determinate, sed indefinite; sicut dicunt Theologi, hominem in peccato existentem longo tempore infallibiliter aliquando casurum, licet nullum certum peccatum assignari possit, quod sit infallibiliter commissurus. Sic ergo ex hac generali permissione et desertione divina infallibilis est ruina hominis ; non potest autem certum peccatum designari, quod infallibiliter committet. In illis autem locis sermonem esse de hac desertione ex verbis ipsis satis constat, sunt enim indefinita et generalia : *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis. Averti faciem meam, et abiit vagus. Nemo potest corrigere, quem ipse despexerit.* Hæc igitur infallibilis consecutio derelictionis divinæ et lapsus hominis non fundatur in prædeterminatione divina, sed in fragilitate ipsius hominis, quæ tanta est, totque habet impedimenta ad operandum bonum, totque occasiones et incitamenta ad mala, ut sine speciali protectione divina non possit a lapsu abstinere. Unde secundo dicitur permissionem divinam de aliquo peccato in particulari dupliciter considerari posse : uno modo, in ordine ad divinam voluntatem et causalitatem ; et hoc modo, certum est, in sola permissione præcise sumpta non esse infallibile quod homo peccabit, quia Deus, permittendo, non inclinat vel determinat voluntatem ; unde illa manet indifferens, et in illa ut sic non potest cognosci determinatus effectus. Secundo potest considerari permissio, ut conjuncta divinæ præscientiæ conditionatæ, qua præscivit Deus quid unaquæque causa operatura sit in omni occasione, si non impediatur, sed suæ libertati sinatur ; et tunc proprie dicitur Deus permittere aliquem peccare, quando, prævidens illum lapsurum si eum sinat, nihilominus ipsum sinit et permittit ; et ex tali permissione sic sumpta, infallibiliter sequitur hominem peccaturum, non quia prædeterminatio divina omnino necessaria sit ad actum bonum, sed quia scientia illa conditionata Dei est infallibilis, et, posita permissione, transit in absolutam.

Testimonia tertio loco adducta non sunt ad rem ; tum quia nunc non agimus de præfinitione divinæ voluntatis in seipsa, sed de prædeterminatione nostræ voluntatis ab ipsa, quæ sunt valde diversæ, ut sæpe dixi ; tum quia capite sequenti, ostendam illam etiam præfinitionem non esse simpliciter necessariam ad perfectam providentiam. Nullus itaque Catholicorum negat Deum habere perfectam et exactam providentiam in particulari omnium actuum bonorum, imo et malorum ; negant tamen omnes qui bene sentiunt, ad perfectam providentiam pertinere, physice prædeterminare voluntatem ad tales actus ; sed potius repugnare hoc perfectæ providentiæ, ad quam spectat, ut causæ liberæ libere sinantur operari, quod illa prædeterminatione impediretur ; sed de hac re plura capite sequenti.

CAPUT VII.

AN PRÆDEFINIAT DEUS OMNES ACTUS MORALES LIBEROS IN PARTICULARI, ET AN POSSIT ESSE PERFECTA PROVIDENTIA SINE HAC PRÆDETERMINATIONE.

1. *Qui negent posse Deum liberos bonos morales actus ad intra præfinire. — Fundamentum prædictæ sententiæ.* — Multi Theologi, ut in fine superioris libri tetigi, existimant esse eamdem rationem de prædefinitione divinæ voluntatis intra ipsam, quam immanentem seu disponentem vocamus, et de prædeterminatione voluntatis nostræ transeunte, seu recepta in ipsa ; et ideo, sicut negant Deum prædeterminare effective voluntates nostras ad actus bonos morales, ita negant illos in se prædefinire. Pro qua sententia citari solent Alex. Alensis, Bonaventura, Cajetanus, et alii. Sed revera illam non docuerunt in terminis, sed potissime locuti sunt de prædeterminatione et motione ad extra, ut patet ex locis quibus hanc sententiam tractant, quæ indicavi, et late eorum sententias attuli, libro primo, capite decimo quinto, et hoc libro, capite tertio. Quid vero de actibus supernaturalibus senserint, libro tertio dicemus. Solum ergo moderni quidam videntur in hanc partem magis propensi, quos eodem libro tertio referam, quia de supernaturalibus actibus maxime loquuntur. Fundantur autem in eo, quod hæc etiam præfinitio libertatem tolleret, vel quia etiam est suppositio antecedens, cui voluntas humana non potest resistere ; vel quia, cum fiat per voluntatem Dei

absolutam et efficacem, non potest fieri quin ex illa oriatur prædeterminatio absoluta voluntatis creatæ; quia, licet Deus libere ad extra efficiat, cum liberum illi sit velle vel non velle, tamen si absolute vult, non est illi liberum quod, stante voluntate sua, non sequatur effectus, sed necessario sequitur. Et huic opinioni favent Damascenus, Gregorius Nyssenus, et alii Græci, qui hoc sensu in universum negant actus liberos esse ex providentia.

Aliorum de prædicta opinione censura, propriaque sententia. — Aliis vero non solum falsa, sed etiam erronea et impia prædicta sententia videtur, ut capite præcedenti retuli; quia negare hanc præfinitionem, putant esse negare providentiam talium actuum. Unde aliqui, ut contrariæ opinioni notam inurant, de aliis referunt eos negare non præfinitionem, sed providentiam talium actuum, eis attribuentes quod ex eorum sententia ipsi male inferunt. Probant igitur hanc illationem, quia si Deus non præfinit hunc actum in particulari, ergo non ordinat illum in aliquem finem; ergo non providet illum, quia providentia est ordinatio rei in suum finem per convenientia media. Item, si non præfinit Deus hunc actum, ergo non efficit illum in particulari ex se, et ex intentione sua; ergo veluti casu, et non ex providentia perfecta influit in illum. Tandem hæc præfinitio non pugnat cum libertate; cur ergo est neganda divinæ providentiæ, cum saltem ad majorem ejus perfectionem spectet? Antecedens patet in actibus supernaturalibus, qui liberi sunt; et tamen, quod omnes in particulari prædefiniti sint, dicunt esse de fide hujus sententiæ auctores.

Auctoris proponitur sententia, ac de utraque prædicta judicium fertur.

2. Sed utriusque sententiæ assertores sine fundamento sufficiente locuti sunt. Prioris enim sententiæ auctores putant actus non posse esse liberos, si sint prædefiniti; posterioris asserunt, si non sint præfiniti, non posse esse provisos. Neutrum autem sequitur revera ex præfinitione, et ita utraque sententia in hoc sensu falsa est; sive de facto verum sit hos actus esse præfinitos, sive non. Et quidem de fundamento prioris sententiæ pauca hic dicam, quoniam in fine superioris libri declaravi, quo sensu hæc præfinitio cum libertate non pugnet: et in libro tertio ostendam, convenienter negari non posse, quin Deus aliquos saltem supernaturales actus præfiniat. Quocirca, ut, quod sentio, sincere ac libere proferam, quamvis probabilis doctrina sit, Deum non præfinire omnes actus liberos bonos, nec naturales, nec fortasse supernaturales, de quibus suo loco dicemus, asserere tamen Deum non posse illos præfinire, neque unquam præfinivisse, mihi non videtur vera doctrina, nec consentanea Augustino, D. Thomæ et probatioribus Theologis, imo nec modo quo Scriptura loquitur in multis effectibus providentiæ divinæ, in his præsertim quæ ad hominum salutem æternam et prædestinationem spectant; sed hæc attinent ad materiam tertii libri, et ideo illuc usque differantur.

3. *Prioris opinionis fundamentum diruitur. Scientia conditionali [immerito] negata, præfinitio quævis libertatis usum evertit.* — Ut ergo auctoribus prioris sententiæ respondeamus, vel illi existimant Deum habere præscientiam conditionatam futurorum omnium, prius quam ea esse decernat aut permittat, vel existimant in Deo non supponi talem scientiam ante omne decretum liberum voluntatis suæ. Si in posteriori fundamento procedunt, consequenter quidem loquuntur, quia revera, si Deus absque tali præscientia præfiniret actum voluntatis meæ, non posset non applicare media quibus meam voluntatem ad talem actum eliciendum prædeterminaret; unde ex tali præfinitione sine illa præscientia, necessario sequitur prædeterminatio ad extra humanæ voluntatis; si ergo hæc repugnat libertati, ut ostensum est, etiam illa repugnabit. Ratio autem illationis istius clara est, scilicet, quia præfinitio infallibiliter efficiat actum prædefinitum; ergo, si illa motio non potest esse infallibilis ex præscientia conditionata, quia hæc non est, oportet ut sit infallibilis ex efficacia sua, atque adeo ex vi prædeterminante omnino voluntatem, omnino (inquam), id est physice et inevitabiliter; quia, ad infallibilitatem seu certitudinem effectus præfiniti, nulla minor prædeterminatio, ut moralis, vel alia similis, sufficere potest. Verumtamen, licet ex hoc fundamento recte inferant dicti auctores, supponunt tamen falsum fundamentum, quod Scripturis et Sanctis Patribus in proprio opere ostendam.

Cum præfinitione voluntatis ad intra, nostra libertas non pugnat. — Si autem dicti auctores admittant conditionatam scientiam, non recte inferunt ex prædefinitione ad intra, prædeterminationem nostræ voluntatis ad

extra, aut libertatis ablationem, ut satis libro primo declaravi, quia illa voluntas præfinitiva non est ipsa effectio ad extra, sed est solum intentio finis, vel electio medii, ad quam ex necessitate solum sequitur applicatio sufficientis medii, per quod voluntas illa infallibiliter impleatur; sed, posita illa præscientia, habet Deus medium infallibile, per quod assequatur actum præfinitum infallibiliter sine prædeterminatione voluntatis creatæ; ergo ex illa præfinitione non necessario sequitur hæc prædeterminatio, et consequenter non sequitur impedimentum libertatis, quia hæc non potest impediri, nisi per aliquam causam antecedentem et prædeterminantem; hæc autem præfinitio non est causa prædeterminans, ut dixi, sed movens accommodato modo, et per media congrua libertati, juxta divinam præscientiam, neque est omnino antecedens, quia jam supponit præcognitum usum libertatis, saltem sub conditione; et cum quodam respectu ad illum posita est, ut non per absolutam potentiam et efficacitatem præviam, sed per media illi accommodata mandetur executioni.

Quavis præfinitione seclusa, divina providentia perfecta omnibusque numeris absoluta manet.

4. Quod vero spectat ad fundamentum posterioris sententiæ, dicendum est præfinitionem non esse necessariam, ut Deus non solum vere ac proprie, sed etiam neque ut perfecte habeat providentiam talium actuum. Quod his verbis docuit Origenes, hom. 3 in Genes.; cum enim dixisset Deum curare mortalia, nihilque absque ejus providentia geri, neque in cœlo, neque in terra, subdit: *Memento, quia nihil sine ejus providentia ageri dicimus, non sine voluntate; multa enim sine voluntate ejus geruntur; nihil sine providentia. Providentia enim est qua procurat, dispensat et providet quæ geruntur; voluntas vero, qua vult aliquid vel non vult.* Sic ergo nos asserimus voluntatem prævenientem, ad rationem providentiæ simpliciter necessariam non esse, quod etiam sumitur ex D. Thoma, quæst. 6 de Verit., art. 3, et lib. 3 contra Gent., cap. 90; et Ferrar., ibid. Et hoc loco accurate explicandum est, ut ita majori fortiorique ratione constet, falso Catholicis et sapientibus viris, ne dicam fere Theologis omnibus imponi, quod perfectam Dei providentiam negent, eo quod physicam prædeterminationem tollant.

5. *Quid sit proprie præfinitio.* — Repetendum igitur prius est quid nomine præfinitionis intelligamus. Intelligimus igitur decretum divinæ voluntatis absolutum et efficax, quo voluit talem actum a me fieri, antequam præsciret absoluta præscientia me illum facturum, et antequam voluerit, vel permiserit esse et applicari causas, quæ illum effectum sunt in tempore producturæ. Unde, quamvis prædefinitio possit interdum esse de fine per modum intentionis, ut cum Deus vult electo gloriam; interdum de medio per modum electionis, ut cum vult prædestinato meritum ad gloriam; proprie tamen præfinitio connotat habitudinem finis et modum intentionis. Nam id quod est medium respectu unius, potest esse finis respectu aliorum. Unde præfiniri dicitur respectu causarum vel mediorum per quæ mandandum est executioni. Atque ita illa vox *præfinitio*, non solum dicit antecessionem æternitatis, ut supra dixi, sed antecessionem rationis ad præscientiam effectus præfiniti, ut absolute futuri, in aliqua differentia temporis; et consequenter etiam dicere potest antecessionem rationis ad ordinationem mediorum, seu causarum per quas ille effectus mandandus est executioni; quanquam hoc posterius non sit ab omnibus ita receptum, sicut illud prius de antecessione ad scientiam. Sed non refert ad præsentem causam, satisque est esse probabilius, posseque deservire ad melius rem declarandam, ut ex sequentibus constabit. Igitur de hoc genere præfinitionis loquuntur auctores dicti, cum negant illam requiri in singulis actibus ad perfectam providentiam Dei; nam si solum esset sermo de antecessione æternitatis, bene norunt actus omnes bonos, qui in tempore fiunt, placere Deo et esse volitos ab ipso ab æterno, voluntate beneplaciti, quæ, si non antecedit præscientiam eorum, saltem subsequitur. Quo fere sensu videtur dixisse Hieronymus exponens verba illa Rom. 8: *Quos præscivit et prædestinavit: Prædestinare idem est quod præscire.* Atque hoc modo utitur voce prædestinationis etiam Anselmus, lib. de Concord., cap. 2, ut legenti facile constabit. Et eodem modo sæpe sumitur præfinitio in Scriptura, ut cum dicitur Deus prædefiniisse tempora et ætates; non enim necesse est ut semper intelligatur ante præscientiam præfiniisse, sed ex præscientia. Hic vero sermo est de voluntate præfiniente propriissime et rigorose, prout est a nobis explicata.

Quid sit providentia demonstratur. — Dein-

de supponendum est quid nomine providentiæ significetur, ex doctrina D. Thomæ 1, p., q. 22, art. 1, ubi docet providentiam esse rationem ordinis rerum in finem. Ad Deum enim, qui auctor est rerum omnium, pertinet eas in suos fines, et in primarium finem a Deo intentum, sub quo omnes alii continentur, dirigere et per convenientia media ordinare. Quia vero Deus per intellectum et voluntatem operatur, necesse est ut in se præconcipiat totum ordinem rerum in finem; et hæc ratio in divina mente existens providentia dicitur. Quia vero providentia non dicit rationem speculativam, sed practicam et operativam, cujus effectus est rerum gubernatio, et divina ratio et potentia non applicantur ad opus, nisi per voluntatem, ideo providentia voluntatem habet adjunctam. Et de hac voluntate potissimum hic inquirimus, quænam ad perfectam providentiam requiratur; nam præfinitio, ut ex vocis declaratione constat, decretum voluntatis significat.

6. *Consectarium.* — Ex his vero licet colligere hanc voluntatem, seu volitionem, quæcumque illa sit, per se seu absolute sumptam, nullaque facta suppositione, non pertinere ad divinam perfectionem, neque esse illi necessariam ad suum melius esse; quia est decretum liberum ad extra; hæc autem decreta, per se et absolute spectata, non sunt necessaria ad perfectionem Dei, sed creaturarum, ut est recepta sententia. Addo vero, per se et absolute; quia ex suppositione unius decreti voluntatis divinæ, potest ad perfectionem Dei pertinere, ratione suæ infinitæ sapientiæ, immutabilitatis, fidelitatis aut potestatis, ut habeat aliud (quod in re aliud non est, nos autem more nostro loquimur, quia ad res explicandas ratione distinguimus quæ in re distincta non sunt). Unde proprius dicetur, ob rerum connexionem, necessarium interdum esse ut, cum Deus vult unum objectum creatum, velit etiam aliud; ut, si prædefinivit absoluto decreto aliquem finem, quod prædefiniat etiam, vel aliquo infallibili modo decernat media per quæ illum consequatur; quia alioqui frustraretur decretum circa finem, quod divinæ sapientiæ et efficaciæ repugnat. Similiter absolute non est necessarium Deo aliquid extra se velle vel operari; tamen, ex suppositione quod aliquid extra se vult, necesse est ut propter se suamque gloriam id primario velit; nam hoc spectat ad rationem ultimi finis omnium suorum operum, qua seipsum privare non potest. Ac denique, si vult creaturam suam aliquid operari, necesse est ut eam velit juvare, seu concursum accommodatum præbere; quia nec ipse Deus potest se privare privilegio causæ primæ, aut velle esse aliquid cujus ipse causa non sit.

Præfinitio nulla absolute ad divinam perfectionem necessaria. — Ulterius ergo ex hoc certo principio recte concluditur præfinitionem cujuscumque actionis causæ secundæ, ex se et absolute consideratam, nec pertinere ad divinam perfectionem, neque divinæ voluntati esse ullo modo necessariam; quod de præfinitione actionis inferioris seu naturalis ordinis causæ liberæ, de qua specialiter tractamus, maxime verum habet. Solum igitur superest considerandum an ex aliqua suppositione sit necessaria ad perfectum modum operandi Dei, vel ad aliquam aliam perfectionem, qua carere ipse non possit; nam, si nulla sit talis suppositio, cum qua præfinitio hæc habeat necessariam connexionem, recte concludemus, ex sola perfectione divinæ providentiæ non posse colligi hanc præfinitionem esse simpliciter necessariam.

Conclusio hæc ab effectibus demonstratur. — Quod igitur nulla sit talis suppositio, quæ in universum in omnibus providentiæ operibus locum habeat, dupliciter ostendi potest. Primo a posteriori, quia ad providentiam, quam Deus habet de actibus peccatorum, non est necessaria talis præfinitio, neque simpliciter, neque ex aliqua suppositione; ergo neque etiam erit in omnibus aliis. Probo consequentiam, quia actuum peccatorum, quoad materiale præsertim, habet Deus veram ac perfectam providentiam, et positivam quoad concursum quem præbere statuit; tum etiam quia assignari nequit ulla ratio, quæ generalis sit omnibus aliis providentiæ effectibus, quæ in actibus peccatorum locum non habeat, ut ex sequenti discursu constabit.

Prædefinitio non est necessaria ad perfectionem scientiæ Dei. — Probatur ergo secundo a priori; quia ad perfectionem providentiæ tria solum videntur requiri, scilicet, scientia, voluntas et potentia; sed ex nullo horum capitum est præfinitio illa in universum necessaria ad perfectionem providentiæ; ergo nullum est fundamentum ob quod necessaria asseratur. Prima propositio est per se nota ex terminis, et sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 19, art. 4, et quæst. 22, art. 1 et 2, et q. 25, art. 5, ad 1. Minor quoad primam partem de scientia probatur; nam, si loquamur de scientia simplicis intelligentiæ, illa

supponitur perfectissima in Deo ante omne decretum liberum voluntatis ejus, et omnino independenter ab illo; quia illa scientia est simpliciter necessaria Deo; hoc autem decretum non est necessarium, ut terminatur ad creaturas, nam ut sic est liberum, quod ex terminis constat. Rursus scientia conditionata perfectissima est in Deo, etiam ante decreta libera, ut nunc supponimus, et in ultima hujus operis parte ex professo ostendemus. Supposita autem hac conditionata scientia, non est necessaria præfinitio absoluta ipsorum effectuum, seu actuum ipsorum liberorum in seipsis, ut quæ futura sunt, talia futura esse præsciantur, sed sufficit voluntas permissiva talis effectus, aut decretum antecedens, quo Deus vult causas sufficientes applicare ad talem effectum, et quantum in se est, illum non impedire, sed potius concursum suum præstare. Nam, posita hac voluntate, statim absolute præscit ex sua æternitate quid in tempore futurum sit; quia cum jam habeat scientiam conditionatam de omnibus, quæ causa libera effectura est, si hoc vel illo modo ad operandum applicetur, et per hanc voluntatem ordinet vel permittat ut tali modo applicetur ad opus, hoc ipso evidenter præscit quid operatura sit. Atque hoc sane convincit exemplum actuum malorum, quos omnes prænovit Deus futuros sine præfinitione, cum sola permissione, præterquam quod etiam in præsentia æternitatis, saltem objectiva, Deus omnia præfinit; ergo ad perfectionem scientiæ vel præscientiæ divinæ non est necessaria prædefinitio.

7. *Nec ad perfectionem potentiæ.* — Nec vero necessaria est ad perfectionem potentiæ. Aut enim est sermo de potentia secundum se, aut quatenus applicata ad opus. Priori modo, omnis potentia divina prior est (more nostro loquimur) omni decreto libero voluntatis Dei; quia omnis perfectio talis potentiæ necessaria simpliciter est in Deo, cum tamen decreta libera, ut sic, necessaria Deo non sint. Unde non ideo Deus potest res facere (ait D. Thomas loco citato) quia vult, sed ideo velle potest, quia est omnipotens; vult ergo quia potest, facit autem quia vult. Non est ergo necessaria præfinitio propter perfectionem potentiæ hoc modo consideratæ. Si vero spectetur posteriori modo, seu ut applicata ad opus, in his quidem quæ Deus per seipsum operatur, necessarium est absolutum decretum voluntatis divinæ ut prodeat in opus; quia in his actionibus non requirit consortium alterius causæ, et ideo ex sola Dei voluntate dependet ut effectus sequatur, vel non sequatur; ac proinde necessarium est ut absoluto decreto alterum horum decernatur. In his autem quæ Deus operatur per causas secundas, et præsertim liberas, non est necessarium tam absolutum decretum, ex vi concursus divini ad actionem creaturæ necessarii; sed satis est ut Deus velit potentiam suam applicare ad concurrendum cum causa secunda, ipsa etiam concurrente, ut late probavimus priori libro, cap. 13 et 15, et multorum Patrum ac Theologorum testimoniis confirmavimus. Et in concursu ad actum peccati, est id manifestissimum, ut patet ex dictis hoc eodem libro, cap. 3, et in actibus etiam supernaturalibus, ostendemus id esse necessarium ad eorum libertatem, infra libr. 3, cap. 13.

8. *Illationes contra nostram sententiam refelluntur.—Prima. Secunda.—Tertia.*—Neque inde sequitur aliqua imperfectio in Deo, ut concurrente cum causa secunda; quia, licet ex vi talis voluntatis et applicationis ad agendum nihil agat, imo neque possit agere sine influxu causæ secundæ. id non est ob impotentiam, sed ex voluntate sua; quia nec vehementius, neque absolutius (ut sic dicam) voluit agere, idque ob suavitatem providentiæ suæ, qua unicuique rei offert auxilium suæ naturæ accommodatum. Neque inde etiam sequitur Deum minus influere in actum causæ secundæ, quam necesse sit; quia influit in totum illum, et in omnem positivam rationem ejus, ut causa totalis in suo genere, scilicet primæ causæ; licet non ut sola causa, neque in omni genere; quia neque ipse voluit hoc modo producere effectum, neque effectui talis effectio aut necessaria erat, aut debita. Neque vero sequitur quod voluntas creata prius influat, quam Deus; neque quod determinet potentiam Dei ex parte ejus; sed solum sequitur Deum non prius agere, prioritate causalitatis; et, quod actio transiens respectu Dei, seu quæ est extra Deum, determinetur ad talem actionem ex concomitantia talis causæ secundæ. Hæc autem non solum imperfectionem non dicunt, verum maxime commendant perfectionem divinæ providentiæ, quæ tam suavi modo causis secundis se accommodat, prout necessarium est, ut ipsæ et agant, et modo connaturali agant. Denique non sequitur actionem seu influxum Dei tendere in incertum, aut in aliquid confusum, seu indeterminatum; quia Deus, applicans

hoc modo potentiam suam, præscit quid ex tali applicatione sit eventurum; et ad illud in particulari applicat suum influxum, non excludendo alia, quantum est ex se, ut citato loco satis declaratum est. Igitur ad perfectionem divinæ potentiæ, seu causalitatis, non est necessaria in universum illa prædefinitio.

9. *Ad divinæ voluntatis perfectionem, exactamque ipsius providentiam non requiri præfinitionem probatur.* — Superest dicendum de voluntate ipsa. In qua considerandum est dupliciter posse intelligi Deum velle has actiones creaturarum, præsertim liberas, in quibus versamur: primo, ut fines quosdam particulares et proximos, id est, propter seipsas, et propter honestatem quæ in ipsis reperitur; ut si intelligamus Deum velle, ut ego nunc amem illum, propter ipsum amorem et excellentiam talis actus; sicut vult angelum esse, propter perfectionem ejus, a quo fine proximo non excluditur, quin ad finem ultimum divinæ gloriæ ordinetur. Secundo potest Deus intelligi volens has actiones ut media ad alium finem consequendum; ut vult homini actiones morales meritorias, ut per eas beatitudinem consequatur. Et hic posterior modus videtur maxime accommodatus his actionibus liberis hominum viatorum, de quibus agimus; quia revera in hunc finem sunt principaliter institutæ, ut sint media consequendæ beatitudinis, et ut per eas reddat homo debitum Deo obsequium et cultum. Priori igitur modo considerando has actiones, non est per se necessaria Deo ad perfectionem suæ providentiæ illarum præfinitio. Probatur, quia neque est simpliciter et per se necessarium, ut Deus velit illo modo tales actiones, neque ex aliqua alia suppositione libera; ergo nullo modo. Prior antecedentis pars constat ex supra dictis numero 3, quia, sicut est omnino liberum Deo, et nullo modo necessarium simpliciter velle aliquid extra se, ita velle hoc vel illo modo, et hoc vel illo motivo; ergo velle has actiones humanas propter perfectionem earum, et voluntate præfinitiva, per sese et absolute non est necessarium ad perfectionem divini velle. Posterior pars probatur, quia nulla cogitari potest prior voluntas libera, ad quam necessario sequatur talis præfinitio; quia cum in ea consideratione hi actus humani intelligantur voliti ut quidam fines proximi, nullam priorem voluntatem necessario supponunt, nisi fortasse illam generalem, qua Deus in omnibus vult gloriam suam, cum qua voluntate non habet illa præfinitio necessariam connexionem; nam etiamsi Deus non velit illo modo hos actus, sed tantum ut media, et sola voluntate antecedenti, ut jam dicam, sufficienter erunt ordinati ad divinam gloriam.

Posteriori autem modo constat non esse per se necessarium præfinire has actiones; quia media non sunt per se necessario amata, sed solum juxta exigentiam finis et intentionis ejus. Ex fine igitur harum actionum, et ex modo quo Deus talem finem intendit, judicandum est an præfinitio talium actionum necessaria sit. Hinc ergo ita colligere possumus: finis ipse ad quem ordinantur istæ actiones, non semper est a Deo præfinitus, nec efficaciter intentus; ergo neque actiones ipsæ, quæ ad illum ordinantur, et propter ipsum potissime præfiniri poterant, erunt necessario præfinitæ, etiamsi aliquando in rerum natura constituendæ sint. Consequentia est evidens, et antecedens patet ex communi doctrina Theologorum, qui dicunt dupliciter posse Deum aliquem finem creaturæ intendere, scilicet, vel absolute et efficaciter, ut vult prædestinatos salvari; vel tantum secundum quid, vel sub conditione, quo modo vult omnes homines salvos fieri, juxta veriorem interpretationem; quæ voluntas non est metaphorica, sed vera et propria in Deo, et magnos parit effectus, licet non sit tam absoluta, sicut prior, neque ita infallibiliter impleatur. Priorem vocare solent Theologi voluntatem beneplaciti; posteriorem autem conditionatam, seu antecedentem, ut videre licet 1 part., quæst. 19, art. 6, licet Damascenus, libr. 2, cap. 29 et 30, aliter illis verbis usus fuerit, ut supra tactum est, et iterum jam dicam. Prior voluntas est proprie præfinitiva, non item posterior. Non ergo spectat ad perfectionem divinæ providentiæ, ex parte voluntatis quam supponit circa finem creaturæ, quod illa sit voluntas præfinitiva; ergo nec de actionibus creaturæ, quæ sunt media ad illum finem, necessaria erit præfinitio, quia inter modum intendendi finem, et providendi media, debet esse proportio.

Dico voluntatem Dei circa finem creaturæ non esse semper efficacem et præfinitivam: nam circa finem ultimum ad se pertinentem, qui est manifestatio suorum attributorum, et gloriæ suæ, voluntatem habet absolutam et præfinientem; et hunc finem consequitur per omnes actiones creaturæ, etiamsi illas non præfiniat: quia, sive creatura operetur hoc, sive illud, imo, sive operetur, sive operatione va-

cet, omnia tandem redundant in divinam gloriam, et in omnibus sapientia ejus manifestatur. Et hoc est quod dici solet ab Augustino et D. Thoma, nihil esse quod ordinem divinæ voluntatis et providentiæ subterfugiat; quia, quod una via ab eo recedit, alia in eum reduci, et accedere necesse est. Et ideo neque ad illum finem universalem operum Dei necessaria est præfinitio omnium actionum humanarum, etiam earum quæ bonæ moraliter sunt.

10. Hactenus solum a nobis probatum est præfinitionem hanc bonarum actionum, nec repugnare simpliciter, nec necessariam esse. Non quidem repugnare, quia, cum hæ sint actiones honestæ, possunt a Deo amari prout ipse voluerit; et, cum alioqui hæc præfinitio mere immanens non tollat libertatem, non est unde repugnet. Non autem esse necessariam, quia talis actus simpliciter est liber Deo; unde potest non habere illum pro suo arbitrio; et alioqui ex nulla alia suppositione aut divina perfectione est necessarius, ut late declaratum est.

Quæstiuncula, an omnes boni actus sint a Deo præfiniti?

11. *Prima responsio.* — Adhuc tamen definiendum superest, quid de facto dicendum simpliciter sit, an habeat Deus præfinitionem omnium talium actuum, necne. Dici ergo imprimis, nec indocte, potest, nihil posse a nobis certa ratione definiri, quia hoc pendet ex libertate Dei, et non constat nobis quid ipse sua libertate decreverit; quia nec revelatum in hoc aliquid est, cum in Scriptura nihil habeatur, ut ex dictis constare potest, nec in definitione Ecclesiæ, aut certa Patrum traditione. Neque etiam ex effectibus ipsis aliquid certum colligi potest, nam quod hæ actiones re ipsa fiant, et Deus in illas influat, imo et illas velit et intendat, non est signum sufficiens præfinitionis absolutæ, ut satis declaratum est.

Secunda et probabilior responsio. — *Regula ad judicandum quæ bonæ actiones sint a Deo præfinitæ, quæ secus.* — Addo vero ulterius, probabilius videri aliquas ex his actionibus præfiniri a Deo, non vero omnes. Quod hac regula definiri potest. Nam interdum hæ actiones necessariæ sunt, vel de facto ordinantur ad finem aliquem particularem intentum efficaciter a Deo, ac præfinitum; aliquando vero non sunt specialiter ordinatæ ad finem sic intentum, sed sequuntur ex quadam generali providentia et ordine causarum universi. Actiones priores ex voluntate Dei præfiniente procedere credendum est, ex illa ratione, quod voluntas circa finem et media servat proportionem, quantum fieri potest, et præsertim in Deo, qui simul et perfectissime intendit finem per determinata media. Hujusmodi est actus ille voluntatis, quo angelus motor cœli vult illud movere, quem supponamus esse liberum; nihil enim repugnat, ut posset facile ostendi; constat item esse bonum moraliter, et non esse supernaturalem. Sic etiam opinor actum illum præfinitum esse a Deo, quo Beatissima Virgo voluit virum ducere Joseph, et quo hic voluit Beatissimam Virginem ducere uxorem, quem non repugnat (quod gratia exempli sit dictum) non fuisse quoad substantiam supernaturalem, sed bonum moraliter, et ex fine vel imperio charitatis. Cum enim matrimonium illud speciali Dei providentia præordinatum et præfinitum fuerit, ut ex Sanctis Patribus constat, consensum etiam ipsum in tale matrimonium credendum est fuisse præfinitum; et, cum providentia Dei sit exactissima, non est verisimile fuisse præfinitum in confuso, vel abstracte, sed in particulari, cum omnibus circumstantiis ejus; ita enim res disponit divina providentia, ut eleganter exponit Augustinus, tract. 104 in Joan. Atque simili ratione credibile est, præfiniisse Deum illam voluntatem, qua Adam et Eva voluerunt conjugio copulari; et similia exempla possunt facile adhiberi. Et idem probabile est de omnibus actionibus moralibus quæ sunt media ad salutem prædestinatorum, juxta ea quæ de præfinitione supernaturalium actuum dicemus l. 3.

12. *Quando non opus sit dicere prædefiniri actus moraliter bonos.* — At vero, quando actus humani, etiam moraliter boni, non sunt ordinati a Deo ex efficaci intentione alicujus finis specialis, sed ab humana voluntate cum generali concursu ac providentia oriuntur, non oportet ut ab speciali Dei voluntate præfiniente procedant; nec est ulla sufficiens ratio ad id credendum, et hujusmodi sunt majori ex parte actus morales omnes, qui ita ab hominibus fiunt, ut nihil eis ad vitam æternam consequendam prosint, nec Deo specialiter deserviant ad aliquem peculiarem finem providentiæ ejus. Probatur, quia ea proprie dicuntur esse a Deo præfinita, quæ, vel ut fines, vel ut media, sunt ab ipso peculiariter intenta, aut electa, vel volita; ergo, quæ hoc

modo non cadunt sub divinam voluntatem, et alioqui sequuntur ex generali ordine causarum secundarum cum generali concursu, non oportet esse præfinita. Confirmatur ex discursu D. Thomæ, 1 p., q. 23, artic. 7, ubi ait, numerum prædestinatorum esse certum ex præfinitione, numerum autem reproborum ex præscientia tantum; et idem significat de numero guttarum pluviæ, et arenarum maris, qui sunt effectus naturales boni, quos Deus potuisset præfinire, si voluisset; tamen ex fine et modo providentiæ colligit D. Thomas id non fecisse. Quia per se Deus intendit essentialem perfectionem universi, et conservationem ejus, donec numerus prædestinatorum compleatur, qui est maxime per se intentus; quia prædestinati immediatius et perfectius ultimo fini sunt conjungendi, imo per eos quodammodo reliqua omnia conjunguntur illi; et ideo omnia sunt propter electos. Hinc ergo recte D. Thomas concludit, numerum prædestinatorum esse certum ex quadam principali præfinitione; reliqua vero in tantum esse præordinata, in quantum ad hunc finem, et ad essentialem perfectionem universi spectant. Quia ergo ad hunc finem sæpe est per accidens, quod sint tot vel plura, ideo non oportet esse a Deo præfinita, neque ut finem, neque ut media, sed tantum præcognita, ut consequenda et futura ex instituto causarum ordine, et permissa, vel admissa, ac effecta per Dei voluntatem, volentem suum eis influxum impendere. Eadem autem ratio est de multis actibus liberis moraliter bonis; de his præsertim qui nihil ad finem prædestinationis seu æternæ beatitudinis conducunt. Confirmatur tandem ex modo loquendi Sanctorum, qui sæpe admonent valde esse distinguendam præscientiam a præfinitione, et alioqui periculum errandi incurri, maxime in providentia de actibus liberis.

13. *Occurritur objectioni.* — *Aliquot discrimina inter divinam causalitatem respectu bonorum actuum non præfinitorum, et malorum.* — *Primum.* — *Secundum.* — *Tertium.* — *Quartum.* — Dices hinc sequi, aliquos actus morales bonos esse a Deo tantum permissos, sicut sunt mali; ac proinde non aliter concurrere Deum ad actus bonos morales, quam ad malos, nec magis illos esse ex Dei voluntate et providentia, quam hos. Respondetur nihil horum sequi. Prima ergo et radicalis differentia est, quod actus mali non solum non sunt præfiniti a Deo, verum nec sunt intenti voluntate simplici seu antecedente; nullo enim modo Deus vult, aut cupit illos fieri, sed solum non impedit, et generalem suum concursum ad illos necessarium non aufert; actus tamen bonos intendit, et vult fieri, sive voluntate præfiniente, sive simplici vel conditionata. Intentio namque Dei, ut declaratum est, latius patet quam præfinitio; intendit enim Deus et vult reprobi salutem, licet eam non præfiniat. Et qui hæc omnia non satis distinguunt, facile in hac materia hallucinantur. Hinc ergo circa peccatum dicitur proprie permissio, sive de formali, sive de materiali sermo sit; quia neutrum intendit Deus, nec voluntate prædefiniente et absoluta, nec simplici aut conditionato affectu. Bonos autem actus non proprie permittit, sed vult illos, ac per se intendit, licet non omnes æqualiter. Propter bonos etiam confert virtutem agendi, non propter malos; et hos permittit, ut illi laudabiliores sint in eo qui, cum posset transgredi, non est transgressus. Quomodo dixit Tertullianus, libro secundo contr. Marcion., cap. 6, Deum non prorsus impedivisse peccata, ne libertatem bene agendi læderet. Hoc etiam ex voluntate signi, seu ex signis voluntatis divinæ satis manifestatur; nam actus malos, etiam pro materiali, non præcipit, nec consulit, nec approbat, nec præmiat Deus, sed potius prohibet ac punit; actus autem bonos vel præfinit, vel consulit, vel saltem approbat, et in eis complacet, et fortasse omnes illos aliquo præmio afficit, saltem accidentali vel temporali. Hæc fere docuit Plotin., lib. 2 de Provid., cap. 5, dicens actus bonos, licet non sint ex providentia (scilicet prædeterminante, ut Græci Patres loquuntur), esse tamen secundum divinam providentiam, quia sunt illi consentanei, eo quod Deus vires nobis providit, ut bonos, et non ut malos actus exerceamus. Denique absolute falsum est non aliter concurrere Deum ad bonos actus morales, quam ad malos; non solum quia concurrit ad bonitatem, et non ad malitiam, quæ differentia magis est respectu formalis peccati, quam respectu materialis; sed etiam quia ad bonos actus concurrit consulendo, et sæpe excitando et inspirando, vel moraliter inclinando, quod non facit positive in malis et ex directa intentione, ut dictum est. Quod si sermo sit de solo generali concursu, quasi physice requisito ad entitatem actus, sic quoad modum concurrendi, verum est eodem modo concurrere Deum, ut primam causam, ad actus bonos quos non præfinit, et ad ma-

teriale peccati, quia eadem est essentialis dependentia a Deo in hoc et in illis; substantia vero ipsius concursus (ut sic dicam) est diversa, et in actu bono tanto est perfectior, quanto ipse melior est quam actus malus.

14. *Quorumdam instantia refutatur.* — Sed hinc sumunt quidam occasionem replicandi; quia omnis actus bonus moraliter habet aliquod præmium apud Deum, juxta doctrinam Augustini, 5 de Civit., c. 12, et D. Thom. 1. 2, q. 22, et q. 114, art. ult.; ergo omnis talis actus est ex ordinatione et præfinitione divina, imo ex præmotione Dei; quia, juxta doctrinam divi Thomæ 1. 2, quæst. 114, art. 1 et 2, actus humani non habent meritum coram Deo, nisi quatenus sunt ex præordinatione divina. Sed hoc nullius momenti est; quia illa præordinatio divina non requiritur in omni merito imperfecto, sed solum in merito perfecto et de condigno, de quo divus Thomas illo loco disputabat. In his autem bonis actibus mere naturalibus, non est tale meritum, sed solum cujusdam decentiæ et proportionis. Illa etiam præordinatio divina, quæ ad meritum requiritur, non est prædeterminatio physica, aut præfinitio; quis enim hoc unquam cogitavit? quæve ratio reddi potest, cur hæc ad meritum exigatur? Præordinatio ergo illa est divina lex, pactum, seu promissio, qua tale bravium proposuit certantibus, et coronam ac mercedem talem bene merentibus repromisit.

15. *Ultimæ evasioni occurritur.* — Ultimo objicere potest quis contra prædictam sententiam, ex ea sequi, divinam providentiam non esse omnino infallibilem, certam et inevitabilem, et impediri posse, quod est contra perfectionem divinæ providentiæ. Patet sequela, quia quæ non sunt a Deo præfinita, sunt incerta, et evitari possunt; sed actus boni morales non sunt a Deo præfiniti; ergo providentia, quam Deus de illis habet, est incerta et evitabilis. Et confirmatur, quia divina providentia per hos actus dirigit rem in aliquem finem; ergo, si illos non præfinit, potest talis providentia deficere a suo fine; et hoc est providentiam esse incertam, evitabilem seu impedibilem. Respondetur nihil horum, quæ inferuntur, in rigore sequi; et aliqua esse simpliciter falsa, alia vero ambigua et dubia. Igitur de certitudine et infallibilitate divinæ providentiæ, simpliciter loquendo, nec dubitari potest, neque ex dictis sequitur aliqua dubitandi ratio; quia certitudo et infallibilitas ad intellectum pertinent; ostendimus autem Deum cum perfectissima præscientia omnibus providere, semperque vel ordinare, vel permittere, aut velle ut aliquid fiat hoc vel illo modo, infallibiliter ac certissime præsciens an eventurum sit. Et hoc modo dixit D. Thomas, 1 p., quæst. 23, artic. 6, providentiæ ordinem esse infallibilem. Quod est verissimum loquendo de providentia, prout est in Deo, et prout illam consideramus, quando de illa simpliciter loquimur. Si autem præscindamus in providentia voluntatem a præscientia, et e contrario, neque ex vi solius voluntatis erit semper certo effectus futurus, nisi præscientiam adjungas; nec ex vi præscientiæ erit certitudo de effectu futuro absolute, sed tantum conditionate, nisi adjungas voluntatem statuentem aliquid circa causam; scilicet, quod constituatur in tali opportunitate ad operandum cum omnibus sufficientibus mediis. Neque in hoc est aliqua difficultas, nec minor perfectio.

Num divina providentia evitabilis, num inevitabilis dicenda.

16. *Ad propositam quæstiunculam responsio.* — Rursus an providentia divina dicenda sit inevitabilis necne, tractat late Cajetanus, 1 p., quæst. 22, artic. 4, et rem fere indecisam relinquit; putat enim esse humano ingenio inexplicabilem. Ac tandem ait nec evitabilem, nec inevitabilem dicendam esse, sed aliquid altius et eminentius, abstrahens ab utroque; et consulit ut in hoc intellectus quiescat, non evidentia veritatis inspectæ, sed altitudine inaccessibili veritatis occultæ. Sed, licet hoc pie et religiose dicatur in his rebus quas fides docet, quarumque obscuritas et difficultas ex certis principiis a fide traditis nascitur, tamen, ubi fides aliquid hujusmodi non docet, curandum est doctori Theologo et fideli, non augere novis difficultatibus et obscuritatibus res fidei, nec nova mysteria confingere, quæ nec per principia fidei probari possint, nec eorum valeat ratio reddi; imo vix possint mente concipi. Tale autem sine dubio est, quod Cajetanus ait, effectus liberos, qui sub divinam providentiam cadunt, nec evitabiles esse, nec inevitabiles. Quomodo enim intelligi potest, quod, respectu ejusdem rei determinatæ, alterum e contradictoriis non verificetur? Nam, si talis effectus non est evitabilis, neque inevitabilis, ergo non est evitabilis; nam a copulativa ad alteram partem optima est illatio; si autem non est evitabilis, et alioqui futurus

est, ut supponitur, ergo est inevitabilis; quia hæc æquivalentia sunt. Unde sophistæ aiunt, a propositione negante ad affirmantem de prædicato negato, optimam esse illationem, supposita constantia, seu subjecti existentia. Vel e contrario colligi potest, si effectus non est inevitabilis, necessario fore evitabilem; quia hæc etiam æquivalent. Non est ergo inconveniens concedere effectus a Deo provisos per causas liberas esse evitabiles, nec Theologi aliter loquuntur: sed solum dicunt esse certos et infallibiles, quod est valde diversum; nam infallibile, ut dixi, refertur ad cognitionem, evitabile vero ad causam, a qua effectus manat, vel impediri potest; fieri autem potest ut aliquis effectus possit impediri a sua causa, eaque ratione evitabilis sit, et tamen quod non sit impediendus, et ea ratione sit infallibilis. Quocirca effectum esse evitabilem, nihil aliud esse videtur quam esse contingentem; quia contingens est, quod potest esse et non esse; et futurum contingens est quod ita futurum est, ut possit non esse; sed posse non esse et posse evitari idem sunt; sicut ergo effectus provisi a Deo, nihilominus contingentes manent, ita etiam manent simpliciter evitabiles.

17. *Duplex est acceptio hujus vocis evitabilis.* — Et hoc facillime salvatur in his effectibus qui præfiniti non sunt, quia hi non sunt infallibiles nisi ex præscientia. Verumtamen illud non solum est verum de effectibus utcumque provisis, sed etiam de præfinitis, qui ita præfiniti sunt ut contingenter eveniant. Unde hoc non solum non est contra divinæ providentiæ perfectionem, verum est ad illam necessarium; quia totum hoc sub illam cadit, scilicet, ut effectus hi fiant, et ita fiant ut impediri possint, non tamen impediantur, si præfiniti sunt absolute ut fiant. Verumtamen hæc etiam præfinitio dicit ordinem ad præscientiam; includit enim talium mediorum vel causarum ordinem, quibus Deus præscivit non fore impediendum effectum, etiamsi impediri ab ipsis possit; et ita manet effectus impedibilis seu evitabilis, et nihilominus infallibilis, quod solum requirit perfectio divinæ providentiæ circa tales actus, quia non aliter eos providit. Adde, ad tollendam vocis ambiguitatem, distingui posse de evitabili: nam sumi potest ut solum dicit denominationem potentialem a causa proxima, et hoc modo dicimus effectus contingentes divinæ providentiæ, etiam prout illi subsunt, esse evitabiles, et hæc est propria et rigorosa vocis significatio. Aliter vero dici potest evitabile per ordinem ad actum; quia non solum evitari potest, quantum ex vi causæ proximæ, sed etiam de facto nulla conditio supponitur, qua stante non possit illa potentia reduci in actum. Et hoc modo dici potest inevitabilis effectus futurus, prout jam est sub divina providentia, et maxime si sit præfinitus, quia, licet in ordine ad suam causam sit priori modo evitabilis, tamen in ordine ad divinam providentiam evitari non potest: quia ita diriguntur causæ, ut infallibile sit non fore impediendas. Hæc autem inevitabilitas includit suppositionem consequentem, nimirum præscientiam futuri effectus, si causæ ejus constituantur in hac vel in illa occasione operandi; et hac ratione non repugnat libertati et contingentiæ. Et hic accommodatur optime sensus divisus et compositus; est enim ille effectus evitabilis simpliciter, seu in sensu diviso; inevitabilis autem secundum quid, seu in sensu composito, ex suppositione futuritionis ejus prævisæ; et ideo illa duo non repugnant. Providentia autem divina, ut versatur circa futura contingentia, non est infallibilis, nisi supposita Dei præscientia; et ideo nullam infert inevitabilitatem simpliciter, quæ contingentiæ repugnat.

Num providentia divina effectum non sortiri possit.

18. *Responsio.* — Atque hinc constat quid de ultimo puncto dicendum sit, videlicet, an divina providentia possit non impleri, vel non assequi finem intentum. In quo etiam Thomistæ varie loquuntur; Cajetanus, 1 part., quæst. 22, artic. 1, putat hoc repugnare perfectioni divinæ providentiæ, et putat esse sententiam divi Thomæ, quam ego in eo non invenio. Quin potius, quæst. 6 de Verit., art. 1, aperte dicit oppositum, et idem significat in 1, distinct. 40. Atque ita sentiunt Ferrar., 3 cont. Gent., capit. 94; Sylvest., in constit., quæst. 22, artic. 1; et multi Theologi, in 1, distinct. 39 et 40. Sed vix potest esse dissensio, si res declaretur. Itaque certum est divinam providentiam non solum ordinare in finem ea quæ præfinit, sed etiam ea quæ antecedente seu conditionata voluntate intendit; quod tam certum videtur, ut sine manifestis in fide erroribus negari non possit. Quis enim dubitet Deum, ex providentia supernaturali ordinasse angelos, Luciferum et socios ejus, in supernaturalem felicitatem, quam voluntate præfiniente nunquam eis voluit? Quis

etiam dubitet Deum, ex magna providentia sua, ordinasse hominem in statu innocentiæ constitutum, ut per merita, ex gratia tunc illi data effecta, gloriam consequeretur ? Item quis neget dedisse illi justitiam originalem, ut nunquam moreretur ? Constans item veritas est, etiam post lapsum primi hominis, ordinasse Deum omnes homines per sufficientia media, ut a culpa liberarentur, et vitam consequerentur æternam , et ad hunc finem creare et ordinare nunc hominem reprobum. In quibus omnibus, et in aliis infinitis quæ afferri possent, est vera et perfecta providentia Dei sine voluntate præfiniente.

Rursus hinc clare colligimus, si præcise consideretur divina providentia, quatenus ordinans media ad finem particularem, non præfinitum, sed tantum conditionate intentum, non esse necessarium, ex vi præordinationis voluntatis divinæ, ut providentia Dei includat infallibilem consecutionem finis , quem non absolute voluit, nec statuit, sed dependenter a talibus mediis, quæ erant sufficientia, tamen ex se non omnino certa et inevitabilia, quod in exemplis adductis constat ita accidisse. Sicut etiam non est necesse ordinem providentiæ sic institutum deficere a consecutione finis, quantum est ex vi ordinationis mediorum, nisi aliud contingat esse in præscientia. Probatur, quia si illa est perfecta et sufficiens providentia, ergo media ordinata ad finem reipsa sunt sufficientia ad consequendum illum; ergo erit contingens ut de facto illum assequantur; ergo ex vi talis providentiæ præcise sumptæ, sicut non est infallibilis consecutio, ita nec defectio a fine. Unde, licet D. Thomas doceat voluntatem antecedentem Dei non semper impleri, 1 part., quæst. 19, art. 6, nunquam tamen docuit semper non impleri, seu nunquam impleri, quia id revera necesse non est; sed ex vi talis voluntatis, et providentiæ quæ ex illa oritur, utrumque evenire potest, ut clarius docuit Damascenus, lib. 2, cap. 29. Ratione autem præscientiæ adjunctæ, habet hæc voluntas ut procedat infallibili certitudine ad effectum prout in re est eventurum, quæ præscientia non est mere consequens voluntatem, sed eam secundum rationem præcedit, non solum prout est simplex intelligentia omnium effectuum possibilium, sed etiam prout attingit omnes effectus futuros a causis liberis, si cum his vel illis circumstantiis ad operandum applicentur; et hoc sensu locutus est D. Thomas citatis locis.

19. *Primarios et per se fines divinæ providentiæ nullus potest actus evitare.* — At vero, si de divina providentia non sub hac præcisione loquamur, sed prout respicit primarium et adæquatum finem suorum operum, et prout omnes mediorum et finium ordinationes sub amplitudine et immensitate sua complectitur, sic absolute dici non potest divinam providentiam posse deficere a consecutione finis, et hoc sensu existimo locutum esse D. Thomam, 1 part., quæst. 22, art. 2, ad 1, et art. 4, et quæst. 23, art. 6, et 3 contra Gent., cap. 94. Et est optimus loquendi modus, ac divinæ celsitudini consentaneus. Quo etiam sensu solet dicere D. Thomas, ut 1 part., quæst. 19, art. 6, nihil posse subterfugere divinam providentiam, nam, quod una via videtur ab ea deficere, per aliam viam in eam incidit. Sicque Augustinus, 5 de Civit., cap. 9, ait omnes voluntates Deo subjici, non quod omnium sit auctor, quia hoc ibi negaverat; loquitur enim de actibus malis; sed quia ejus potestati ac providentiæ subduntur; *quia* (ut subdit) *non habent potestatem, nisi quam ille concedit ;* vel quia (ut ibidem ait) *voluntates bonas adjuvat, malas judicat, utrasque ordinat.* Probatur ergo breviter, quia finis adæquatus providentiæ Dei est ipsemet Deus, et manifestatio bonitatis ejus; fieri autem non potest quin hunc finem assequatur in omnibus operibus suis, quia hunc efficaciter intendit. Quo fit ut etiam in ipso actu peccati, quatenus est opus providentiæ suæ, hunc finem assequatur; non est autem, proprie loquendo, opus providentiæ suæ, nisi quatenus ipse in illum influit; sic enim directe voluit Deus in illum influere, operante libero arbitrio, et in eo ipsam suam patientiam et potentiam manifestat, et summam bonitatem, quæ ita influit in actum malum, ut nullo modo malitiæ cooperetur. Prout autem ille actus est actus hominis, sic solum est permissus per divinam providentiam, ut jam dicam, et sic eadem permissio est revera medium, quo Deus suam ostendit bonitatem; actus autem ipse non est necesse ut sit medium, sed est vel materia, circa quam Deus suam justitiam vel misericordiam manifestat; vel interdum, ratione entitatis, habet aliquam utilitatem, qua Deus bene utitur ad aliquem finem providentiæ suæ. Denique, quoties Deus in finem aliquem non præfinitum ordinat aliquid per media sufficientia, quæ videt non habitura effectum, licet res, sic ordinata per divinam providentiam in finem, ab illo deficiat, tamen provi-

dentia ipsa Dei secundum totum suum ambitum spectata non deficit; quia ille ipse defectus creaturæ non est præter universalem dispositionem providentiæ divinæ, sub qua etiam permissiones continentur. Nam vel illum defectum Deus permittit, si moralis culpa sit; vel voluntarie illum admittit, si sit mere naturalis et sine culpa: unde non est contra propriam voluntatem beneplaciti ejus, licet sit contra aliquam antecedentem voluntatem, vel signi. Sicut quando architectus seu superior artifex, sciens et volens, relinquit inferiorem ministrum præter artem operari, propter commodum aliquod totius operis, quod minister non assequitur, nec intendit architectus, non deficit simpliciter ab arte, neque a consecutione finis sui, etiamsi inferior deficiat; sic ergo, multo majori ratione, contingit in divina providentia. Neque de hoc Theologi superius citati dubitarunt, neque aliquid contra hoc sequitur ex eo quod Deus non præfiniat omnes actus, ut per se notum est, et in actu peccati satis est explicatum.

Quot possit modis liber creaturæ actus sub divinam cadere voluntatem.

20. Ex dictis, licet primo colligere, tribus modis posse actum liberum creaturæ, qui in tempore fit, cadere sub æternam Dei voluntatem. Primo, ut prædefinitum ante absolutam præscientiam ejus ut futuri, ut jam tactum est, et latius in fine lib. 3 dicetur. Secundo, ut intentum et volitum, tum voluntate simplici, seu conditionata antecedente præscientiam absolutam futurorum; tum voluntate concomitante seu complacentiæ, quæ secundum rationem consequitur ad præscientiam absolutam futuri effectus boni. Tertio, ut solum permissum; et hoc modo cadit in voluntatem Dei actus peccati; quia illum nullo modo intendit, ut dixi, sed tantum permittit, et non impedit, nec suum concursum generalem subtrahit. Unde etiam e converso, præter illas duas voluntates, quas Theologi distinguunt in Deo, scilicet, beneplaciti et præfinitivam, vel simplicem tantum seu conditionatam, possumus tertiam adjungere, quæ pure permissiva dicatur, quæ necessaria consecutione sequitur ex voluntate conditionata seu antecedenti; nam, hoc ipso quod Deus non efficaciter sed antecedenter vult omnes homines salvari, permittit consequenter aliquos damnari; permittit autem non negative se habendo, sed volendo permittere; unde hæc voluntas non solet distingui a reliquis, vel quia in eis virtute continetur, vel certe quia voluntas permittendi, ut ad permissionem terminatur, beneplaciti est; ut autem pertinet ad effectum permissum, nullo modo voluntas ejus simpliciter dici potest, nam quod pure permissum est, non est volitum.

Non præfiniti boni actus, imo et mali, etiam quoad formale, sub divinam cadunt providentiam, et qualiter. — Secundo, possumus ex dictis colligere, non solum actus bonos, licet præfiniti non sint, non esse extra providentiam Dei, verum etiam actus peccatorum sub illa contineri. Imo non solum actus pro materiali, sed etiam ipsa malitia peccati potest dici cadere sub Dei providentiam aliquo modo; quia est materia circa quam aliqui actus divinæ providentiæ versantur. Non quod Deus provideat absolute ut illa sit, hoc enim modo etiam actum peccati non providet; sed quod, sicut ad providentiam Dei spectat ut permittat actum peccati, ita etiam ut permittat malitiam ejus, quanquam non eodem modo; nam actum permittit, volendo etiam ad illum concurrere, ad malitiam autem non vult concurrere, quia nec ipsa indiget tali concursu, nec ipse potest in eam directe influere. Sed hoc nihil obstat quominus aliquo modo dici possit cadere sub providentiam Dei, quia non oportet ut providentia eosdem actus habeat circa omnia, quæ sub illam cadunt. Unde prohibere, punire et remittere peccata, actus sunt providentiæ divinæ, quæ circa formale peccati propriissime versantur.

Quonam pacto divina providentia in omnibus suis objectis sit perfectissima. — Tertio, intelligitur ex dictis, quomodo providentia Dei in omnibus et singulis sit perfectissima, licet non omnia æque velit nec omnia præfiniat; hæc enim perfectio non consistit in æqualitate arithmetica, sed in geometrica proportione; nimirum, quod unicuique ita providet, sicut par est; vel juxta capacitatem, necessitatem vel perfectionem ejus. Quomodo dixit Apostolus, 1 Cor. 5: *Numquid de bobus cura est Deo?* non quod eorum providentiam non habeat, sed quia non habet talem, qualem habet de hominibus; habet tamen perfectissimam, id est, tali naturæ proportionatam, et quasi debitam. Sic ergo de omnibus humanis actibus habet perfectissimam providentiam, non tamen æqualem, ut satis declaratum est.

CAPUT VIII.

NONNULLÆ ASSERTIONES EX DOCTRINA TOTIUS LIBRI SECUNDI COLLIGUNTUR.

1. Superest ut ex omnibus, quæ in hoc libro disputata sunt, nonnullas sententias seu assertiones colligamus, ut nostrum de tota hac causa judicium manifestius constet, et ut prudens lector nonnullos loquendi modos animadvertat, et an in eis aliquid periculi vel offensionis esse possit, attente consideret ac censeat.

Prima assertio. — Primo ergo ex dictis colligimus Deum non præmovere moraliter, seu excitare ad actus moraliter malos; intelligimus autem semper nomine actus mali illum motum voluntatis, qui, eo tempore quo libere fit, non potest bene moraliter fieri, nec carere morali malitia. Et hoc sensu existimamus hanc assertionem esse certam, ex verbis illis Jacobi : *Deus enim intentator malorum est : ipse autem neminem tentat ;* et ex definitione Concilii Tridentini superius tractata, et ex traditione Sanctorum omnium. Et quia nullo modo excusari posset Deus quin esset causa peccati, si hoc modo ad peccatum, seu ad actum malum induceret, vel excitaret, legantur dicta capite tertio, in initio.

2. *Secunda assertio.* — *Adjungitur censura oppositæ assertionis.* — Secundo, hinc colligo Deum nunquam præmovere voluntatem hominis hoc morali modo, per excitationes et persuasiones morales, ad aliquem actum indifferentem seu ex se bonum, hac positiva intentione ut homo inde occasionem sumat male operandi, seu alium actum liberum eliciendi, quem non potest, nisi male, elicere. Hæc veritas non videtur tam expresse de fide, sicut præcedens, quia neque est in terminis definita, neque ita expressa in Scriptura. Videtur tamen adeo certa, ut contraria sit erronea, quia nostra assertio per consequentiam satis evidentem sequitur ex revelatis. Primo quidem, quia illa intentio est intrinsece mala et turpis ; ergo repugnat bonitati divinæ. Secundo, quia si Deus posset directe intendere illum finem, etiam posset immediate ad illum excitare, et pertrahere moraliter voluntatem, quia hoc medium non est turpius quam finis, scilicet, excitatio, quam consensus ; si ergo potest Deus directe intendere illum consensum, et illum per alia media procurare, directe poterit etiam eumdem procurare excitando, vel proponendo objecta quæ ad illum moveant, vel pulchritudinem sensibilem eorum repræsentando, vel aliis modis similibus : sicut ergo hoc repugnat divinæ bonitati et providentiæ, ita et directe intendere illum consensum ; imo, quia hæc intentio repugnat Deo, repugnat etiam ille providentiæ modus.

3. *Tertia assertio.*— Atque hinc infero tertio, quoties Scriptura sacra videtur Deo attribuere excitationem, vel moralem motionem ad actus malos, impie ac temere exponi altero e duobus modis in præcedentibus assertionibus damnatis; nimirum quod immediate inducat in actum malum, vel in aliquid aliud eo animo et intentione, ut voluntas labatur in actum malum. Hac enim interpretatione attribuitur divinis litteris falsa ac impia sententia. Unde repugnans est omnium Sanctorum Patrum et Scholasticorum expositionibus, quos supra retuli, et statim nonnullos insinuabo. Debent ergo tales locutiones intelligi permissive tantum, altero e duobus modis supra positis, cap. 5, aut per solam negationem auxilii, vel moraliter necessarii, vel quod Deus prævidet hic et nunc fore opportunum : aut per positivam operationem bonam, quæ futura est ruinæ occasio, non intendendo ruinam, sed prævidendo et permittendo. Priori modo exponunt Augustinus, epist. 89, quæst. 2, libro 20 de Civit., cap. 19, de Grat. et lib. arbitr., capit. 23; Chrysostomus, homil. 83 in Joann., et homil. 8 in 1 ad Corinth.; Gregorius, 3 Moral., cap. 16, lib. 32, c. 12 et 13; Anselmus, de Cas. diab., cap. ultim.; Leo Papa, serm. 7 de Pass.; divus Thomas 1. 2, quæst. 79, art. 1, et libr. 3 contra Gent., cap. 162, et frequentissime expositores hujusmodi testimoniorum Scripturæ in propriis locis, quæ satis vulgaria sunt. Posteriori modo usus est Augustinus, quæst. 18 et 24 in Exod., et lib. 5 contra Julianum, cap. 3, et de Grat. et lib. arbit., capit. 21 ; et Gregorius, homil. 11 in Ezech., lib. 25 Moral., cap. 12; Rupert., Apocal. 17; D. Thomas, ad Rom. 9, lect. 3, ubi eleganter id declarat, et ex Scripturis confirmat.

Singularis quædam expositio quorumdam locorum Scripturæ.

4. *Fertur judicium de proposita doctrina.* — Non desunt tamen Theologi qui, non obstantibus his omnibus prædictis, Scripturas ex-

ponant de motione positiva Dei ad actum malum; et dicant hoc modo Deum tradere hominem in reprobum sensum, ut dicitur Rom. 3, et inducere ad actum malum; Deum item operari in homine, ea intentione directa extorquendi ab illo consensum in actum malum pro materiali. Idque confirmant Ezech. 3: *Si justus fecerit iniquitatem, ponam offendiculum coram eo*, ea scilicet intentione ut cadat. Quia alias per creationem rerum diceretur Deus ponere omnibus offendiculum, quia præscivit fore ut creaturæ essent in muscipulam insipientium. Igitur alio peculiari modo id facit, cum dicitur ponere offendiculum peccatoribus. Denique, quod Scriptura interdum ait: *Dominus præcepit ei*, 2 Regum 16; *Tu fecisti abscondite, ego faciam in medio solis*, 2 Regum 12, et similia, intelligunt proprie de præcepto interno, et de inclinatione positiva, qua Deus applicat et prædeterminat voluntatem nostram ad ipsum actum, quem eliciendo libere, fieri non potest quin peccet. Sed tota hæc doctrina est aliena a sensu Sanctorum Patrum. Et hæretici hujus temporis non aliunde inferunt Deum esse auctorem peccati, nisi quia modo prædicto extorquet ab homine actum malum; et auctores (Roffen., ar. 7, contra Luther.; Stapleton., toto l. 11 de Justif.; Walden., l. 1 Doctr. fidei, cap. 2, 3; Vega, l. 2 in Tridentin., c. 9; Torren., in Conf. Aug., c. 10; Bellarminus, late, toto l. 2 de Amiss. grat., c. 8; Turr., l. 4 contr. Magdeburg., c. 8), qui contra eos scribunt, non illationem, sed assumptionem damnant, idque merito; quis enim unquam illorum hoc dixit, ut satis est in superioribus declaratum? Non ergo ponit Deus homini offendiculum ut cadat, sed beneficium confert, quod prævidet fore illi offendiculum; et non propterea illud aufert, sed lapsum permittit. Ita Sancti citati, et ad locum Ezech. 3, optime Vatablus, ibi, respondet. Quanquam juxta expositionem Hieronymi alius sit sensus illorum verborum Ezechielis, scilicet, ut *offendiculum* ibi non significet occasionem ruinæ, sed aliquid quod offendat, seu lædat et pungat, si forte justus, qui ceciderat, a Deo percussus resipiscat. Unde Theodotion *infirmitatem* vertit. Aliæ vero locutiones in superioribus satis explicatæ sunt.

5. *Assertio quarta.* — Quarto, ex his ulterius constat voluntatem hominis non prædeterminari physice ad actum malum a voluntate Dei efficaci, præveniente hominem, et cui homo non possit resistere. Nam hoc a fortiori colligitur ex citatis Scripturæ locis, et Conciliorum definitionibus; nam major vis fortiorque inductio ad peccandum fieret per hanc prædeterminationem. Nec admittenda hic est distinctio de materiali et formali peccati, tum quia unum ex alio in præsenti sequitur, ut late deductum est; tum etiam quia tentatio non fit ad formale, sed ad materiale: *Etenim unusquisque tentatur, a concupiscentia sua abstractus et illectus* (Jacob. 1); at concupiscentia non trahit ad formale peccati directe, sed ad materiale; tentaret ergo Deus hominem, vel certe plus quam tentaret, si ad malum actum ita determinaret voluntatem hominis. Ut omittam non posse homini imputari quod faceret, Deo ita faciente ut faceret, sed tota hominis ruina in Deum esset reducenda.

6. *Quinta assertio.* — Quinto infero generalem concursum, quo Deus influit in actum peccati, non consistere in prædeterminatione physica, quam solus Deus faciat, nec dari per voluntatem Dei efficacem, qua Deus, ante prævisum hominis consensum, ita efficaciter et absolute vult eum consentire in talem actum, ut homo non possit resistere tali Dei voluntati. Hæc assertio sequitur ex præcedente. Præterea rationes generales hic afferri possent, quod talis Dei voluntas tolleret libertatem, tum ad facienda alia opera bona, ad quæ tunc Deus hominem non determinat, tum ad non peccandum, seu non faciendum illum actum malum.

Assertio sexta.

7. *Augustinus, de Grat. et lib. arb., c. 20 et 21; Hug. Vict., lib. 1 de Sacram., p. 5, c. 29. Vide Staplet., l. 11, c. ult., in fine.* — Ulterius hinc ferendum est judicium de hac propositione, quam non verentur quidam admittere: *Deus utitur pravis voluntatibus, eas positive applicando ad malos actus,* et loquuntur de applicatione prævia ad actum. Et ita interpretantur hanc locutionem, quæ in sacra Scriptura insinuatur, Isaiæ decimo tertio: *Dominus Sabaoth mandavit genti bellicosæ*, etc. Et clarius docetur a Sanctis Patribus, dicentibus Deum uti pravis angelorum et hominum voluntatibus ad puniendum pravos homines et ad exercendum bonos. Augustinus, 3 de Trinit., c. 4, in Enchir., c. 11, et c. 96 et seq. Dicendum vero est, hæc omnia male exponi de usu per applicationem præviam positivam et prædeterminantem absolute et simpliciter. Probatur, quia Sancti non ita exponunt, et merito, quia oporteret illam

applicationem fieri, vel per excitationem moralem, præcipiendo aut consulendo, etc., vel per physicam determinationem ; neutro autem modo potest Deo id tribui, ut ostensum est. Item nulla est necessitas quæ nos cogat id asserere; quia Deus mirabili sua sapientia et potentia ita utitur pravis voluntatibus sola permissione, ac si eas induceret, vel determinaret. Solum ex Augustini sententia vel Hugonis Victoris potest illa positiva applicatio probabiliter admitti ad hoc vel illud malum, quando jam voluntas ex se est ad malum determinata ; et tunc potius dicendum est Deum applicare voluntatem ad minus malum, quam ad malum. Neque etiam talis applicatio fit proprie ex parte potentiæ voluntatis per efficacem prædeterminationem : semper enim hoc repugnat libertati; et divinam bonitatem non decet, quod per se faciat in homine pravos actus vel affectus ; sed fit per alicujus objecti repræsentationem, ut voluntas ex se actu determinata ad malum, in hoc objecto, potius quam in alio versetur. Atque hoc ipsum (ut ego existimo) regulariter non fit a Deo immediate, sed per angelos, non bonos, sed malos, qui ex se paratissimi sunt ad homines decipiendos, vel inclinandos ad prava objecta, et interdum Deus illis imperat ut hæc potius, quam illa applicent ; quod non tam est illis malum præcipere, quam minus malum præscribere, nimirum cohibendo illos, ne hoc malum exerceant, et dando eis licentiam ad alia, seu limitando eorum potentiam ad talia objecta. Et ita possunt exponi citata verba Isaiæ, ut ibi indicat Basilius, licet ibidem Hieronymus de bonis Dei ministris locum illum interpretetur ; et clarius declaravit Augustinus, lib. 3 de Trinitat., capit. 4, dicens, *uti Deum ad incommutabile arbitrium sententiæ suæ omnibus creaturis, tam irrationalibus, quam rationalibus ;* et subdit : *Sive bonis per gratiam, sive malis per propriam voluntatem,* ac si diceret, non aliter eis uti, quam sinendo ipsas facere suam voluntatem. Et hoc est quod inferius ait : *Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiori, invisibili, atque intelligibili aula summi imperatoris aut jubeatur aut permittatur.*

8. *Assertio septima.* — Rursus hæc etiam locutio omnino vitanda est : *Deus est causa vel auctor illius peccati, quod est pœna alterius peccati ;* quacumque enim ratione dicatur Deus causa alicujus peccati, formaliter et in terminis contradicitur Scripturis, quæ absolute hoc negant. Unde Patres omnes et communiter Scholastici declarant, unum peccatum esse pœnam alterius quoad permissionem et derelictionem Dei, vel etiam quoad beneficia quæ Deus confert, quando homini sunt futura in occasionem peccandi. Ratio vero est, quia, licet punire sit bonum, tamen non sunt facienda mala, ut veniant bona, nec minus repugnat Deo propter hunc finem inducere ad malum vel esse causam ejus, quam propter alios fines bonos. Punit ergo Deus permittendo novum peccatum ratione alterius, non faciendo. Imo, ut superius ex Anselmo argumentabamur, hoc ipso quod Deus esset auctor illius, vel faceret nos facere illud, jam non esset peccatum, et sic non esset magna pœna ; propria ergo pœna est quod permittatur.

Scripturæ quorumdam testimoniorum expositio refutatur.

9. Nec minus rejicienda est eorum interpretatio, qui dicere audent Deum non tantum permittere, sed etiam efficere indurationem peccatoris vere ac proprie. Unde inferunt Deum esse veram causam, et auctorem indurationis per actionem positivam, et directe intendentem talem effectum ; hæ namque interpretationes longe a veritate distant, ab omnium Sanctorum interpretationibus, et a communi Scholasticorum doctrina. Etenim, cum induratio nihil aliud sit quam inhærentia, vel pertinacia voluntatis in malo, vel voluntaria impœnitentia, aut resistentia quam peccator facit divinæ vocationi, quid aliud est facere Deum vere ac proprie auctorem et causam indurationis, nisi facere illum vere ac proprie causam et auctorem peccati? Ad hæc, si Deus hoc modo positive indurat, ergo eodem modo decipit, et excæcat, ac errare facit: æque enim de his omnibus Scriptura loquitur ; sequitur ergo Deum hæc omnia positive facere ; ergo et mentiri falsumve dicere doceant; nam, si verborum proprietati materiali (ut sic loquar) standum est, hoc proprie significat decipere, aut in errorem inducere. At Sancti Patres hæc omnia permissive interpretantur, asseruntque ideo interdum dici Deum obdurare, excæcare, ac deserere aliquem, quia in pœnam præcedentium delictorum, nec dat gratiam qua cor emolliat, nec lumen quo tenebras mentis expellat ; et occasiones erroris et indurationis vel fieri sinit, vel interdum facit, non eo ani-

mo ut occasiones illius mali sint, sed prævidens tale malum ex illo bono, quod ipse facit, fore consequendum, non ex actione sua, sed ex hominis malitia. Audiamus Augustinum, de Præd. et grat., c. 4, ita scribentem, et exponentem verba Pauli, Rom. 9 : *Quem vult, indurat: Non ita intelligendum est, quasi Deus in homine ipsam, quæ non esset, duritiam cordis operetur. Quid enim aliud est duritia, quam Dei obviare mandatis?* et post multa concludit : *Indurare Deus dicitur eum quem mollire noluerit ; sic etiam excæcare dicitur eum quem illuminare noluerit.* Plura similia habet lib. 1 ad Simpl., q. 2, tract. decimo tertio in Joan., epist. centesima decima quinta ; Chrysostomus, homil. 67 in Joan., 118 in 2 ad Corinth. 42 ; Isidor., lib. 1 de Summ. bon., c. 19 ; Origenes, homil. 2 in libr. Judic., c. 11 ; et divus Thomas, 1. 2, quæst. septuagesima nona.

10. *Assertio octava.*—Præterea, addendum est Deum suo æterno consilio et intra se ipsum , ut sic loquar, non decrevisse absolute et simpliciter, præsertim ante absolutam præscientiam futurorum , ut peccata seu actus mali fierent ; et eodem sensu dicendum est Deum non prædefinivisse hos actus. Hæc videntur colligi ex definitione Concilii II Arausicani, et ex communi traditione Sanctorum ita intelligentium Scripturas, quæ de hac re sunt etiam frequentissimæ. Quapropter , quando Scriptura de peccatoribus ita loquitur : *Fecerunt quæ consilium tuum et manus tua decreverunt fieri,* non possunt similia verba referri ad actus peccatorum, et ad auxilium et providentiam, qua Deus procurat et facit ut homines tales actus faciant. Nunquam enim Sancti Patres tradiderunt hunc sensum, neque est consentaneus divinæ sapientiæ et bonitati. Referenda ergo sunt similia verba ad passiones bonas, vel effectus optimos, quos Deus elicit ex pravis hominum voluntatibus.

Assertio nona. — Notabile. — Nihilominus, absolute verissimum est Deum habere providentiam malorum actuum in particulari. Quæ veritas satis est in superioribus declarata ; ostensumque est, ad hanc providentiam, necessariam non esse divinam præfinitionem aut prædeterminationem. Ut vero ambiguitas locutionum tollatur, animadvertendum videtur, aliud significari his vocibus : Deus habet providentiam malorum actuum ; aliud vero his : Deus providet ut sint peccata vel actus mali. Nam hoc posteriori sermone absolute prolato , significari videtur, aut Deum absoluta voluntate decrevisse ut fiant peccata, aut certe sua voluntate ea intendere, et sua providentia ea procurare ; nam illa particula, *ut fiant*, hanc habitudinem indicat ; et ideo illa posterior locutio est in rigore falsa, vel saltem ita æquivoca, ut sine sufficiente declaratione nec proferenda sit, nec admittenda. At vero priori oratione, solum significatur actus malos cadere sub divinam providentiam, esseque aliquo modo quasi materiam circa quam divina providentia versatur, quod est verissimum. Nam Deus providet auxilium seu concursum necessarium ad actum malum , non quidem ut ille fiat, sed ut fieri possit , ut liberum servetur omni ex parte sibi connaturali humanum arbitrium. Unde etiam permittit talem actum fieri, quod ad providentiam spectat ; permittit autem certo præsciens illum esse futurum, si permittatur, et ideo in tempore ex certa et infallibili scientia ad illum concurrit. Et quia ab æterno præscivit illum futurum, sua etiam providentia illum ordinavit, vel ad pœnam, vel ad aliquem alium fructum seu effectum.

11. *Assertio decima.* — Addendum insuper est longe diversam esse rationem de actibus bonis ; horum enim simpliciter auctor est Deus, quia non solum ad illos physice concurrit sicut ad malos, sed etiam illos per se intendit, ac propter illos dedit voluntati potissimam propensionem naturalem ad id quod honestum est, et rationi consentaneum ; et adjecit leges, præcepta , præmia et pœnas, quibus voluntas ad hos actus inclinetur et a contrariis avertatur. Et in ipso etiam physico influxu est aliqua differentia ; quia Deus directe et per se influit in bonitatem, in malitiam autem minime. Quo etiam fit ut de actibus bonis non solum sit verum, Deum habere providentiam illorum distinctam, et in particulari, sed etiam providere ut illi fiant ; quia revera illos intendit, et vult fieri, et procurat ut fiant, quantum est ex se, quæ satis superque sunt ad illius locutionis veritatem.

An vero Deus præfiniat absoluto decreto, præscientiam futurorum antecedente, ut hi actus boni morales et naturales fiant, non est res ad fidem pertinens, quia neque scripta est, definita, aut tradita in aliqua regula fidei, nec a sanctis Patribus aut Doctoribus ; nec ad defendenda conveniente modo aliqua fidei dogmata est necessaria illa præfinitio. Quare in hac re locus est opinionibus Theologorum, quibusdam asserentibus nullum ex

his actibus præfiniri, aliis præfiniri omnes, aliis vero media via incedentibus, et dicentibus quosdam præfiniri, quosdam non item, ex Dei arbitrio et juxta varios fines ab ipso intentos. Quem dicendi modum ut probabiliorem eligimus; nullus tamen potest aliqua censura notari, si prudens judicium et cum Theologico fundamento sit ferendum.

12. *Quæstiunculæ satisfit.* — Ultimo potest aliquis quærere de actibus moralibus indifferentibus. Sed hæc quæstio, in opinione D. Thomæ, quam nos veram existimamus, locum non habet: quia divinus concursus, providentia, aut efficacia versari debet circa hos actus, ut in particulari et in individuo fiunt; at vero individuo nullus est actus indifferens; sed, hoc ipso quod actus ex sua specie indifferens ita fiat sine alio fine, malus est; quare non potest Deus magis esse auctor illius ut sic, id est, tali modo facti, quam actus peccati; quia revera ille actus peccaminosus est. Unde nec potest Deus præfinire ut ita fiat, nec ad illum ut sic voluntatem excitare, nedum prædeterminare.

Potest autem interdum Deus movere ad talem actum faciendum propter bonum finem, et homo suo arbitrio eligere actum et omittere finem a Deo intentum, et tunc actus est a Deo, non vero indifferentia in individuo, id est (ut sic loquar) otiositas ejus. At vero, juxta sententiam quæ asserit posse dari in individuo actum indifferentem, non esset inconveniens admittere, Deum posse esse auctorem ejus, vel movere ad illum, quia per illum potest ipse aliquem finem intendere, licet non moveat hominem ad illum finem intendendum. Quia cum alias in illo actu, neque ex objecto, neque ex circumstantiis sit malitia, non repugnat simpliciter alicui divino attributo, quod Deus illum intendat. Quanquam in omni opinione multo magis sit consentaneum divinæ sapientiæ et bonitati, ut nunquam hos actus procuret, aut velit fieri ab homine, nisi cum aliqua honestate; ut vero indifferentes sunt, solum permittat, et generali concursu in eos influat.

De his ergo actibus et de toto hoc lib. 2 hæc dixisse sufficiat.

FINIS LIBRI SECUNDI.



INDEX CAPITUM LIBRI TERTII.

DE DIVINA MOTIONE, SEU EFFICACI DEI AUXILIO AD SUPERNATURALES ET LIBEROS VOLUNTATIS ACTUS NECESSARIO.

LIBER TERTIUS.

DE DIVINA MOTIONE

SEU EFFICACI DEI AUXILIO AD SUPERNATURALES ET LIBEROS VOLUNTATIS ACTUS NECESSARIO.



Hæc est præcipua pars hujus operis, ad quam cætera, quæ in superioribus libris dicta sunt, referuntur. Unde in præsenti in hoc potissimum incumbendum est, ut ostendamus ea, quæ in superioribus dicta sunt de libertate nostra, et de modo quo Deus cum illa concurrit, salva ejus indifferentia in usu suorum actuum, habere locum in supernaturalibus actibus, quatenus etiam ipsi liberi sunt, suoque modo in hominis potestate cum divina gratia existunt; et quamvis secundum eam propriam rationem, qua supernaturales sunt, majora Dei auxilia requirant, non tamen ob eam causam postulare præviam aliquam determinationem physicam voluntatis, quam a solo Deo recipiat, et in ea recipienda solum passive concurrat, et ea recepta, necesse illi sit supernaturalem consensum præstare, aut supernaturalem actum amoris, vel alium similem elicere. Ut autem hoc ultimum, quod est præsentis disputationis scopus, ex propriis principiis comprehendi possit, operæ pretium erit pauca de his actibus supernaturalibus, et de divinis auxiliis ad eos necessariis præmittere, necnon etiam duos extremos errores, qui in hac materia versati sunt, declarare; ut quantum nostra sententia ab utroque distet, manifeste constet, nihilque periculi aut suspicionis in ea reperiri, sed magnam potius probabilitatem ac veritatem.

CAPUT I.

ESSE IN NOBIS ACTUS QUOSDAM HUMANOS SUPERNATURALES SUPPONITUR AC DECLARATUR.

1. *Actus supernaturales an sint, et quid sint?* — *Concilium Tridentinum, sess.* 6, *c.* 1, 5 *et seq., et can.* 1, 2 *et* 3.—*Hieronymus, ep.* 60 *ad Ctesiphontem, de Erroribus Pelagii; Augustinus, lib. de Hæres., in* 83, *et l.* 1 *de Grat. Christi, c.* 41, *et sæpe alias.* — Quamvis, sub hac voce et denominatione actus supernaturalis, non inveniatur aut in sacra Scriptura expressum, aut in sacris Conciliis definitum, esse in nobis hujusmodi actus, tamen res ipsa, quæ a nobis hac voce significatur, satis est declarata ac definita. Nihil enim aliud nomine actus supernaturalis intelligimus, nisi actum, qui solis humanæ naturæ viribus fieri non potest; talis enim actus supra vires est naturæ, et inde supernaturalis appellatur. Definiunt autem Concilia esse in nobis quosdam actus, quos solis naturæ viribus exercere non possumus, qui potissimum sunt, *credere, sperare, diligere, ac pœnitere sicut oportet, ut nobis justificationis gratia conferatur,* ut Tridentinum Concilium docuit, et ante illud, Concilium Milevitanum, et Arausicanum II. Igitur ex necessitate gratiæ, quæ ad hos actus exercendos simpliciter necessaria est, certo nobis constat hos actus esse supernaturales, et, quia ipsi supernaturales sunt, ideo ad eos divina gratia est simpliciter necessaria. In hoc ergo sensu veritas hæc ad fidei dogmata pertinet; unde in hoc fundamento nulla est dissensio inter Catholicos Doctores, solumque Pelagiani hæretici contrariam sententiam docuerunt. Ut enim Hieronymus et Augustinus referunt, unus ex præcipuis erroribus Pelagii fuit, posse hominem viribus arbitrii sui quælibet opera ad salutem necessaria et velle et perficere. Unde illius veluti axioma erat : *Si alterius ope indigeo, libertas arbitrii in me destruitur;* hæc ipsius verba refert Hieronymus, qui eleganter respondet : *Velle et currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum.* Et Augustinus, epist. 89 : *Non ideo* (inquit) *tollitur liberum arbitrium, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur.* Sed in hoc errore confutando et

veritate Catholica confirmanda multum immorari non est necesse, quia in hoc fundamento, quod supposuimus, nulla est dissensio inter Catholicos Doctores cum quibus nunc disputamus.

2. *Actus etiam supernaturales elicimus libere.* — Illud vero addendum est, sicut est certum esse in nobis actus supernaturales, quos sine gratia Dei exercere non possumus, ita etiam certum esse hos actus fieri posse a nobis libere, et humano modo; imo, non aliter sufficere nobis ad justitiam et meritum, nisi libere a nobis fiant, libertate scilicet indifferentiæ, superius, in 1 lib., c. 1 et 2, explicata; doctrina enim ibi data generalis est, et hos etiam actus supernaturales comprehendit. Imo Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 5, et can. 4 et 5, de his supernaturalibus actibus in specie loquebatur, cum dixit libertatem nostram non esse rem de solo titulo, sed veram rem, eo quod ita sit in potestate nostra Dei vocationi consentire, ut illam possimus etiam respuere. Et de iisdem loquebatur Innocentius I, in epist. 25 et 26 ad Concilium Carthaginense et Milevitanum, cum dixit : *In omnibus divinis paginis voluntati liberæ non nisi adjutorium Dei noscimus esse nectendum.* Quam sententiam multum commendat Augustinus, epist. 106. De iisdem etiam actibus loquebatur Cœlestinus Papa, cum ad Episcopos Galliæ, c. 13, scripsit : *Auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur.* Quod aliter dixit Fulgentius, lib. de Incarnat. et grat., c. 20 : *Gratia Dei humanum sanatur, non aufertur arbitrium.* Hinc etiam Leo IX, in epist. ad Petrum Antiochenum, scriptum reliquit : *Gratiam prævenire et subsequi hominem credo et profiteor, ita tamen ut libertatem arbitrii rationali creaturæ non denegem.* Omitto aliorum Patrum sententias, quæ frequentissimæ sunt; testimonia item Scripturarum commemorare non est necesse; solum est in eis advertendum, eodem modo præcipi hos actus supernaturales, et consuli, et in hominis voluntate constitui, quo cæteræ humanæ operationes; quæ omnia supponunt libertatem et indifferentiam, ut notavit Concilium Tridentinum supra, expendens illud Zach. 1 : *Convertimini ad me : Quia per hoc* (inquit) *libertatis nostræ admonemur;* et eamdem vim habet illud Ezech. 18 : *Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet;* et illud Matth. 16 : *Qui vult venire post me*, et similia omnia, in quibus actus, quantumvis supernaturales et perfecti, nostræ voluntati committuntur, quamvis aliis locis frequentissime asseratur eos, sine divina gratia fieri a nobis non posse, Deumque esse præcipuum horum auctorem, propter quod et fides specialiter esse Dei donum dicitur, Ephes. 2; et charitas per Spiritum Sanctum diffundi in cordibus nostris, ad Roman. 5. Ac denique propter hæc potissimum opera dictum est a Christo Domino, Joan. 6 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* et : *Sine me nihil potestis facere*, Joan. 15; et a Paulo similiter prolata est illa gravissima et difficillima sententia : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, ad Rom. 9. Quam in sequentibus accurate tractabimus et explicabimus; in ea enim attingitur tota hujus materiæ difficultas, quæ est in concordia necessitatis et efficacitatis gratiæ cum libertate arbitrii, in hujusmodi supernaturalibus actibus; nam si supernaturales sunt, videtur tota causa principalis eorum esse divina gratia, nostramque voluntatem, ad summum, esse posse ejusdem gratiæ instrumentum ad hujusmodi actus efficiendos; qui tamen operandi modus videtur libertati repugnans; quæ difficultas occasionem præbuit Catholicis Doctoribus in varias et inter se dissentientes sententias abeundi, inter quas illa sine dubio præferenda est, quæ ita libertatem arbitrii tueatur, ut nihil divinæ gratiæ detrahat, divinamque gratiam ita commendet, ut libertati arbitrii tenebras non offundat, nec nomine tantum, sed clare ac perspicue rem ipsam defendat. Et hoc est in tractatu præ oculis habendum, nam hic est præcipuus ejus finis et scopus.

Actus esse quoad substantiam supernaturales.

3. Non omittam autem hic obiter annotare, ab Scholasticis Theologis de his actibus supernaturalibus motam esse quæstionem, an, quoad substantiam, vel tantum quoad modum supernaturales censendi sint; vocant autem actum supernaturalem quoad substantiam, eum qui, secundum suam essentiam et primam ac specificam rationem talis est, ut ipsamet entitas actus non possit esse homini connaturalis, neque ab eo fieri per facultatem arbitrii cum solo concursu Dei generali naturæ debito; qualis, sine ulla controversia, clara visio divinæ essentiæ. Actum vero supernaturalem quoad modum, vocant eum cujus entitas et specifica essentia naturalis est : fit autem vel afficitur modo aliquo superante naturam, sicut cæci illuminatio supernatura-

lis dicitur non in entitate, nam visus, qui restituitur, naturalis est; sed in modo, quia nulla est naturalis causa, quæ visum semel amissum possit restituere. Multi ergo ex antiquis Theologis, qui hanc quæstionem attigerunt, hos actus non quoad substantiam, sed quoad modum tantum supernaturales esse censuerunt. In quam sententiam aliquando inclinare visus est D. Thomas (2. 2, quæst. 171, art. 2, ad 3), quam ejus discipuli antiquiores majori ex parte amplexi sunt. Hanc autem sententiam videntur elegisse hi Theologi, tum ad leniendam difficultatem, quæ est in concordanda libertate cum gratia; tum etiam quia hoc visum est eis sufficere ad veritatem doctrinæ Conciliorum, quæ non simpliciter definiunt esse necessariam gratiam ad credendum, sperandum et amandum, sed addunt, *sicut oportet*; quo supernaturalem modum significent.

Recentiores vero Theologi, præsertim hi qui Conciliorum definitionibus et Patrum testimoniis, eorumque rationibus expendendis attentius insudarunt, hos actus, ad quos gratia Dei simpliciter necessaria est, supernaturales in substantia et entitate eorum esse docuerunt. Quorum sententia communiter jam recepta est, quia est magis consentanea doctrinæ Conciliorum et Patrum; nam contraria opinio multum tribuit libertati et naturæ viribus, vixque explicare potest cur ad hos actus sit gratia simpliciter necessaria, vel quis sit ille modus qui in hujusmodi actibus postulatur, propter quem gratia est necessaria simpliciter. Item est magis consentanea hæc doctrina Scripturæ, docenti hominem a Deo esse creatum ad finem omnino supernaturalem, quem nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit; et ad eum assequendum, et cum debita proportione obtinendum magna et pretiosa nobis dona dedisse, adeo ut per ea divinæ efficiamur consortes naturæ, quæ omnia significant talia dona esse, in sua entitate et substantia, supernaturalia. Et ejusdem ordinis sine dubio sunt virtutes illæ quæ dicuntur per se infusæ, præsertim tres illæ, de quibus Paulus (1 ad Cor. 13) dixit: *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas*, quas nobis a Spiritu Sancto infundi docuit Concilium Tridentinum, sess. sexta, cap. septimo. Cum ergo et media sint fini proportionata, et operationes divinæ, quæ in nobis et a nobis fiunt, debeant etiam esse proportionatæ divinæ naturæ in nobis participatæ, cumque actus ejusdem ordinis sint cum virtutibus a quibus manant, fit etiam hos actus divini ordinis esse, atque ita in sua entitate et substantia supernaturales.

Hanc ergo sententiam in tota hac disputatione supponemus; tum quod eam esse veriorem censeamus, tum etiam ne videamur gratiam Dei aliqua ex parte in ordinem naturæ redigere, ut physicam prædeterminationem ad hos actus necessariam non esse defendamus; hæc enim veritas nullo modo ex illa falsitate pendet. Nec verum est libertatem arbitrii facilius aut melius cum divina gratia concordari, si actus hi solum quoad modum supernaturales sint; quia vel ille modus nihil est in actu, quod a nobis libere fiat; et hoc non est concordare gratiam cum libertate, sed omnino gratiam evertere, et doctrinam Conciliorum eludere; vel ille modus aliquid est supernaturale, ad quod libere faciendum gratia nobis est necessaria, et sic eadem oritur difficultas, quomodo in eo modo faciendo libertas et gratia consentiant. Neque etiam Concilia, cum addunt illam particulam, *sicut oportet*, accidentalem modum horum actuum indicant, sed essentialem rationem, et proprietatem convenientem ipsis ex vi supernaturalis objecti et principii; ut est in fide Christiana, verbi gratia, inniti formaliter in prima veritate, eique maxima certitudine adhærere, et sic de cæteris actibus. Addunt igitur illam particulam Concilia, ut hos actus separent ab aliis actibus imperfectis, quos solet homo circa eadem materialia objecta exercere, ut cum assensu humano et imperfecto credimus aliquam fidei veritatem non ex divino, sed ex humano testimonio. Qui actus imperfectus, propter similitudinem quam habet cum supernaturali fide (et idem est de spe et amore), solet interdum fides quoad substantiam appellari. Et hoc sensu reperietur aliquando scriptum ab auctoribus Catholicis, posse hominem naturalibus viribus elicere actum fidei quoad substantiam, qui vel loquuntur juxta sensum prioris sententiæ, et sic, licet falsam sequantur opinionem, non tamen errant in doctrina fidei; vel certe in prædicta significatione utuntur illa voce, quoad substantiam, scilicet, ut significat communem rationem et convenientiam actus, non ut dicit propriam et essentialem rationem specificam. Imo hoc modo censeo explicandum supra citatum locum D. Thomæ, quia in aliis locis, in quibus ex professo tradit doctrinam de his actibus et virtutibus infusis, aperte sentit hæc omnia esse dona per se et essentialiter supernatu-

ralia, ut constat ex 1. 2, quæst. 63, art. 3 et 4, et 2. 2, quæst. 6 et 24.

CAPUT II.

GRATUITUM ET SUPERNATURALE AUXILIUM AD HOS ACTUS SUPERNATURALES EST NECESSARIUM.

1. Ex doctrina præcedentis capitis, constat esse homini necessarium divinum ac supernaturale auxilium ad hos actus supernaturales efficiendos. Quæ veritas est etiam de fide certa, et contra Pelagium definita in Concilio Milevitano, canone tertio, et quarto, et quinto; et in Concilio Africano, tempore Bonifacii I, c. 78, 79 et 80; et in Concilio Tridentino, sess. 6, a can. 1, usque ad 4. In quibus locis non quidem habetur expressum nomen auxilii; sunt autem alia æquivalentia, ut est, *adjutorium divinum, vocatio*, et *inspiratio divina*, et *gratia adjuvans*. Quæ omnia nomine auxilii Theologi comprehendunt. Est enim auxilium, si generalem vocis significationem attendamus, omne id quo aliquis juvatur ad aliquid faciendum, quod vel solus facere non posset, vel ægre ac difficulter posset; is autem qui auxilium præbet, proprie est auxilians, seu auxiliator, et interdum solet etiam nomen auxilii recipere, quomodo milites solent auxilium belli appellari. Diximus autem hos supernaturales actus humanas vires superare; hinc ergo fit consequens, indigere hominem alterius ope et auxilio ad hos actus eliciendos, non quia sine illo ægre posset, sed quia omnino non posset sola sua virtute illos efficere; hoc autem auxilium nullus præstare potest, nisi solus Deus, quia, *neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* (1 Cor. 3); et alia similia testimonia sunt frequentia in Scripturis. Et ratio est, non solum quia Deus est causa prima a qua homo essentialiter pendet in omni genere actionis, sed etiam quia hi actus supernaturales præcipue sunt in intellectu et voluntate, in quas potentias nulla creatura potest intrinsece influere ad earum vitales actus exercendos, nisi solus Deus, ut in 1 p. docet divus Thomas. Et præterea (quod ad rem proxime spectat) quia hi actus supernaturales sunt divini ordinis, et eximiæ quædam participationes divinæ cognitionis et dilectionis, et animam cum Deo maxime uniunt, ejusque sanctificationem suo modo operantur, ac denique ad divinam gratiam disponunt, et ejus fructus existunt; solus autem Deus est qui possit animam sibi intime unire, suorumque bonorum participem efficere, et gratiam ac sanctitatem ut principalis ejus auctor conferre; ipse ergo esse debet auxiliator noster in his actibus efficiendis; est ergo auxilium divinum ad eos necessarium.

2. *Error Pelagii declaratur*. — Est autem circa veritatem hanc imprimis considerandum, hic non solum esse sermonem de auxilio externo, quod in sola prædicatione, et mandatorum vel consiliorum propositione consistit; sed maxime de interiori auxilio, quo Deus interius animam illuminat, et ad se attrahit, et convertit, et adjuvat ut convertatur; Pelagius enim non negavit priora auxilia, imo et divinam revelationem esse necessariam asseruit; sed in eo erravit, quod existimavit, proposita lege et veritatis prædicatione, hominem suo naturali arbitrio ac lumine esse sibi sufficientem ad credendum et operandum quidquid est ad salutem necessarium; et propterea damnatus est in Conciliis supra citatis, et ab Innocentio, et Cœlestino in epistolis citatis capite præcedenti; et ita exponit hunc errorem Pelagii Augustinus frequenter, præsertim epistola 105 et sequentibus, et Hieronymus, dicta epist. 66 ad Ctesiphontem.

Secundo, est observandum non solum de fide hoc divinum auxilium esse nobis utile ad hos actus efficiendos, sed etiam esse simpliciter necessarium; illud enim prius adeo est per se evidens, ut eam Pelagius, qui prius gratiam Dei simpliciter negaverat, postea admonitus, facile inductus fuerit ad gratiam Dei confitendam; tamen, ut Augustinus refert epistola 106, subdole intelligebat eam esse nobis utilem, non vero necessariam simpliciter ad operandam justitiam; propter quod etiam damnatus est in prædictis Conciliis; quorum definitiones comprehendit Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 2.

3. *Aliter est auxilium gratiæ necessarium ad supernaturales actus, quam ad naturales*. — Tertio observanda est differentia quæ in hoc versatur inter hos actus supernaturales et actus bonos naturales; ad utrosque enim est auxilium gratiæ necessarium, sed diverso modo; nam respectu naturalium actuum non est gratia necessaria ad singulos actus exercendos, est tamen necessaria ad servandam totam naturalem legem, et ad vitanda peccata, etiam contra legem naturæ, cum aliqua stabilitate, seu longo tempore, ut Theologi

aiunt. Sed de hoc gratiæ et auxiliorum genere nihil hic dicere necesse est, quia non refert ad scopum præsentis controversiæ, quo hæc omnia tendunt.

At vero respectu actuum supernaturalium, auxilium gratiæ necessarium est ad singulos actus ; quod maximum argumentum est eos esse supernaturales. Est autem in hoc sensu hæc veritas tradita ac definita in prædictis Pontificum et Conciliorum decretis, ut facile legenti constabit; nunc solum expendemus verba Concilii Tridentini, sess. 6, can. 3 : *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Ubi primum considero non dixisse Concilium : Si quis dixerit posse hominem sæpius aut frequenter credere, diligere, etc., sed simpliciter, *credere, aut diligere*, cum tamen hæc singulis actibus perfici possint ; docet ergo neque unum actum ex his posse hominem sine gratiæ auxilio perficere, et consequenter ad singulos esse auxilium gratiæ necessarium. Deinde animadverto justificationis gratiam, per unum actum fidei et dilectionis obtineri posse ; definit autem Concilium non posse hominem sine gratia exercere hos actus, ita ut sufficiant ad justificationem ; ergo intelligit de singulis actibus, qui in suo ordine possunt ad justitiam proxime disponere.

Ad quos actus Augustinus sentiat necessario requiri gratiam Dei. — Atque hoc sensu tradiderunt expresse doctrinam hanc contra Pelagium Hieronymus, in dicta epistola, et in dialogis contra Pelagium ; et Augustinus, lib. 1 de Gratia Christi, c. 3, et l. 1 cont. duas epist. Pelag., c. 2 et 3, et l. 2, c. 8 et 9, et l. 3, c. 8, et l. 1 contra Julian., in fine, quibus locis et aliis innumeris ita videtur exaggerare necessitatem auxilii divini ad nostra opera, ut etiam ad singulos actus naturales moraliter bonos eam amplificare videatur, ita ut liberum arbitrium sine auxilio gratiæ ad nullum opus bonum valeat, sed tantum ad malum. Quam sententiam docuit, et Augustino attribuit ex Scholasticis Gregorius Ariminensis, quem pauci secuti sunt; nam ea sententia a cæteris fere Theologis merito rejecta est; tum quia non sine causa addiderunt Concilia illam particulam, *sicut oportet*, sed ut significarent, ad efficiendum actus ordinis naturalis, non esse ita necessarium gratiæ auxilium; tum etiam quia revera non reperitur in his actibus ea ratio necessitatis quæ est in supernaturalibus, quia illi non sunt ordinis superioris, sicut sunt reliqui. Sed hoc alterius est negotii ; solum enim obiter tactum est, propter Augustinum, qui aliis locis satis explicuit, cum ad singula opera bona dicitur gratia necessaria, sermonem esse *de operibus* (ut ipse ait) *pietatis*, quæ non solum in ordine ad finem naturæ bona sunt, sed etiam in ordine ad finem supernaturalem, ad quem etiam comparandum de se sunt utilia, quod non habent nisi opera supernaturalia, vel supernaturali modo facta. Ita fere interpretatur Augustinus, l. 1 de Grat. Christi, c. 13 et 26, lib. de Don. persev., cap. 13, et lib. de Grat. et lib. arbitr., c. 17, et l. 4, cont. Julian., c. 3, in fine.

4. *Auxilium hoc esse gratuitum.* — Quarto, observandum est non solum esse de fide certum, indigere nos ad supernaturalia opera auxilio supernaturali, sed etiam auxilio gratuito, id est, quod sit donum a Deo gratis nobis collatum; hæc enim duo non sunt omnino idem ; nam ut auxilium sit gratuitum, non satis est quod sit supernaturale, sed oportet ut etiam gratis detur, dicente Paulo (Rom. 4) : *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum ; nam si gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia jam non est gratia.* Cum ergo auxilium supernaturale possit interdum dari ex merito seu ex debito, non est idem auxilium supernaturale quod gratuitum ; sicut neque e contrario auxilium gratuitum idem in rigore est quod supernaturale, nam potest esse aliquod auxilium gratis datum ad aliqua naturalia opera efficienda, quod in se supernaturale non sit, quamvis tale auxilium dari non soleat, nisi cum aliquo ordine ad finem et bonitatem supernaturalem, et sub ea ratione supernaturale dici possit.

Error Semipelagianorum exponitur.

5. *Quo sensu D. Augustinus*, 1 *Retract.*, *c.* 23, *retractat hanc propositionem, quam alibi docuerat:* Initium fidei est ex nobis. — Atque hinc intelligitur alius error, qui Semipelagianorum vocatus est, seu reliquiæ Pelagianorum. Confutato enim Pelagio, orti sunt alii qui dixerunt, esto sit verum, ad comparandam justitiam, necessarium esse supernaturale auxilium, non tamen gratuitum ; quia putabant interdum propter opera nostra dari, quia alioqui non esset in potestate hominis salva-

ri, sed solum in voluntate Dei dantis auxilium necessarium cui vult. Et quidem hunc errorem prius etiam Pelagius docuerat, ut ex Augustino colligi potest, epist. 107; tamen Semipelagiani, aliis rejectis erroribus Pelagii, hunc indirecte et occulte retinere conati sunt, ita ut in eorum verbis gratia sonaret, et meritum delitesceret. De his enim videtur scripsisse Leo Papa, epist. 84, in hæc verba: *Damnent apertis professionibus suis superbi erroris auctores;* et infra: *Nihil in verbis eorum obscurum, nihil inveniatur ambiguum; quoniam novimus hanc istorum esse versutiam, ut in quacumque particula dogmatis exsecrandi, quam a damnandorum societate discreverint, nihil sibi sensuum suorum existiment esse non salvum. Cumque omnes definitiones suas, ad subrependi facilitatem, improbare se simulent atque deponere, hoc sibi tota arte fallendi, nisi intelligantur, excipiunt, ut gratia Dei secundum merita dari accipientium sentiatur, quæ utique nisi gratis detur, non est gratia, sed merces, dicente Apostolo* (Ad Ephes. 2): *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, donum enim Dei est, non ex operibus, ne quis glorietur.* Adversus hunc ergo errorem definivit Concilium præsertim Arausicanum II, et docent Patres, hoc auxilium, ad opera salutis necessarium, esse omnino gratuitum. Quoniam vero, ut dixi, sæpe contingit aliquod hujusmodi auxilium ex operibus dari, id est, ex merito, vel de condigno, ut quando justus, bene utendo donis acceptis, meretur subsequentia; vel de congruo, ut cum peccator, bene et supernaturaliter operans ex priori auxilio, subsequens meretur, ut sæpissime docet Augustinus, epistola 105 et 106, quoniam (inquam) unum auxilium dari potest ex opere procedente ab alio, ideo Patres constituunt hanc gratiam potissime in primo auxilio, quod ad concipiendam fidem seu voluntatem credendi datur, quod vocant justitiæ initium; et hoc modo negant initium salutis posse esse ex nobis, negantque totam gratiam, prout in illo primo auxilio inchoatur, posse aliquo modo fundari in meritis nostris; quod necesse est intelligi, non solum de merito de condigno, sed etiam de congruo; tum quia, si solum excluderetur meritum de condigno, non solum primum auxilium, sed etiam subsequentia usque ad justificationem darentur sine merito, cum tamen Augustinus, 1 Retract., cap. 23, simul et neget initium fidei esse ex nobis, et affirmet meritum ab ipsa fide inchoari, et dicta epistola 105 dicat, per fidem posse nos gratiam remissionis peccatorum mereri; tum etiam quia Semipelagiani non ponebant meritum de condigno in eo opere humano, propter quod initium gratiæ seu primum auxilium dari aiebant. Unde non dicebant dari ex justitia, sed ex misericordia, quanquam per respectum ad aliquem laborem nostrum vel conatum, seu ad voluntatem et desiderium obtinendi gratiam vel justitiam, quatenus viribus liberi arbitrii haberi potest ante omnem gratiam, ut sumitur ex Cassiano, lib. 12 de Instit. Cœnob., cap. 14 et seqq., et in Collat. 13. Et hoc sensu ait Augustinus sæpe, *gratiam nihil humani meriti præcedere;* vocat enim humanum meritum, illud quod sine ulla gratia præsumitur ex sola libertate, ut patet ex dictis epistolis et lib. de Grat. et lib. arb., cap. 6. et seq., et præf. in Psalm. 31; et eodem sensu scripserunt contra hunc errorem Prosper, lib. cont. Collat., et Fulgentius, lib. de Incarnat. et grat., cap. 12, 13, 17, et Petrus Diaconus, libr. de Grat. et lib. arbit., cap. 8; et damnatur a Leone Papa supra, et Cœlestino, epist. 1; et in Concilio Arausicano II, et in Tridentino, sess. 6, cap. 5.

Explicatur quorumdam Scholasticorum sententia, ne cum Semipelagianorum errore involvatur.

6. Non omittam autem hoc loco advertere, quosdam Scholasticos Doctores, non ignobiles aut recentiores tantum, sed etiam graves et antiquos (D. Thomas in 2, d. 28, quæst. 1, articul. 4; Alex. Alens., 3 part., quæst. 61, mem. 5, art. 3), docuisse posse hominem per vires naturæ aliquid efficere, quo primum gratiæ auxilium seu primam vocationem obtineat; atque ita exposuisse illud axioma: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* de illo qui per vires liberi arbitrii quod in se est facit. Sed horum Theologorum sententia pie explicanda est, et non statim cum Semipelagianorum errore involvenda; habet enim Catholicum sensum, quamvis fortasse commodius magisque sine occasione aut vestigio suspicionis posset aliis verbis declarari. Studuerunt ergo hi doctores Catholici, ut sufficientiam et necessitatem gratiæ declararent, invenire modum quo sit in potestate hominis habere illam, etiam quoad primum auxilium; quia alioqui non apparet quomodo sit in potestate illius salutem obtinere, si non est in potestate illius eam inchoare. Atque hinc supponunt, id quod certissimum est, Deum,

quantum in se est, paratum esse ad dandum omnibus gratiam suam, et ad vocandum omnes adultos (qui soli sunt proprie capaces vocationis); sic enim verum est illud : *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. 1) ; et illud : *Deus vult omnes homines salvos fieri* (ad Tim. 2), juxta expositionem magis receptam ; hoc ergo modo est in potestate cujuscumque hominis salvari ; quia est in potestate ejus habere hoc divinum auxilium, non ex merito aut dispositione sua, sed ex liberali et generali largitione Dei. Quamvis autem homo nihil ex se possit efficere, quo divinum hoc auxilium obtineat, sed Deus sola gratuita voluntate sua illud offerat, potest tamen homo (ut D. Thomas, libr. 3 Cont. gent., cap. 159, docuit) sua voluntate impedire sufficienter, et quantum in ipso est, ne a Deo actu recipiat hoc auxilium et hanc vocationem, si, multiplicando peccata, magis magisque illius indignum se ipsum reddat. Dico autem sufficienter, quia peccatum, quantum in se est, est hujus pœnæ dignum ; quanquam, non obstante quocumque peccato, possit Deus hanc gratiam conferre, et sæpe id faciat, illuminando, et efficacissime vocando etiam gravissimos peccatores, ut certissimum sit hanc gratiam dari cui datur, sine merito ejus, quamvis ei, cui actu non datur, ex demerito et impedimento ejus non detur.

Exponitur illud axioma: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. — Hinc vero ulterius fit quod, si homo habens solum naturale lumen rationis, ita se gereret ut nullum novum impedimentum gratiæ adhiberet, infallibiliter opportuno tempore auxilium vel vocationem gratiæ reciperet, non ex suo merito, sed ex generali illa liberalitate Dei, qua stat ad omnium ostium et pulsat. In hoc ergo sensu, dixerunt illi auctores, facienti quod in se est, Deum non denegare gratiam ; et clarius diceretur, non ponenti obicem et impedimentum, per id quod ex se facere potest, Deum ex sua liberalitate dare gratiam, quam homo promereri non potest. Quæ veritas, hoc modo explicata, fere coincidit cum illa, quam Concilium Tridentinum, sessione 6, cap. 11 et 13, confirmavit : *Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso ;* esset enim maxima desertio Dei, si vel primam vocationem et auxilium gratiæ ei homini non impenderet, qui per paratum usum sui liberi arbitrii eum denuo non deserit. Igitur verum est Deum dare gratiam suam non ponenti obicem ; nec per hoc homini aliquid attribuitur, quo gratiam promereatur, sed solum quod possit illam per peccatum impedire; vel ad summum quod possit vitare peccatum contra legem naturæ, quod posset illam impedire ; potest autem id homo per liberum arbitrium, vel quoad singulos actus, vel quoad omnes per breve tempus ; vel certe etiam potest adjutus speciali Dei protectione, quamvis nondum sit elevatus, vel excitatus ad actus supernaturales, juxta ea quæ statim subjungemus.

Ex his ergo colligitur, quod si axioma illud : *Facienti quod in se est*, etc., explicetur de dispositione positiva, ad quam ex lege Dei consequatur gratia, non potest intelligi de homine faciente quod in se est per vires naturæ, sed per gratiæ auxilium ; unde non potest accommodari ad collationem primi auxilii, sed ad subsequentia, ut divus Thomas recte exposuit 1. 2, quæst. 109, art. 6, ad 2. An vero hoc primum auxilium oporteat esse supernaturale simpliciter, et immediate ad actus supernaturales ordinatum, ut est vocatio ad fidem, vel pœnitentiam ; vel ante illud interdum præcedat auxilium gratuitum, in se quidem naturale, relatione tamen, et ex intentione donantis supernaturale, ut est inspiratio eleemosynæ, vel alterius operis moralis similis, quando a Deo gratis datur, ut hominem paulatim ad altiorem vocationem disponat ; hoc (inquam) nihil ad præsens refert, dummodo certum sit primum gratiæ auxilium sine merito, tam de condigno quam de congruo, hominibus dari. Et ut a Semipelagianis magis separemur, hoc intelligamus de primo auxilio supernaturali, et ad supernaturales actus immediate tendente ; nam, licet contingere possit, ante hoc auxilium præcedere in homine bona opera moralia ex speciali et gratuita providentia Dei, ordinata, saltem remote et mediate, ad supernaturalem finem, nihilominus non existimamus illa opera moralia dici posse dispositionem, nedum aliquod meritum ad illud supernaturale auxilium obtinendum, quia omnino sunt inferioris ordinis ; et, ut sunt ab homine operante, nihil habent supernaturale, sed ad summum ex relatione Dei extrinseca in eum finem referuntur ; quod non sufficit, quia actus hominis non est dispositio, vel meritum, nisi prout est ab ipso homine ; solum ergo poterunt hujusmodi actus impedire peccata, quæ possent esse obex et obstaculum talis gratiæ. Et hanc sententiam, præter veritatem

ejus, eo libenter amplectimur, quo etiam deserviat ut evidentius constet, quantum a Pelagianorum et Semipelagianorum doctrina in discursu et progressu hujus sententiæ, quam fundare intendimus, recedamus. Sit ergo constans et certum, ad supernaturales actus necessarium esse auxilium gratiæ supernaturale et gratuitum.

CAPUT III.

AUXILIUM GRATIÆ PER MODUM CONCURSUS ESSE NECESSARIUM AD ACTUS SUPERNATURALES.

1. *Auxilium gratiæ dupliciter necessarium.* — Explicata necessitate supernaturalis auxilii, ut ad punctum præcipuum nostræ controversiæ perveniamus, inquirendo an sit necessarium vel possibile aliquod auxilium prædeterminans physice voluntatem ad hos actus liberos supernaturales, oportet varia genera horum auxiliorum distinguere, et in singulis hoc explanare. Principio igitur dividi potest hoc auxilium, in illud quod est necessarium per modum concursus, vel per modum principii : duplici enim titulo potest hoc auxilium esse necessarium : primo, ex generali ratione omnium rerum creatarum ; est enim actus supernaturalis ens per participationem, et hac ratione indiget actuali et immediato influxu Dei ut fiat; unde necesse est ut illa actio, per quam nostra voluntas elicit talem actum, sit etiam actio Dei, ut ex tractatis in 1 lib., cap. 4, satis probatum relinquitur. Secundo, est auxilium gratiæ necessarium ob specialem rationem talium actuum, quia nimirum excellunt vim effectivam, quam intellectus et voluntas creata habent ex natura sua ad operandum ; non enim attingunt hæ potentiæ excellentiam horum actuum : et ex hac parte necessarium est auxilium gratiæ per modum principii, id est, quod compleat principium potens efficere tales actus: et hoc modo est hæc divisio expressa D. Thomæ 1. 2, quæst. 109, præsertim in prioribus articulis, circa quam pauca observare oportet, quæ ad intelligendam veritatem, quam intendimus demonstrare, multum juvabunt.

2. *Concursus gratiæ recte auxilium appellatur.* — Circa auxilium ergo quod dicitur per modum concursus, observandum est primo, quamvis in re certissimum sit necessarium esse hujusmodi actualem, proximum ac immediatum concursum Dei ad actus supernaturales, eadem vel majori ratione, qua ad cæteros actus necessarius est proportionatus concursus, nonnullos tamen, hærentes in nomine, nolle hunc concursum auxilium appellare, sed tantum concursum; quia auxilium significat causam actus, concursus autem non est causa, sed potius ipsemet actus. Auxilium enim est quo potentia juvatur ad agendum. Unde esse debet aliquid in ipsa potentia per modum actus primi, et consequenter ut causa actus et prius illo, interdum natura tantum, interdum etiam tempore, ut quando voluntas non vult uti auxilio sibi dato. Sed neque est cur hæreamus in voce, neque cur timeamus concursum hunc auxilium appellare, cum etiam concursus generalis in ordine naturæ auxilium dici soleat, quo Deus juvat causas secundas ad efficiendas actiones, quas per se solæ facere non possent. Certe D. Thomas 1. 2, quæst. 109, art. 1, cum dicit intellectum humanum indigere auxilio divino ad quamcumque cognitionem naturalem, non vero indigere illustratione superaddita, nisi ad supernaturalia, nomine auxilii nihil aliud intelligit nisi generalem concursum; et eodem sensu dicit, art. 2, naturam humanam in quocumque statu indigere auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, scilicet, etiam naturale ; et art. 3, ait hominem in statu naturæ integræ potuisse operari virtute suæ naturæ bonum, quod est sibi connaturale, absque additione gratuiti doni, *licet non absque auxilio Dei moventis*, id est, concurrentis cum homine ut prima causa ; jam enim supra declaravi cur D. Thomas hunc concursum motionem vocet, ut ejus eminentiam indicet. Deinde in cæteris causis, ut, verbi gratia, inter homines, dicitur unus præbere auxilium alteri, quando eum juvat ad eumdem effectum vel eamdem actionem ; ut quando unus homo juvat alium ad aliquod pondus ferendum, unus nihil confert alteri, quod sit principium actionis, sed ipsemet coagendo præbet auxilium ; sua ergo actione juvat alium : illa ergo est quasi formale auxilium ; ad hunc ergo modum Deus auxiliatur homini concurrens cum illo ; et concursus, quem præbet, est auxilium quo juvat hominem ad effectum. Non est ergo necesse ut auxilium sit causa actus seu effectus proprie et in rigore, sed satis est quod sit via ad terminum, seu actio ad effectum ; et ideo non est etiam de ratione auxilii, quod sit actus primus, et multo minus est de ratione ejus, quod sit separabilis ab actu secundo ; de hoc

enim auxilio recte intelligitur quod dixit D. Thomas 1. 2, quæst. 10, art. 4, ad 3: *Quod si Deus movet voluntatem ad aliquod, impossibile est poni quod voluntas non moveatur.* Deinde non refert quod hic concursus Dei in re non distinguatur ab actione creaturæ: quia hoc non obstat quominus ille concursus habeat rationem auxilii respectu voluntatis, vel in ordine ad effectum, quia juvat illam ad efficiendum actum; vel etiam in ordine ad ipsam actionem ut est a voluntate, quia non posset ipsa influere sine influxu Dei; unde ad hanc denominationem distinctio seu præcisio rationis sufficit. Atque ita hunc concursum ad actus supernaturales inter auxilia gratiæ numerant Soto, libro 1 de Nat. et grat., cap. 16; Vega, lib. 6 in Trident., cap. 5 et sequentibus.

3. *Quale sit hoc auxilium.* — Secundo, circa idem membrum hujus divisionis est observandum, apud omnes Catholicos esse certum, hoc auxilium, prout in re datur ad actus supernaturales, esse supernaturale donum gratiæ, ex suo genere gratuitum respectu humanæ naturæ. Probatur, quia hic concursus nihil est aliud quam actio ipsa, qua fit actus supernaturalis, prout est a Deo; ergo sicut actus est supernaturalis, ita necesse est hunc concursum supernaturalem esse; nam actio specificatur a termino, et ad eumdem ordinem pertinet; imo in præsenti nihil aliud est quam ipsemet actus, prout est in fieri a tali agente. Est ergo hic concursus in se quid supernaturale, et consequenter etiam est donum supernaturale et gratuitum respectu humanæ naturæ, quia, sicut tale genus actuum non est illi debitum, ita neque talis modus concursus. Hoc tamen juxta varias opiniones supra relatas cum proportione est accipiendum; nam, qui putant hos actus esse naturales quoad substantiam, consequenter aiunt ad illos actus etiam quoad substantiam sufficere concursum naturalem Dei, ut videre licet in Cajetano 1. 2, quæst. 109, art. 9, et Soto, lib. 3 de Natura et gratia, cap. 4, concl. 2; sed necesse est ut hi auctores fateantur illum concursum esse supernaturalem quoad modum, quatenus per illum fit aliquis modus supernaturalis in actu, nisi fortasse supernaturalitatem actus ponant in sola aliqua extrinseca denominatione, quod omnino falsum esse censeo. Supponendo autem (ut supponimus) actus esse in sua entitate supernaturales, evidens est concursum supernaturalem et ejusdem ordinis esse ad illos necessarium.

Quam diversimode de auxiliis gratiæ auctores loquantur.

4. Cum ergo hoc in re certum sit, in quibusdam loquendi formulis solet esse quædam ambiguitas, et consequenter sententiarum diversitas, quæ revera nulla erit si termini explicentur; quidam enim hujusmodi concursum non appellant speciale auxilium, sed generale; aliis hoc valde displicet, quia, cum sit auxilium gratiæ, necesse est esse speciale. Rursus, quidam nolunt hunc concursum vocare supernaturalem ex se, sed indifferentem, quia, ut est a Deo, inquiunt, indifferens est, licet in re ex principio proximo supernaturali determinetur, ut sit supernaturalis. Aliis vero hoc displicet, quia concursus, prout in re est, non potest esse indifferens, etiam prout est a Deo; quia Deus non confuse, sed determinate applicat suam virtutem ad talem actum. Denique in hoc etiam differunt auctores; nam quidam aiunt hunc concursum esse a Deo ut prima causa, abstrahendo ab eo quod sit auctor naturalium vel supernaturalium effectuum; alii vero docent esse a Deo, ut auctore supernaturali. Sed tota hæc diversitas solum esse potest in modo loquendi, suppositis prædictis principiis, nimirum, quod hi actus sunt supernaturales quoad substantiam, et quod hoc auxilium nihil est aliud quam ipsemet actus, ut manans a Deo.

Quidam auctores considerarunt primam radicem et originem hujus concursus, seu necessitatis ejus, quæ quodammodo eadem est in omnibus actibus, tam naturalibus quam supernaturalibus, scilicet, quia entia participata sunt, et quia principia proxima eorum etiam sunt imperfecta et participata, ideoque dependentia a primo principio, tam in operari quam in esse. Considerando ergo hunc concursum secundum hanc radicem, vocarunt hunc concursum generalem, quia debetur ex generali ratione entis, et eodem modo vocarunt indifferentem, quia ratio entis, in qua fundatur, indifferens est ad quodlibet genus entis participati. Et eadem ratione hunc concursum attribuunt primæ causæ ut sic, quia Deus præbet hunc concursum quasi ex generali lege qua debet omnibus causis secundis concursum accommodatum, quatenus prima et universalissima causa est. Unde hac etiam ratione potuerunt hoc auxilium generale appellare, quia ex generali lege et modo quodam omnibus communi tri-

buitur. Imo etiam possent hoc auxilium debitum appellare, et quoad hoc deficiens a ratione gratiæ; quia, licet non sit debitus humanæ naturæ secundum se, est tamen debitus alicui principio supernaturali, quod semper supponitur; sicut enim igni calido debetur concursus ad calefaciendum, ita homini fideli debetur concursus ad credendum. Et quia semper hic concursus supponit aliam priorem gratiam, quæ sit proximum principium actus, ratione cujus datur concursus, ideo semper datur ut debitus; et hac etiam ratione dici potest generalis, quia datur ex generali debito causarum secundarum. Et sane, si attente legatur D. Thomas, in 1. 2, quæst. 109, fere omnibus articulis, præsertim in prioribus, magna ex parte hoc loquendi modo uti reperietur.

5. Alii vero auctores considerarunt hoc auxilium prout in reipsa fit, et secundum substantiam et entitatem ejus, et secundum proportionem quam habet cum humana natura secundum se; et hoc modo vocarunt hunc concursum supernaturalem, et negant esse indifferentem, sed in certa aliqua specie et ordine necessario constitui debet; non potest autem esse nisi in ordine supernaturalium rerum, ut ostensum est; et hinc consequenter nolunt hoc vocare generale auxilium absolute, sed cum addito, generale gratiæ; simpliciter autem, speciale. Et simili ratione vocant hoc auxilium gratuitum homini et non debitum, nisi secundum quid, et non tam homini, quam alteri gratiæ existenti in homine; vel potius Spiritui Sancto moventi hominem per gratiam ad talem operationem; quomodo Deus dici solet, debere sibi potius quam homini. Denique eadem ratione dicunt hunc concursum dari a Deo ut auctore supernaturali, et ut causa prima, non abstracte et præcise, sed determinate ut a causa prima in illo ordine supernaturali. Secundum has ergo considerationes, constat has sententias in re non esse diversas, sed tantum in modo loquendi. (Capreolus, in 1, dist. 26, quæst. 1.)

6. *Aptior loquendi modus eligitur.* — Mihi vero (ut quod sentio sincere proferam) satis probatur posterior loquendi modus; tum quia est clarior, et carens omni occasione errandi et ambiguitate sermonis; tum etiam quia de naturis rerum loquendum simpliciter est, prout in re sunt, et de actionibus, prout actu exercentur. Denique quia, licet hic concursus non sit supernaturalis, nisi concurrente simul alio principio proximo supernaturali, vel supernaturaliter operante, ut infra dicam, tamen hic concursus, prout est a Deo, non habet quod sit supernaturalis, ex solo illo principio proximo, sed ex ipsomet Deo, qui potentiam suam speciali modo applicat ad hunc concursum, ut majori et superiori virtute influat. Nam, licet in Deo unica sit virtus, per quam in omnia influit, tamen secundum rationem potest distingui ut magis vel minus influens, vel ut habens vim ad altiorem vel minus perfectam actionem. Et hac ratione verissime dicitur Deus dare hunc concursum ut causa prima supernaturalis; ideoque dare supernaturalem concursum ad supernaturalem effectum, in quem eo etiam concursu influit non tantum ut est ens, sed etiam ut est tale ens supernaturale: nam, licet metaphysice dicatur ratio entis, ut sic, esse adæquata ratio sub qua Deus in omnia influit, tamen et realiter influit in omnem rationem determinatam entis; et illa ratio *sub qua* non est sumenda ac si esset præcisa a determinatis rationibus entium, sed ut in re includit omnes illas; et ideo actio et influxus semper in re est talis, qualis est effectus ad quem determinatur et applicatur virtus agentis in suo ordine. Quocirca, quamvis concursus Dei, in communi et confuse conceptus, sit indifferens, tamen sicut in effectibus est distinctio, ita etiam in ipso concursu, et ad effectum spiritualem datur concursus spiritualis, ad materialem materialis, et sic de cæteris; et eadem ratione ad supernaturalem actum est supernaturalis absolute loquendo; et in eo ordine potest esse major vel minor, imo et magis vel minus supernaturalis respectu hominis, seu respectu principii proximi cui confertur; quod in discursu disputationis hujus attingetur et explicabitur, quantum ad rem præsentem fuerit necessarium: brevitas enim hujus operis hæc omnia exactius persequi non permittit; non vero possumus ea omnino prætermittere, quia necessaria sunt, tum ad veritatis fundamentum comprehendendum; tum ut evidenter constet quomodo Catholica veritas inter extremos errores veluti media et regia via incedat.

7. Tertio, observandum est circa idem auxilium seu concursum supernaturalem, in hoc convenire cum generali concursu ordinis naturæ, quod per se ac præcise non ponit aliquid in causa secunda, sed in effectu; quia, cum sit immediatus influxus Dei in effectum et actionem causæ secundæ, nihil aliud esse potest quam ipsamet actio causæ secundæ ut est a Deo; nam, si esset aliquid

aliud prius illa actione, illud ipsum esset principium actionis; unde neque esset immediatus influxus in effectum, neque esset auxilium per modum concursus, sed per modum principii; quia non alio modo hæc duo auxilia inter se distinguuntur. Igitur hoc auxilium præcise sumptum, non est aliquid in causa, sed in effectu, id est (ut in propria materia loquamur), non est aliquid in voluntate proxime et immediate, sed in actu supernaturali voluntatis; est enim dependentia, quam habet actus a Deo ut a prima causa, etiam in ordine supernaturali. Ex hac vero convenientia inter hos duos concursus, naturalem et supernaturalem, sequitur differentia inter eosdem, quam notavit D. Thomas in 1. 2, quæst. 109, art. 1, 2 et 3, scilicet, quod ad effectus vel actus naturales ex parte Dei sufficit hoc auxilium per modum concursus generalis, quia causæ secundæ aliunde habent virtutem sufficientem in suo genere ad illos effectus; at vero hoc auxilium seu concursus generalis ordinis gratiæ non sufficit homini ad efficiendos actus ejusdem ordinis, nisi Deus aliud majus auxilium superaddat; quia naturales potentiæ hominis non habent vires proportionatas et sufficientes in genere causæ proximæ ad illos actus efficiendos. Unde cum per hoc auxilium non detur, ideo præter illud necessarium est aliud per modum principii, quod non potest esse actus ipse, nec aliquid in illo, sed aliquid re distinctum ab illo; quid vero illud sit et quotuplex, in sequentibus capitibus exponemus.

CAPUT IV.

QUID SIT AUXILIUM EXCITANS, QUID VERO ADJUVANS.

1. Cum liberum arbitrium ex natura sua sit principium insufficiens horum actuum supernaturalium, quidquid ante actum ei adjungitur, ut potens reddatur in genere causæ proximæ ad hos actus efficiendos, dici potest auxilium per modum principii talium actuum. Unde fit ut hoc auxilium multiplex sit et varium; cujus divisiones breviter attingere necesse est, ut per singula membra discurrendo, videamus, an in hoc genere auxilii inveniatur aliquod prædeterminans physice voluntatem. Ut autem intelligatur de quo auxilio sit sermo, sciendum est quoddam esse quod actuale dicitur; aliud, quod vocari potest habituale.

Auxilium habituale quod sit. — De actuali frequens est sermo in Scriptura, Conciliis et Patribus; illa enim verba Joan. 6: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, et illa Thren. 5: *Converte nos, Domine, et convertemur*, quid aliud, quam actualem Dei gratiam significant? Quidquid etiam Concilium Tridentinum, et alia antiquiora, et D. Augustinus sæpissime docent de divina vocatione, inspiratione, illustratione, et interiori motione ac doctrina, et inclinatione voluntatis, ad hanc gratiam actualem pertinet, ut in sequentibus afferemus, quia in hac gratia ejusque efficacia explicanda insistendum nobis est; nam in illa consistit tota difficultas hujus controversiæ. Habitualis gratia auxilians nihil aliud est quam habitus supernaturales, quos supponimus animæ infundi, ad actus supernaturales eliciendos; qui, ea ratione qua voluntatem adjuvant ad efficiendos hujusmodi actus, dici possunt auxilia divina et supernaturalia; sic enim sæpe Augustinus totam gratiam, ut omnia divina dona complectitur, adjutorium divinum appellat. Unde libr. de Corrept. et grat., cap. 12: *Adjutorium* (inquit) *est, non solum sine quo non fit aliquid, verum etiam quo fit propter quod datur*, quæ descriptio convenit virtutibus infusis; nam illis efficimus supernaturales actus, propter quos dantur; et illis tentationes vincimus, ad quod etiam dantur; illis denique sanatur lapsa natura, et fortior ad malum vincendum et bonum operandum redditur. Et hoc modo D. Thomas, opusc. 2, cap. 143, ait: *Quia ultimus finis hominis facultatem naturæ ipsius excedit, ideo Deus ei contulit adjutoria, quæ facultatem naturæ excedunt, quale est lumen gratiæ, per quod interius perficitur ad cognitionem, actionem, et affectionem:* et subdit: *Hujusmodi autem dona sive auxilia supernaturaliter homini data gratuita vocantur.* De hoc igitur auxilio habituali nihil hoc loco amplius dicendum est; tum quia neque est simpliciter necessarium ad eliciendum actum, sed solum ad illum eliciendum connaturali et perfecto modo, per intrinsecam et connaturalem facultatem, ut est communior Theologorum consensus; tum etiam quia nullus Catholicorum dicit, per hoc auxilium determinari liberum arbitrium ad unum, vel quoad exercitium, vel simpliciter quoad specificationem; alioqui incideretur in eorum errorem, qui dixerunt justitiam semel comparatam non posse amitti. Est ergo certum hæc auxilia habitualia subdi legi aliorum habituum, quibus utimur, cum volumus. Unde fit, ut etiam actus illis contrarios efficere possimus.

2. *Divisio auxilii in excitans, et adjuvans.* — Omissa habituali gratia, actualis ulterius distinguitur ex doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, in excitantem et adjuvantem. Quamvis hæc divisio ita declarari possit, ut auxilium etiam habituale, imo et auxilium per modum concursus comprehendat, ut statim dicam. Auxilium itaque excitans, juxta mentem Concilii, nihil aliud est quam interior aliqua Spiritus Sancti illuminatio aut inspiratio, qua Deus tangit cor hominis, illudque excitat, ut convertatur, vel ad fidem, vel ad pœnitentiam, vel ad amorem aut quemlibet alium supernaturalem actum exercendum. Hoc constat ex dicto Concilio, sess. 6, cap. 5 et 6, et ex can. 3 et 4, in quibus hoc auxilium, nunc prævenientem Spiritus Sancti inspirationem, nunc excitantem gratiam, nunc tactum divinum per Spiritus Sancti illuminationem, nunc divinam vocationem appellat. Neque hæc doctrina Concilii nova est, sed antiquissima, ut constat ex Concilio Arausicano II, fere in omnibus capitulis, ubi per hanc illuminationem et inspirationem ait Deum trahere homines ad se, et operari in nobis et velle et perficere pro bona voluntate. Unde Cœlestinus Papa, in Epist. 1 ad Episcopos Galliæ, cap. 8, refert quamdam Epistolam Episcoporum Africæ ad Zozimum Papam, in qua laudabant et ponderabant verba, quæ in quadam sua Epistola scripserat, scilicet, se *instinctu Dei* ad eos scripsisse; ipsi vero inquiunt : *Quid tam libero fecistis arbitrio, quam quod universa in nostræ humilitatis conscientiam retulistis? Et tamen instinctu Dei factum esse, fideliter sapienterque vidistis. Ideo utique, quia præparatur voluntas a Domino, et ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium.* Ex quibus verbis colligere licet, quoties Augustinus ait præparari voluntatem a Domino, et Deum in nobis incipere, nos vocando, et ad se trahendo, et in nobis operando ut velimus, seu efficiendo in nobis velle et perficere pro bona voluntate, de hac gratia excitante sermonem habere ; semper enim per inspirationem, illuminationem et vocationem, hanc Dei operationem declarat, ut videre licet de Spirit. et litt., cap. 33 et 34, et lib. de Prædestin. Sanctor., cap. 19, et Epistol. 107, et lib. 1 ad Simplic., quæst. 2. Quæ loca cum multis aliis in sequentibus expendemus. Eodemque modo loquitur Cyrillus Alex., lib. 4 in Joan., cap. 7 ; et Prosp., 2 de Vocat. Gent., cap. 9, alias 26.

Quid sit gratia excitans.

3. Hinc ergo Theologi definiunt, hanc gratiam nihil aliud esse, quam motum aliquem intellectus vel voluntatis infusum a Deo, vel illuminante intellectum, et sanctam aliquam cogitationem in eo operante circa objectum aliquod vel veritatem ad salutem animæ pertinentem, vel per eam motionem inspirante voluntati, et excitante in illa affectionem aliquam amoris, timoris, aut alterius similis affectus, supernaturalis quidem, sed in eo ordine imperfecti, et non liberi, sed necessarii, accommodati tamen ut per eum præparetur voluntas, et paulatim sublevetur ad perfectum et supernaturalem consensum præstandum. Sed hoc intelligendum est, quando hæc gratia est pure excitans, prout nunc de illa loquimur ; quod propterea dico, quia contingit unum actum supernaturalem, perfectum et deliberatum, excitare animam ad alium, ut voluntarius actus fidei excitat ad spem, et actus spei ad amorem, et sub ea ratione potest dici gratia excitans, sed non est pure excitans, cum alioqui talis actus sit effectus alterius gratiæ excitantis et adjuvantis. Quod ergo in dictis motibus hæc gratia excitans consistat, primum ex vocibus ipsis inspirationis, vocationis, et similibus, est manifestum. Deinde, quia hæc gratia est aliquid animæ inhærens, quia per ea, quæ sunt extra animam, non excitatur anima, nisi media aliqua re quæ ipsi animæ inhæreat. Unde, licet causæ, vel objecta extrinsecus excitantia possint esse extra animam, tamen ipsa excitatio formalis necessario debet animæ inhærere; quia necesse est ut illam formaliter, imo et vitaliter afficiat; et hæc excitatio formalis vocatur auxilium gratiæ excitantis ; nam excitans effective Spiritus Sanctus est, qui ubi vult spirat, utens etiam quibus vult instrumentis ad eam excitationem efficiendam, ut eleganter declarat Augustinus, de Spirit. et litt., cap. 33 et 34 ; lib. 1. ad Simplician., quæst. 2. Neque multum ad rem præsentem refert Scholastica quæstio, an hæc ipsa excitatio fiat effective ab anima per intellectum et voluntatem; quanquam probabilius sit physice fieri ab his potentiis, quamvis non moraliter seu libere, ut ex mox dicendis constabit. Hæc igitur excitatio inhærens animæ non est habitus ejus ; nam, dum anima est tantum in habitu, est quasi dormiens, ut Aristoteles dixit; per hanc autem

excitationem hoc in ea fit, ut actu vigilet et attendat, ac si dicatur illi : *Exurge qui dormis, et illuminabit te Christus :* fit ergo hæc excitatio per motum animæ vitalem, quem propterea necesse est ab ipsa fieri, mota a Deo (Soto, 1 de Natur. et grat., c. 16; Vega, 6 in Trident., c. 8; Ruard., art. 1).

4. Ex quo intelligimus hanc ipsam gratiam excitantem posse considerari, vel secundum id quod ipsa est, vel secundum id ad quod ordinatur; et quidem ipsa secundum se est quid supernaturale in anima factum et receptum; unde ut sic potius est effectus gratiæ quam principium; et necesse est ut ipsamet habeat causam supernaturalem, quæ principaliter est Deus; an vero præter ipsum habeat aliam causam proximam supernaturalem, in sequentibus attingemus. At vero hæc gratia non datur ut in ea sistatur, sed ordinatur ad id, quo salus animæ obtinetur, qui est liber et supernaturalis consensus animæ, nam, ut ait Bernardus, lib. de Grat. et liber. arbitr., in principio, *consentire, salvari est,* et respectu illius est hæc gratia per modum principii : nam hæc gratia est, a quo nostræ salutis initium sumitur, et quæ est aliquo modo radix et causa cæterorum effectuum gratiæ; et ideo de hac gratia dicit sæpe Augustinus per eam operari Deum in nobis ut velimus, et alia similia, quæ postea exponemus.

Quid sit gratia adjuvans.

5. Gratia adjuvans in genere dici potest, quidquid intellectum vel voluntatem juvat ad supernaturalem actum humanum efficiendum; quod ex ipso nomine satis patet. Nam, ut dixi, hæ duæ gratiæ, excitans et adjuvans, in ordine ad consensum liberum et supernaturalem denominantur, et quia homo suis viribus illum præstare non potest, quidquid eum juvat ad talem effectum, potest gratia adjuvans vocari. Qua generali significatione etiam auxilium per modum concursus est gratia adjuvans; imo et Deus ipse, ut est prima causa supernaturalis influens in actum supernaturalem, gratia adjuvans dici potest; nam adjuvantis et auxiliantis nomen propriissime et perfectissime in illum convenit, quia magis efficientiam quam aliud genus causæ indicat; nomen item gratiæ illi non repugnat, sicut nec nomen doni gratuito nobis collati, quia seipsum nobis donat. Unde gratia in increatam et creatam dividi consuevit. Denique hoc generali loquendi modo, etiam habitus infusus gratia adjuvans vocari potest, sicut et vocatur gratia cooperans, ut infra dicam. Neque est dubium quin hi modi gratiæ adjuvantis sufficiant, ut sit in universum verum ac certum, præter excitantem gratiam esse necessariam adjuvantem ad supernaturales actus eliciendos, nam, ut minimum, est necessarius supernaturalis concursus : et præterea vel habitus infusus, vel aliquid, quod ejus vicem suppleat. Sed de his gratiis adjuvantibus nunc non agimus; quia, quantum ad præsens spectat, satis de illis sub aliis nominibus seu rationibus dictum est; inquiri ergo potest an præter has detur aliqua alia gratia adjuvans, nam in hoc nihil esse videtur de fide certum, sed ad Theologicas quæstiones vel opiniones pertinere : breviter tamen explicabo quod ad præsens institutum necessarium existimo.

6. *Quæ sit gratia adjuvans ad actus qui ex habitibus eliciuntur.* — Distinguendum est ergo imprimis, inter actus qui fiunt ab homine jam justificato, eliciunturque ab habitibus, et fructus justitiæ dicuntur; et inter actus supernaturales, qui ante justitiam fiunt, vel proxime ad justitiam comparandam disponunt, ut est contritio perfecta, vel remote, ut est imperfecta, seu attritio; et idem est de primo actu fidei in adulto, qui primum ad fidem convertitur. Rursus distinguendum est de auxilio adjuvante, vel simpliciter necessario ad eliciendum supernaturalem actum, vel utili tantum ut facilius, suavius, magisque perseveranter fiat. De actibus ergo qui ab habitibus eliciuntur, vera doctrina est, præter excitantem gratiam illis proportionatam, nullam aliam adjuvantem præter concursum ordinis gratiæ esse simpliciter necessariam, ut ex doctrina D. Thomæ (quam sæpe citavi) 1. 2, q. 109, artic. 1, 2 et 3, plane colligitur. Quia per habitum habet potentia sufficientem vim in ratione causæ proximæ, et per concursum supernaturalem habet illa causa proxima sufficiens adjutorium causæ primæ in illo ordine; quid ergo aliud esse potest necessarium?

7. *Occurritur objectioni.* — Dicent fortasse requiri actuale complementum virtutis causæ proximæ, nam hoc (inquiunt) non datur sufficienter per solum habitum; quia actus secundus est perfectior et magis actualis quam primus; potentia autem cum habitu est constituta tantum in actu primo; ergo nondum habet completam virtutem ad eliciendum actum, donec illam gratiam actualem, quasi

fluentem recipiat, ut perfecte compleatur. Sed, si hæc ratio esset alicujus momenti, non solum in actibus gratiæ, sed etiam in actibus naturalibus, probaret potentiam cum habitu non habere sufficientem vim ad connaturalem actum, cum tamen omnes Philosophi dicant, non solum sufficientem, sed etiam superabundantem vim habere; et ideo non tantum posse, sed etiam faciliter et delectabiliter posse suum actum exercere. Deinde idem dicendum esset de qualibet vi activa naturali quantumvis perfecta, quod (ut existimo) apertis rationibus ostendi falsum esse, in libro primo. Tandem idem dicendum esset de illa qualitate fluente, quam alii fingunt; nam illa qualitas non est actus vitæ ab anima elicitus, ut ipsi etiam fatentur, sed est a solo Deo præinfusa ordine naturæ ad eliciendum actum; ergo illa etiam comparatur ad actionem, ut primus actus ad secundum; et in hoc est minus perfecta, quod non constituit formaliter potentiam in ultimo actu, sicut actio ipsa seu actus secundus; erit ergo etiam illa incompleta virtus, et indigebit alio complemento, et sic procedetur in infinitum; quia semper illud complementum est tantum actus primus. Quod si fortasse differentia constituatur inter habitum et illam qualitatem, quod habitus est separabilis ab actu secundo, non vero hæc qualitas fluens, hoc imprimis nihil juvat; nam inseparabilitas non tollit illam differentiam inter actum primum et secundum; sicut lumen gloriæ habet etiam inseparabilem visionem; et charitas illi conjuncta habet inseparabilem amorem; et nihilominus sunt actus primi, adeo ut etiam in illis isti Theologi prærequirant prædictam qualitatem fluentem, quod est sine dubio ridiculum. Quocirca, ex illa differentia solum sequitur, illam qualitatem esse actum primum naturaliter agentem tanta necessitate, ut voluntatem etiam secum rapiat; hoc enim sequi ex illa positione, et consequenter etiam tolli liberum operandi usum, lib. 1, cap. 10, ostensum est; et iterum infra probabo cap. 12 et 13. Illa ergo necessitas hujus qualitatis nulla est; quia actus primus simpliciter est perfectior secundo, quod de habitibus infusis frequentius docent Theologi; quia non solum dant facilius operari, sed etiam simpliciter posse; actus vero secundus solum secundum quid dicitur perfectior, quia est ultimus, et non relinquit ulteriorem potentiam. Nihil autem obstat quominus quod est simpliciter perfectius, efficiat id quod absolute inferius est, quamvis secundum quid videatur excedere: præsertim quia ille excessus, qui esse videtur in actu secundo, potius est ex his quæ supponit, quam ex eo quod ipse solus in potentia ponit. Alia quæ hic dici possent, ad excludendas alias rationes hujus necessitatis, fuse tractata sunt in primo libro; et quæ pertinent ad determinationem physicam voluntatis, quam excludere potissimum intendimus, iterum in sequentibus capitulis proponentur. Ubi etiam ostendam, nulla auctoritate Conciliorum vel Sanctorum Patrum ostendi posse vel minimum vestigium hujus gratiæ fluentis et adjuvantis.

8. Quanquam autem nova gratia adjuvans non sit necessaria homini justificato ad singulos actus supernaturales præstandos, tamen homini existenti in statu naturæ lapsæ necessaria est, ut in gratia diu perseveret; nam ad perseverandum in gratia, necessarium est speciale auxilium, ut Concilia definiunt, seu perseverantiæ donum, quod et gratiam excitantem et adjuvantem includit, sive hæc re distinguantur, sive tantum habitudine seu munere et officio; hoc enim ad fidem non pertinet, ut statim explicabo. Atque hinc etiam fit ut, licet ad singulos actus non sit hæc nova gratia necessaria, sit tamen valde utilis, si Deus velit illam conferre, quia auget vires ad operandum. Quocirca, si hi auctores, qui docent adjungi habitibus aliam qualitatem fluentem, non dicerent eam esse necessariam ad complendam vim activam potentiæ et habitus, neque ad determinandam potentiam, sed solum ad augendam ejus virtutem, ut facilius et efficacius operetur, nihil esset in eorum sententia quod aperte et evidenter impugnari posset, ut nobis quidem videtur; esset tamen nihilominus tum incerta, et absque sufficiente fundamento asserta; tum etiam difficilis ad defendendum, propter ea quæ in re simili statim dicam.

9. At vero de primis actibus, qui dispositiones sunt ut habitus infundatur, ut est (verbi gratia) contritio, est specialis difficultas, quia cum potentia, neque ex se, neque ex habitu superaddito habeat sufficientem vim ad eliciendum actum, indiget peculiari gratia adjuvante, quæ compleat illam virtutem non solum in ratione causæ moralis, sed in ratione principii efficientis proprie ac physice (ut aiunt); nam hoc principium voluntati deest; et in eo genere ac modo agendi habet defectum virtutis. Quapropter dubium non est quin hoc adjutorio indigeat; nam ex fidei principiis hoc

necessario colligitur ; quod autem illud sit, ad fidem non spectat, sed est in opinione positum. Sunt autem quatuor modi explicandi hoc adjutorium, quos brevissime attingam, quia eorum notitia erit inferius necessaria.

Primus modus explicandi adjutorium gratiæ. — Quam sit difficilis. — Primus est, hoc adjutorium non esse aliud ab ipsomet habitu; quia juxta multorum opinionem, actus, qui est ultima dispositio ad primam infusionem habitus, ab eodem habitu effective procedit ; quod si ita est, habitus adjuvat sufficienter potentiam, et ita non indiget alia gratia adjuvante præter proportionatum concursum. Hæc vero sententia duas patitur graves difficultates. Prima est, quia non in universum satisfacit; nam aliqui sunt actus supernaturales, qui nec supponunt habitum, neque sunt ultima dispositio ad illum, qualis esse potest aliqua supernaturalis attritio in homine existente in peccato mortali. Secunda est, quia ipsamet opinio, quam supponit, est creditu difficilis; nam habitus infunditur juxta mensuram dispositionis, ut Concilium Tridentinum definit, sess. 6, cap. 7 ; ergo infusio habitus supponit potentiam excitatam et adjutam ad efficiendum dispositionem, quia homo non se disponit, nisi efficiendo actum liberum cum gratia Dei ; unde si habitus non supponeret sufficientem vim activam, tam ex parte gratiæ adjuvantis, quam ex parte liberi arbitrii, non infunderetur quia homo se disponit, sed potius infunderetur ut se posset disponere : sed de hoc alias.

Gratiam adjuvantem eamdem esse cum excitante nonnulli docent.

10. Secundus modus dicendi est, gratiam, qua potentia juvatur ad hos actus, in re non esse aliam ab ipsa gratia excitante, sed eamdem esse proximum principium, non solum morale, sed etiam physicum influens simul cum potentia seu libero arbitrio in actum ; unde illemet motus animi, quatenus hominem excitat, et metaphorice vel moraliter movet hominem et inclinat illum ad humanum actum supernaturalem, gratia excitans dicitur ; quatenus vero physice cooperatur, ut principium supernaturale, cum libero arbitrio influendo in supernaturalem actum, dicitur gratia adjuvans. Cujus sententiæ fundamentum non est aliud, nisi quia illud est sufficiens principium ad elevandam potentiam, et ad illam juvandam; ergo non oportet aliud multiplicare, præsertim cum vix possit inveniri seu excogitari. Neque enim obstat Concilium Tridentinum, cum, sessione sexta, docet requiri gratiam excitantem et adjuvantem; tum quia non docet has esse distinctas; quin potius de eis videtur semper loqui tanquam de una et eadem, ut cum ait, capite quinto, exordium justificationis sumi a divina vocatione, *ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur ;* tum etiam quia, licet idem motus qui excitavit voluntatem, adjuvet illam ad consensum, nihilominus potest distingui gratia adjuvans ab excitante, vel quia in illomet actu illa sunt diversa munera, nam excitat formaliter, adjuvat efficienter; vel certe quia ipsemet actualis influxus gratiæ excitantis in actum voluntatis est novus effectus gratiæ distinctus ab ipsa gratia excitante, qui, ut est ab illa, potest dici gratia adjuvans.

11. *Quatenus vera sit præcedens opinio, et quatenus difficilis.*—Hæc sententia est probabilis, et quantum ad moralem concursum est etiam certa; nam et illustratio intellectus, et inspiratio voluntatis in ea perseverans, vel actu, vel virtute, multum juvant voluntatem ipsam ad consensum, sive objective alliciendo et attrahendo, sive per aliquem affectum impellendo vel terrendo; in quibus modis saltem morale auxilium intercedit. Quoad physicum vero influxum, sententia hæc nonnullas patitur difficultates. Prima, quia nulla ratione probat hoc ita esse, sed supponit solum esse possibile. Secunda, quia non est facile creditu actum seu motum illum, qui est gratia excitans, habere in ratione principii proximi sufficientem vim ad efficiendum deliberatum actum humanum et supernaturalem, (verbi gratia) contritionis, aut dilectionis Dei super omnia; quod tamen necesse est in illa sententia supponi. Nam si dicatur, motum ipsum gratiæ excitantis ex vi suæ perfectionis et naturæ non habere vim sufficientem et connaturalem ad alium actum efficiendum, Deum tamen elevare illum, et uti illo ut instrumento ad illam efficientiam, hoc imprimis gratis diceretur sine fundamento aut probatione ulla; et deinde superesset eadem difficultas, an Deus elevet illum actum, aliquid ei addendo, necne. Nam si aliquid addit, illud inquirimus quid sit; si vero nihil addit, eodem modo posset elevare voluntatem ad illum actum efficiendum, nihil ei addendo per modum actus pri-

mi; oportet ergo juxta hanc sententiam, ut ille motus gratiæ excitantis sit principium ex se sufficiens principale in genere causæ proximæ ad illam actionem.

12. *Auxilium excitans non adjuvare potentiam physice producendo actus voluntatis, probatur.* — Quam vero sit hoc difficile creditu, multis indiciis breviter insinuari potest. Primo, quia motus ille gratiæ excitantis solet esse multo minus perfectus quam alius actus supernaturalis; nam ille interdum solum est (verbi gratia) quædam viva mortis repræsentatio, aut quidam ingens timor gehennæ, aut alius similis motus, qui revera non solum accidentaliter, sed etiam specifice est minus perfectus, quam amor Dei super omnia, vel contritio. Imo, multi probabiliter existimant hos motus gratiæ excitantis non esse supernaturales quoad substantiam, sed solum in modo quo ex speciali providentia et ordinatione ita a Deo tribuuntur, ut animum excitent ad supernaturales actus. Quod si ipsi sunt quoad substantiam supernaturales, cum fiant a potentiis, vel oportebit quærere aliud principium quo elevetur potentia ad illos eliciendos; vel si ipsi fiunt sine alio principio proximo inhærente per immediatam Dei elevationem, idem dici poterit de primo consensu deliberato et supernaturali. Secundo, quia non solent hi actus immanentes habere naturalem efficientiam in alios, nisi fortasse quando sunt per se ordinati et connexi inter se, ut sunt assensus principiorum et conclusionis, intentio finis et electio mediorum; at vero in præsenti non est hæc subordinatio inter gratiam excitantem et effectum gratiæ adjuvantis, ut patet in exemplis adductis. Tertio, quia contingit hos actus esse in diversis potentiis; excitatio enim sæpe est in intellectu et consensus in voluntate; at vero actus unius potentiæ nunquam ex se est principium efficiens proximum et physicum actus alterius potentiæ, supplens defectum virtutis activæ in altera potentia, quia sunt virtutes vel activitates diversarum rationum; unde, licet admittamus judicium intellectus habere aliquem concursum activum in suo genere ad actum voluntatis, non tamen potest dare vel supplere ipsam vim activam, quæ ex parte potentiæ necessaria est, et sic de aliis. Quarto, addere possumus, motum gratiæ excitantis non semper concurrere simul tempore cum consensu voluntatis; interdum enim præcessit gratia excitans per sanctam cogitationem et timorem; et postea sola recordatione illius timoris et divinæ motionis homo libere convertitur, et incipit pœnitentiam agere; non est autem verisimile solam illam memoriam esse sufficiens principium supernaturale ad efficiendam conversionem, sed potius concurrere tantum proponendo objectum. Denique in primo actu supernaturali fidei vix assignari potest motus gratiæ excitantis, qui possit esse principium supernaturale ad eliciendum illum; quia ibi solum antecedit apprehensio objecti, et judicium practicum de ejus credibilitate, post quod accedit voluntas credendi; nihil autem horum potest esse principium eliciens actum credendi, nam voluntas potius est imperans quam eliciens; reliqui autem actus sunt valde imperfecti et remoti. Hæc igitur omnia reddunt hanc opinionem difficilem, non tamen improbabilem, quia aliquo modo solvi possent, si oporteret.

14. *Auxilium adjuvans ab aliis esse dicitur infusa qualitas. — Quo sensu non sit omnino improbabilis hæc opinio. — Impugnatur tamen ex difficultate quam præ se fert.*—Tertius modus dicendi est gratiam adjuvantem potentiam ad hos actus esse qualitatem a Deo infusam, ut suppleat vicem habitus; a quo solum in hoc differt, quod non est permanens, et ex se perpetuo durabilis in potentia, sed transiens cum actu. Cujus sententiæ fundamentum est, quia non repugnat hujusmodi qualitatem infundi, et alioqui hic modus elevandi potentiam ad superiorem actionem per virtutem inhærentem, est suavior et magis proportionatus. Et hæc quidem sententia, si non ponat hanc qualitatem determinantem potentiam ad exercitium actus, et præterea asserat hujusmodi qualitatem semper infundi omnibus, quibus datur actuale auxilium sufficiens ut convertantur si velint, etiamsi convertendi non sint, cum hac (inquam) duplici additione seu limitatione, non est omnino improbabilis; aut saltem nihil ex ea inferri potest contra principia fidei; si autem non addantur illæ limitationes, sequetur aut tolli libertatem quoad exercitium, aut revera nunquam dari auxilium sufficiens, iis qui non convertuntur; quia non datur hæc gratia adjuvans, sine qua nec convertuntur, nec possunt converti, ut latius in sequentibus persequemur. At vero illæ duæ conditiones vix possunt conjungi cum illa sententia consequenter loquendo; quia si hæc qualitas non determinat ad exercitium actus propter quem datur, quantum est ex se potest esse sine illo, et subditur usui liberi arbitrii, atque ita juxta secundam conditionem

positam etiam illi infunditur qui non convertitur; ergo talis qualitas de se permanet in potentia per modum habitus, quandoquidem permanet quando non operatur; cur ergo dicitur qualitas fluens, aut in quo differt ab habitu?

15. Video responderi posse qualitatem illam non determinare potentiam ad perfectum consensum: determinare autem illam ad aliquem motum imperfectum et indeliberatum, et simul dare vires sufficientes ad perfectum et deliberatum consensum; et hoc satis esse ut sit per modum actualis motionis, et ut sit qualitas fluens. Sed hoc qua facilitate gratis dicitur, rejici potest; præsertim quia non est necesse ut voluntas exerceat aliquem motum indeliberatum ante plenum consensum, sed, immediate post perfectam illustrationem intellectus, potest voluntas supernaturalem consensum præstare, quo se ad gratiam disponat, ut contigit in Angelis in primo instante suo, et prima conversione ad Deum, quæ non fuit ab habitu, teste D. Thoma, 1 part., quæst. 62, art. 2, ad 3, et idem fortasse fuit in Adamo et Beatissima Virgine. Et in nobis sæpe potest idem accidere, ut peccator, per intellectum excitatus et inspiratus, statim per voluntatem eliciat contritionem. Aliter dici posset hanc qualitatem esse talis naturæ, ut non petat infundi vel conservari, nisi quando homo actu excitatur ut apprehendat vel cogitet de sua salute; et in hoc differre ab habitu. Sed hoc etiam apparet valde voluntarium, quia nulla potest ratio reddi hujus dependentiæ, cum hæc qualitas vere sit actus primus, infusus (verbi gratia) voluntati; qui non est cur pendeat ab aliquo actu secundo intellectus; præsertim, cum ostensum sit non pendere a suamet operatione actuali, sed subesse in operando libero usui voluntatis. Denique in universum est difficile ad explicandum quomodo qualitas spiritualis, et nullam habens in subjecto repugnantiam, nec pendens ab actuali attentione vel influxu vitali subjecti, sit ex se transiens, vel pendens ab actuali operatione. Unde apud antiquos Patres vel Theologos non legimus alias qualitates infusas nostris potentiis, præter actus et habitus. Est igitur etiam hæc sententia difficilis.

Posterior modus explicatur, iis solutis quæ contra illum pugnant.

16. Quartus modus explicandi hanc gratiam adjuvantem est, hos actus qui eliciuntur sine habitu nullum habere in homine physicum principium effectivum sibi inhærens præter voluntatem; Deumque ipsum per se efficacitate sua supplere efficientiam habitus; atque ita Deum duplici ratione ad hos actus concurrere; scilicet, et ut primam causam in ordine gratiæ, et ut causam principalem proximam, non tamen integram seu totalem in omni genere, quia non excludit activitatem voluntatis. Etenim quod hic modus sit possibilis, quanquam nonnulli Theologi contrarium senserint, nobis tamen satis certum videtur; quia nulla intercedit repugnantia, nec facile subtrahendum est aliquid divinæ potentiæ, ubi non satis constet de implicatione contradictionis, quæ nulla hic ostendi potest. Quia Deus, concurrendo hoc modo cum voluntate, non excludit efficientiam ejus, quæ sola ex parte hominis ad vitalem et præsertim liberum actum necessaria est, sed supplet solum efficientiam habitus, quæ non est ita necessaria, vel intrinseca vitali actui; omnem autem efficientiam extrinsecam causæ secundæ potest Deus per seipsum supplere. Igitur sicut habitus est virtus juvans potentiam, ita et Deus potest illam juvare; est autem habitus virtus inhærens; Deus autem dici potest virtus assistens, quæ differentia non refert ad puram efficientiam, seu adjutorium in efficiendo, dummodo voluntati semper suus locus relinquatur. Unde auctores qui putarunt hoc esse impossibile, ideo ita sensisse videntur, quia existimarunt habitum ita juvare potentiam, ut sit tota vis agendi, et potentia per seipsam nihil conferat. Quod verum esse non potest in actibus vitæ, et præsertim liberis.

Si autem hic modus est possibilis, non est difficile credere Deum illo uti in hujusmodi actibus; tum quia deest virtus causæ proximæ ad eliciendum illum actum, ad quem Deus ipse per suam gratiam illam excitat, et ideo ad ipsum pertinet supplere defectum proximæ causæ, præsertim cum ostensum sit non inveniri virtutem creatam, qua suppleatur; tum etiam quia tunc Deus operatur principaliter in anima, illam ad se convertendo; et ideo ait D. Thomas, citato loco, prima parte, conversionem, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, non exigere aliquam habitualem gratiam, sed operationem Dei, animum ad se convertentis. Solum illud superest difficile in hac sententia, quod ad suavem Dei providentiam pertinet, dare causis secundis virtutes intrinsecas per quas ope-

rentur. Sed ad hoc dicetur id esse verum, tum in effectibus et actionibus connaturalibus, tum etiam in supernaturalibus, quando operans est in statu perfecto, et connaturali modo operatur, et producit fructus justitiæ jam receptæ ; quando vero est in statu imperfecto, et potius contrario ipsi justitiæ, cum careat virtute intrinseca, quam non est recepturus, nisi per propriam et proportionatam dispositionem, quia hoc est magis expediens, magisque consentaneum divinæ providentiæ, tunc non potest elevari per intrinsecam virtutem habitualem ; actualis vero nulla est sufficiens, et ideo non est alienum, sed consentaneum divinæ providentiæ, ut in omni ordine et genere actionum per se suppleat quod creaturæ deest.

17. Illud etiam in hac opinione difficile videri potest, quod juxta illam gratia hæc adjuvans non est aliquid creatum, sed increatum ; et ita non erit aliquid inhærens animæ, cujus oppositum significat Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, dicens hominem moveri a Deo, ut per ejus excitantem, atque adjuvantem gratiam ad justitiam se disponat. Sed hoc etiam non est magni momenti ; tum quia jam supra diximus non esse inconveniens aliquam gratiam adjuvantem esse increatam ; tum etiam quia, licet hæc gratia in actu primo considerata sit quid increatum , quia nihil est aliud quam Deus ipse, ut assistens animæ quam ad suam conversionem excitavit, paratus eam specialissime juvare, et sublevare ad perfectum supernaturalem actum efficiendum , si ipsa cooperari voluerit ; tamen in actu secundo ipsa actio, ut procedens a Deo, sub hac speciali ratione considerata, est quid creatum, et potest etiam gratia adjuvans appellari , juxta doctrinam supra traditam. Et ita etiam responsum est ad Concilium : concedo gratiam adjuvantem esse aliquid inhærens voluntati (quanquam Concilium id expresse non dicat), nam et concursus supernaturalis Dei in ipsa recipitur, et gratia excitans postea moraliter juvat ; non tamen necesse est, ut omne principium adjuvans inhæreat ipsi voluntati, neque hoc habet in Concilio fundamentum. Est ergo hæc opinio satis probabilis. Nolumus tamen nunc definitum inter has sententias ferre judicium ; neque enim ea de causa propositæ sunt ; sed ut præ oculis habeantur omnes modi, quibus probabiliter potest gratia adjuvans declarari, ut postea facilius et evidentius constare possit, an sit necessaria ad actus supernaturales aliqua gratia physice prædeterminans liberum arbitrium.

CAPUT V.

QUID SIT GRATIA PRÆVENIENS , CONCOMITANS ET SUBSEQUENS , OPERANS ET COOPERANS , MORALITER AUT PHYSICE CONCURRENS ; ET QUOMODO HÆC OMNIA AD SUPERIOREM DIVISIONEM REVOCENTUR.

1. *Gratia præveniens quæ et quotuplex.* — Ad hanc divisionem auxilii gratiæ in excitans et adjuvans reduci possunt omnes aliæ, quæ de auxiliante gratia a Theologis tradi solent ; et ideo Concilium Tridentinum fere hanc solam tetigit, utpote virtute includentem cæteras. Alia ergo divisio est auxilii in præveniens et concomitans; auxilium autem præveniens, si sit intrinsecum, et ipsis animæ potentiis inhærens, ac eas proxime movens ad supernaturales actus, idem est quod gratis excitans ; et ita Concilium Tridentinum supra dicto cap. 6 , cum dixisset exordium justitiæ sumi a præveniente gratia, id declarans dicit : *Hoc est ab ejus vocatione,* quam statim declarat per excitantem gratiam ; et idem constat ex canon. 3 et 4. Dixi autem : Si sit intrinsecum et proprium auxilium : quia sunt multa alia beneficia gratiæ, quibus Deus hominem prævenit, quæ, generatim loquendo, sub nomine gratiæ prævenientis comprehendi possunt. Hujusmodi est totum illud specialis providentiæ genus, quo Deus hominem, quem specialiter amat, custodit, protegit et promovet, avertendo peccandi occasiones , et offerendo bene operandi opportunitatem, aut beneficia divina recipiendi : ut ex D. Thoma sumi potest, libr. 3 cont. Gent., cap. 162, sub fin., § *Hoc autem ;* quo modo baptismus, in infantia receptus , gratia præveniens dici potest. Imo, ipsamet divina electio, et prædestinatio in hac generalitate sermonis potest sub gratia præveniente comprehendi. Quæ autem ad rem præsentem spectat, solum est gratia præveniens, per se et intrinsece auxilians ; dicitur autem præveniens, quia omnino prævenit nostrum consensum nostramque liberam dispositionem, quod etiam habet gratia excitans, ut dixi.

2. *Gratia subsequens.* — Quo fit ut gratia concomitans dicatur , quæ nostrum liberum consensum concomitatur , nimirum nos ad illum præstandum adjuvando. Unde, sicut

gratia præveniens in sensu explicato cum excitante coincidit, ita concomitans cum adjuvante. Additur vero in hac divisione etiam gratia subsequens, juxta illud Psalm. 22 : *Et misericordia tua subsequetur me omnibus diebus vitæ meæ ;* et Ecclesia, in quadam Collecta, orat: *Tua nos, quæsumus, Domine, gratia semper præveniat et sequatur,* etc. Sed hoc membrum in rigore non est diversum a præcedente, sed connotat habitudinem ad diversum terminum; gratia enim dicitur concomitans respectu cooperationis seu consensus liberi arbitrii; dicitur vero subsequens respectu prioris gratiæ; unde, cum gratia concomitans seu adjuvans semper supponat excitantem seu prævenientem, fit ut etiam sit subsequens. Unde hæc duo membra nunquam ab Augustino et aliis Patribus distinguuntur; sed concomitans, et subsequens appellatur : sic Augustinus, in Enchiridio, cap. 32 : *Totum* (inquit) *detur Deo, qui voluntatem bonam et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam;* et infra : *Nolentem prævenit, ut velit ; volentem subsequitur, ne frustra velit :* et affert prædicta verba Psal. 22, cum illis Psalm. 58: *Misericordia ejus præveniet me;* et similia fere habet libro de Natura et gratia, cap. 32. Omitto alia, quæ de hac divisione dici possunt, quia præsenti instituto non sunt necessaria.

3. *Explicatur divisio gratiæ in operantem et cooperantem.* — Alia divisio præcedentibus non dissimilis est, qua dividitur gratia in operantem et cooperantem. Circa quam multa solent ab Scholasticis dici; sed hoc loco solum juxta mentem Augustini illam explicabimus, quia valde necessarium est ad varia ejus loca intelligenda; ex quibus hæretici male inferunt Deum ita in nobis operari, ut nos libere operari non sinat; quidam vero ex Catholicis colligunt ex eisdem locis physicam prædeterminationem, quam nos libertati repugnare jam probavimus. Sed utrique decepti sunt, non recte interpretando gratiam operantem, neque consortium et necessitatem gratiæ cooperantis. Sumpsit ergo Augustinus hanc divisionem ex variis locutionibus Scripturæ; nam ad Philip. 2 dicitur *Deus operari in nobis et velle et perficere ;* et tamen, 2 ad Corinth. 3, dicimur nos *coadjutores seu cooperatores gratiæ Dei ;* unde necesse est ut gratia etiam cooperetur nobiscum, nam hæc mutuam relationem dicunt. Unde de se aiebat Paulus : *Non ego autem, sed gratia Dei mecum ;* et de Apostolis dicitur Marc. ultim. : *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante ,* et e converso Cœlestinus Papa , epistol. 1 ad Episcopos Galliæ, cap. 12, nos appellat, *cooperatores gratiæ Dei.*

Gratia operans eadem quæ excitans, et cooperans eadem quæ adjuvans. — Coincidit autem hæc divisio cum præcedente, juxta mentem Augustini, nam gratia operans eadem est quæ excitans; cooperans vero eadem quæ adjuvans. Utrumque constat ex ipso Augustino, lib. 1 de Gratia et liber. arbitr., cap. 16 et 17, ubi sic inquit : *Certum est nos mandata servare, si volumus ; sed quia præparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus quantum sufficit , ut volendum faciamus. Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est : Præparatur voluntas a Domino ; et a Domino gressus hominis dirigentur ; et : Deus est qui operatur in vobis velle et perficere. Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit : Faciam ut in justitiis meis ambuletis.* Et cap. 17 : *Quis* (inquit) *istam, etsi parvam, dare cœperat charitatem , nisi ille qui præparat voluntatem, et cooperando perficit quod operando incipit. Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus sine nobis operatur ; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur ; tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.* Ex quo insigni et illustri loco imprimis habemus gratiam operantem, esse illam qua præparatur voluntas a Domino, et hanc eamdem esse qua dicitur Deus facere ut velimus, vel ut faciamus ; constat autem hoc fieri a Deo in nobis per gratiam excitantem ; per illam enim nos illuminando dirigit gressus nostros, quod huic gratiæ operanti ibidem Augustinus tribuit; et alliciendo voluntatem eam præparat ut suaviter velit credere, amare , aut operari.

Quid sit Deum in nobis operari ut velimus.

4. Habemus deinde non ideo dici Deum operari in nobis ut velimus, quia ipse solus faciat in nobis ipsum velle; sed quia ipse est qui operatur in nobis initium bonæ voluntatis, quæ non perficitur sine nobis; hoc enim est quod Augustinus ait : *Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Non operatur autem Deus in nobis ini-

tium salutis nisi per excitantem gratiam, ut ex Concilio Tridentino supra ostendimus; est ergo idem munus operantis et excitantis gratiæ, et consequenter idem erit etiam cooperantis et adjuvantis. Denique ratio etiam horum nominum ex eodem loco colligitur; et quidem denominatio cooperantis gratiæ per se notissima est, et aptissime quadrat in gratiam adjuvantem, *quæ studiis cooperatur humanis*, ut recte Ambrosius dixit, libro 2 in Lucam. Et (quod valde notandum est) indicatur in illa voce quædam simultanea conjunctio voluntatis et gratiæ adjuvantis ad eumdem actum vel actionem, ad quam mutuo cooperari dicuntur, ita ut sub ea ratione neutra alteram antecedat vel impellat, sed solum simul operentur. Operans autem gratia vocatur, quantum ex Augustino colligitur, vel quia eam Deus in nobis sine nobis operatur; vel quia per eam Deus, etiam solus et sine nobis, ut velimus operatur, juxta illud Concilii Arausicani II, cap. 20, ex Augustino, lib. 2 cont. duas Epist. Pelagian., cap. 9 : *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo; nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo.*

5. Sed hic observanda sunt duo. Unum est, quod supra dixi, tunc proprie et moraliter hominem dici agere, cum humano modo agit ac libero; atque ita sumi fere semper in hac materia; cum ergo Augustinus ait Deum operari hanc gratiam in nobis sine nobis, intelligit, sine nobis libero et humano modo operantibus; quod optime convenit in gratiam excitantem; quia, ut supra dixi, consistit in motibus vel actibus, qui a Deo in nobis fiunt ante consensum liberum nostrum. Quod autem illi, quia vitales sunt, physice efficiantur a nobis, non refert, neque id intendit excludere Augustinus, neque in aliquo minuit rationem gratiæ; quia totum id est ex motione necessaria et elevatione Dei. Alterum observandum est, aliud esse operari ut velimus, aliud operari ipsum velle; nam qui consulit, vel rogat alterum ut velit aliquid, id totum operatur, ut alter velit; non tamen operatur velle ipsius; igitur operari ut velimus, nihil aliud est quam operari in nobis aliquid, quo disponamur vel inclinemur ad volendum, et eo animo et intentione ut velimus; operari autem ipsum velle, est efficere in nobis ipsummet actum volendi. Notavit hoc recte Conradus 1. 2, quæst. 3, artic. 2, citans divum Thomam et Capreolum, quibus tota hæc doctrina consentanea est. Sic igitur ait Augustinus Deum operari in nobis sine nobis ut velimus, quia ipse solus sine consensu libero nostro efficit in nobis gratiam excitantem, qua disponimur et inclinamur ad volendum juxta illud : *Præparatur voluntas a Domino.* Unde etiam in eo qui non vult, Deus operatur ut velit, sed sufficienter tantum, quia ipse non vult consentire; quando vero alter consentit, facit etiam efficaciter. In quo autem efficacia hæc consistat, postea dicemus. Ipsum autem velle non operatur Deus in nobis sine nobis libere cooperantibus, quamvis neque nos possimus illud perficere sine Deo adjuvante et cooperante nobiscum; quia etiam postquam excitati sumus ab ipso ad volendum, adhuc ex nobis insufficientes sumus ad volendum, nisi Deus ipse nobiscum concurrat, et supernaturales vires præbeat. Constat ergo, ex Augustini sententia, gratiam operantem et cooperantem eamdem esse cum excitante et adjuvante.

6. *Quo sensu soli Deo tribuatur operari ut velimus.* — Hinc etiam idem Augustinus, innumeris locis contra Pelagium, contendit Deum esse qui bonam voluntatem in nobis operatur, quæ licet non fiat in nobis sine nobis, nihilominus in solum Deum, tanquam in primum ejus auctorem et fontem, referenda est. Totam autem hujus rei rationem in hoc ponit, quod *hanc bonam voluntatem, nisi Deo excitante atque adjuvante, habere non possumus,* ut ait libro 2 de Peccator. merit., cap. 18. Et propter hanc causam existimat dictum esse : *Deus est qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate.* Et apertius in Enchiridion., c. 22, propter hanc causam ait dictum esse : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis : Ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam.* Idemque argumentum eleganter et copiose prosequitur lib. 1 Quæst. ad Simplic., quæst. 2, ante medium; ubi imprimis ex prædictis verbis Pauli : *Non est volentis, neque currentis,* etc., colligit non satis esse conversionem, seu bonam voluntatem hominis Deo ut cooperanti attribuere, nisi etiam aliqua ratione ei soli ut operanti tribuatur; nam alias, sicut dictum est a Paulo : Non est volentis hominis, sed miserentis Dei; ita nos dicere possumus : Non est miserentis Dei, sed volentis hominis; quia, quoad cooperationem, sicut homo non operatur sine Deo miserente, ita neque Deus sine homine consentiente. Igitur præter cooperationem necessaria est

alia operatio Dei, ratione cujus ei singulariter tribuitur operari velle nostrum ex singulari misericordia. Atque ita tacite concludit divisionem hanc gratiæ operantis et cooperantis. Explicans vero deinde in quo consistat hæc gratia operans, ait : *Quid est igitur : Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei? An quia nec velle possumus, nisi vocati ; et nihil valet velle nostrum, nisi ut perficiamus adjuvet Deus ?* et infra : *Noluit ergo Esau, et non cucurrit, sed, et si voluisset, et cucurrisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando præstaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret.* Cooperationem ergo tribuit adjutorio Dei, id est, gratiæ adjuvanti; operationem vero vocationi, id est, gratiæ excitanti : vocat enim Deus per excitantem gratiam, ut Concilium Tridentinum dixit ; et per eamdem operatur in nobis bonam voluntatem. Unde subdit ibidem Augustinus : *Aliter enim Deus præstat ut velimus, aliter vero quod voluerimus : ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum ; suum vocando, nostrum sequendo ; quod autem voluerimus solus præstat, id est, posse bene agere et semper beate vivere.* Ubi eodem modo tribuit vocationi Dei, id est, gratiæ excitanti, ut sit id quo Deus operatur in nobis ut velimus, quamvis ipsum velle non fiat sine nobis.

7. *Cur Augustinus dicat solum Deum præstare quod voluerimus.* —Quid autem sibi velit Augustinus, cum ait solum Deum præstare quod voluerimus , obscurum est ; nam, si ipsum velle, cum exercetur, non est in nobis sine nobis, neque etiam quod voluerimus, potest a solo Deo præstari nobis ; vel, si hoc soli Deo attribuitur ratione vocationis, cur Augustinus ait aliter Deum præstare ut velimus, et aliter quod voluerimus. Sed hæc dubitatio procedit ex falsa interpretatione illius verbi, *quod voluerimus*, ac si illud *quod*, esset adverbium, idemque esset dictum, *quod voluerimus*, ac si diceretur, *ut voluerimus*, contra quem sensum procedit dicta ratio ; est autem illud, *quod*, relativum ; et est sensus : Quamvis nos, vocati a Deo, velimus cooperando gratiæ ipsius , tamen id quod volumus (vel expresse, vel virtute) solus Deus præstat, ut (verbi gratia) vocat Deus ad contritionem , et consentit homo, Deoque cooperante conteritur , et per eam contritionem vult consequi remissionem peccati, quam solus Deus præstat. Similiter quotiescumque homo consentit vocationi Dei, vult consequi ultimam salutem ac beatitudinem ad quam ordinatur; hoc ergo est id quod homo voluit cooperando gratiæ Dei, id est, *semper beate vivere*, ut statim Augustinus exposuit. Quæ expositio expressius constat ex libro de Eccles. dogmat., cap. 21, ubi, cum dictum esset Deum in nobis inchoare salutem, voluntatem autem nostram consentire , et acquiescere vocationi, subditur : *Ut adipiscamur quod acquiescendo admonitioni cupimus , divini est muneris.* Sed hoc non pertinet ad humanam actionem, sed ad præmium, vel remotum effectum ejus ; gratia autem operans et cooperans, prout nunc cum Augustino loquimur, proxime ordinantur ad humanum actum, bonamque voluntatem supernaturalem. Est ergo gratia cooperans illa, qua a Deo adjuvamur cum operamur, vel potius cooperamur; gratia vero operans, qua excitamur, vocamur, ac præparamur ut velimus. Et ratione hujus ait infra Augustinus : *Deo recte tribuitur quod bene volumus.* Qua ratione tribui nobis non potest, quia (ut subdit) *nobis tribui non potest , quod vocamur.* Similia sunt innumera apud Augustinum testimonia, quæ longum esset persequi. Atque Augustinum postea imitati sunt Prosper, Fulgentius, Petrus Diaconus, Bernardus , et alii qui post ipsum de gratia scripserunt. Quorum verba, vitandæ prolixitatis causa, omitto, et quia inferius opportunis locis inferemus quæ ad præsentem causam magis conferre videantur. (Legatur Augustinus, l. 1 de Præd. Sanct., c. 19, et l. de Spirit. et lit., c. 34, et de Eccl. dogm., cap. 21, et ep. 107; Fulgentius, l. de Incarn. et grat. , c. 17 et seq., et late lib. 1 ad Monym.)

Gratia operans et cooperans cur necessaria ad supernaturales actus.

8. Ex his vero quæ diximus, intelligere licet utramque gratiam, operantem et cooperantem, ita esse ad actus supernaturales necessariam, sicut gratia excitans et adjuvans, ad eosdem actus supernaturales necessariæ sunt, ut constat ex Concilio Tridentino, sess. 6, can. 4; ostendimus enim gratias operantem et cooperantem easdem esse cum excitante et adjuvante ; ergo eadem necessitas est utriusque gratiæ ad supernaturales actus. Unde Concilium Arausicanum II, can. 9, generaliter dixit : *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum , ut operemur operatur. In nobis*, enim dixit, *ut operemur*, propter gratiam excitantem, seu operantem ; *nobiscum autem operatur*, propter cooperantem seu ad-

juvantem; unde can. 25 ita definit : *Hoc salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus, et postea per Dei misericordiam adjuvamur; sed ipse nobis, nullis præcedentibus meritis, fidem et amorem sui prius inspirat, ut post cum ipsius adjutorio, quæ sibi sunt placita, implere possimus.* Rationem autem hujus necessitatis attigit Bernardus, lib. de Gratia et libero arbitrio, in principio, unico fere verbo, dicens: *Duo mihi sunt necessaria, doceri ac juvari.* Ad illud prius requiritur vocatio, quæ includit omnem illustrationem intellectus, et inspirationem seu excitationem voluntatis, quæ ex illa nascitur; et hoc totum sub nomine doctrinæ comprehenditur, juxta illud : *Erunt omnes docibiles Dei,* Joan. 6; et illud : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* Quia ergo ad omne opus humanum, necesse est ut antecedat judicium accommodatum, ideo ad omnem actum supernaturalem et liberum necessaria est saltem prævia illustratio intellectus, et aliqua excitans gratia ; illa tamen non sufficit, nisi Spiritus adjuvet voluntatem nostram, quia sufficientes vires non habemus ad hos actus perficiendos (Prosper, l. 2 de Vocat. Gent., c. 10 et 11, alias 3 et 4 ; et apertius c. 26, alias 9).

9. *Quo sensu quidam actus tribuantur gratiæ operanti, alii vero cooperanti.* — Quamvis autem hæc vera sint, solet nihilominus speciali ratione attribui quibusdam actibus, quod sint a gratia operante; aliis vero, quod sint a cooperante ; nam illi qui tempore vel natura antecedunt habitus, et ad illos disponunt, dicuntur esse a gratia operante; qui vero eliciuntur ab habitibus, dicuntur esse a gratia cooperante; non quia in utrisque non habeat utraque gratia partes suas ; sed quia in prioribus, ad quos eliciendos homo destitutus est intrinseca virtute, maxime operatur gratia operans ; in posterioribus vero, quia jam homo ex habitu operatur, magis influere videtur gratia cooperans. Quod ita etiam declarari potest, quia priusquam homo aliquem habitum supernaturalem habeat, omnino indiget gratia pure excitante, a qua moveri incipiat, et ad ordinem supernaturalem sublevari; quando vero jam habet infusos habitus, sæpe per actum unius habitus excitatur ad exercendum actum alterius, ut per actum fidei ad actum charitatis; et ideo proxime totum id quod est necessarium ad talem actum, est a gratia cooperante, quamvis remote saltem semper antecedat aliqua gratia operans, a qua est initium utriusque actus. Denique eodem fere sensu accipiendum est, quod interdum insinuat D. Thomas, actum voluntatis, qui est per modum intentionis, esse a gratia operante ; qui vero est per modum electionis, esse a gratia cooperante; nam in simplici actu seu intentione videtur potius homo moveri quam se movere, in sensu superius explicato, lib. 1, cap. 11 ; in posteriori autem operandi modo, magis dicitur homo movere seipsum morali modo ; et ideo prior actio specialiter tribuitur gratiæ operanti, posterior vero cooperanti. Sed hæc magna ex parte pertinent ad modum loquendi ; nam in re ipsa, sicut nullus est actus supernaturalis et humanus, qui non fiat moraliter consentiente voluntate, ita nullus est qui non fiat cooperante gratia, ante quam necessario debet antecedere gratia operans, ut ostensum est.

Auxilium gratiæ interdum est moralis causa, interdum physica.

10. Rursus ex dictis intelligitur alia partitio hujus auxilii, quod est per modum principii ; scilicet, in physicam et moralem causam supernaturalis actus. Dicitur enim causa moralis, quæ consilio, precibus, aut alio simili modo, movet causam liberam ad operandum; physica vero, quæ per se influit, et dat esse effectui. Utroque ergo modo auxilia gratiæ sunt causæ supernaturalium actuum in nobis; quia actus isti et morales sunt, cum sint humani; et res quædam, habentes suam propriam naturam, suumque esse reale, et ideo utroque genere causæ indigent. Auxilia ergo excitantia maxime habent vim causæ moralis, nam ut dixit Prosper, lib. 2 de Vocat. Gent. cap. 9, alias 26 : *Gratia Dei principaliter præeminet, suadendo exhortationibus, monendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium ; corque ipsum illuminando, et fidei affectionibus imbuendo.* Quod autem de gratia excitante loquatur, constat ex sequentibus verbis : *Sed etiam voluntas hominis subjungitur ei, atque conjungitur, quæ ad hoc prædictis est excitata præsidiis, ut divino in se cooperetur operi,* etc. Idem eleganter declaravit Augustinus, lib. de Spirit. et litt., c. 34, dicens : *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per Evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt; si ad hoc admonent infirmitatis suæ,*

ut ad gratiam justificantem credendo confugiat, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire, vel dissentire propriæ voluntatis est. Constat igitur hoc totum causalitatis genus morale esse. Et declaratur a simili; nam homo inducens alterum ad malum, vel dæmon tentans ad peccandum, est causa moralis peccati, quia ad illud excitat et movet; sic ergo Deus, multoque magis et perfectius, est causa moralis boni actus supernaturalis, ad quem eliciendum nos excitat, nostramque præparat voluntatem. Denique tota hæc causalitas reducitur ad motionem finis, quæ metaphorica est; nam per hanc gratiam excitantem, fit ut objectum, quod amandum proponitur, honestius et amore dignius appareat; et, quod timendum, horribilius; quod odio habendum, turpius, et sic de cæteris; hoc autem fit, vel magis illuminando intellectum, vel aliquo modo disponendo et inclinando affectum, ex quo judicium practicum intellectus plurimum pendet.

11. Auxilium autem physice efficiens, seu influens in supernaturalem actum, potissimum est auxilium gratiæ adjuvantis, ut ex superioribus facile constat; nam, cum actus supernaturalis sit effectus physicus et realis, requirit causam per se efficientem et habentem ad hunc effectum sufficientem vim; voluntas autem humana non habet ex se hanc virtutem sufficientem, et ideo per gratiam adjuvantem compleri necesse est. An vero gratia excitans habeat etiam causalitatem physicam in actum, jam supra tractatum est; ubi etiam vidimus eos Doctores, qui hoc genus causæ illi attribuunt, sub ea ratione, non excitantem, sed adjuvantem gratiam, eam appellare. Unde e contrario etiam quæri posset an sit aliqua gratia adjuvans, moraliter tantum juvans ad actum; ita enim aliqui existimant; nam, cum Deus interius consolatur hominem vel illuminat, ut patienter et fortiter sustineat martyrium (verbi gratia), illa est gratia maxime adjuvans, non quidem physice influendo in actum voluntatis, id enim non est necesse; sed moraliter tantum. Aliis vero placet totum hoc genus causæ pertinere ad excitantem gratiam, quia antecedit et prævenit consensum liberum. Et quidem, si hæc gratia detur, antequam liber actus omnino inchoetur, tunc id per se notum est. Si autem contingat dari, inchoato jam actu, ut homo in eo perseveret, tunc videtur magis habere rationem concomitantis et adjuvantis gratiæ. Tamen, si subtiliter consideretur, respectu ejus ad quod datur, est moraliter antecedens et excitans; datur enim non ad inchoandum, sed ad perseverandum in ipso actu; atque ita prævenit hominem, ut continuantem talem actum. Hæc vero diversitas ad modum loquendi pertinere videtur; nam secundum rem talis gratia vere est excitans et operans, quia fit in nobis sine cooperatione nostra libera, et præmovet nos ad actum ad quem ordinatur; nihil autem vetat, quod hæc eadem gratia, quatenus moraliter dat facilitatem in operando, dicatur etiam adjuvans; nam revera nos juvat; et ita de illa interdum sub nomine adjutorii Sancti Patres loquuntur, ut videre licet in superius citatis, præsertim in Fulgentio.

CAPUT VI.

DE AUXILIO SUFFICIENTE ET EFFICACI.

1. *Quod dicatur auxilium sufficiens.* — Hæ duæ voces, et res quæ illis significantur, diligenter a nobis explicandæ sunt, quoniam vera præsentis controversiæ decisio ex earum intelligentia maxime pendet. Igitur primum omnium statuendum est, illa membra distingui in præsenti, quatenus sufficiens gratia præscindit ab actuali effectione, ejusque negationem includit. Constat enim in quadam significatione, quidquid est efficax, esse etiam sufficiens; non enim potest causa efficaciter efficere nisi sit sufficiens; potest vero e converso causa esse sufficiens et non efficax, id est, actu efficiens; ut si sit causa libera, et efficere nolit; vel sit sufficiens tantum in uno genere, et desit alia causa in alio genere necessaria. In præsenti ergo, auxilium sufficiens præscindit et includit negationem efficientiæ; erit ergo auxilium sufficiens, quod satis est ad efficiendum supernaturalem actum, illum tamen non facit, non ex insufficientia auxilii, sed ex libertate voluntatis.

2. *Auxilium sufficiens dari hominibus.*—Et quidem, quod detur hominibus hujusmodi auxilium sufficiens, certum de fide est; nam licet in opinione sit positum, an aliquibus reprobis vel insignibus peccatoribus interdum negetur, et an semper actu detur, vel temporibus opportunis, tamen simpliciter et absolute quod detur hujusmodi auxilium, et præsertim his quorum voluntati et culpæ tribuitur quod non credant ac non convertantur, certissimum ac de fide est. Primo quidem ex illis Scripturæ testimoniis, in quibus, ad re-

prehendendos vel puniendos hujusmodi peccatores, testatur Deus se fecisse quidquid ad eorum salutem vel conversionem satis erat; hanc enim vim habent illa verba Isai. 5 : *Quid amplius debui facere vineæ meæ, et non feci ?* et illa Christi Domini, Joan. 15 : *Si non venissem, et locutus fuissem eis, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent; nunc autem et viderunt, et oderunt, et me et Patrem meum; sed ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est : Quia odio habuerunt me gratis.* Nam ex his et similibus locis, colligitur homines accusari non potuisse de peccato si a Deo non habuissent auxilia, quæ ad operandum sufficerent; nam sicut accusari non potest qui ob invincibilem ignorantiam aliquid omittit, ita neque ille qui ob impotentiam non operatur; æqualis enim est excusationis ratio. Unde ulterius ex eisdem colligitur non posse homines ob aliquam ex his causis excusari semper, cum a Deo habeant quidquid ad volendum vel operandum sufficit. Hinc Clemens Papa, epist. 3 : *Si me docente* (inquit) *ea quæ ad salutem pertinent, recipere quis abnuit, ex semetipso habebit peccandi causam.* Quia, nimirum, gratia Dei illi non defuisset, si cooperari voluisset. Et propter eamdem causam ait Augustinus, lib. 83 Quæst., quæst. 68, *tunc* (inquit) *inchoare aliquem meritum supplicii, quum vocatus venire negligit;* quia, scilicet, ex tunc cœpit habere auxilium sufficiens. Et multa similia habet tract. 89 in Joan., et de Grat. et lib. arbitr., cap. 2 et sequent.; et in Enchirid., cap. 95 et sequentibus. Ubi adducit duo testimonia, quibus hoc optime confirmatur; unum est Matth. 11 : *Væ tibi, Corozaim, væ tibi, Bethsaida,* etc. Unde colligit Augustinus : *Deus non injuste noluit salvos fieri, cum possent salvi esse si vellent.* Fuit ergo illud auxilium ita sufficiens, ut illo conversi essent Tyrii et Sidonii, si illis datum esset. Aliud testimonium est Matth. 23 : *Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti.* Quibus verbis aperte ostendit Christus, non solum sufficiens, sed etiam plusquam sufficiens auxilium illi populo datum esse, suaque voluntate restitisse. Ac denique, libro de Corrept. et grat., c. 10 et 11, ait, tam angelos quam homines, creatos esse cum sufficienti adjutorio ad non peccandum; quoniam, *si hoc adjutorium* (inquit) *vel angelo, vel homini, quamprimum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidisset; adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non posset,* id est, adjutorium sufficiens. Idem late tractat Hieronymus, in dial. 3 contra Pelagian., ubi inter alia affert illud Pauli ad Roman. 2 : *Ignoras quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit;* et Cyprianus, epist. 76, alias lib. 4, epist. 7, sub finem, ita exaggerat hanc sufficientiam divini auxilii, ut æqualiter omnibus dari affirmare videatur. Sed non intelligit de æqualitate simpliciter, sed quoad hoc, ut ex parte Dei non denegetur id quod ad salutem sufficit. Et eodem modo describit hoc auxilium sufficiens Dionysius, c. 9 de Cœlesti Hierarch., ubi hoc auxilium comparat radiis solis, seu lucis, qui ex se eodem modo, ac semper et super omnia diffunduntur; quod in eodem sensu accipiendum est, quo dictum Cypriani. Eamdem doctrinam habet Gregorius Nissenus, lib. de Beatitudinibus, circa illam : *Beati misericordes,* et indicat Gregorius Nazianzenus, oration. 3, tractans illud Matth. 19 : *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est;* exponit enim datum esse omnibus volentibus, velle autem esse in uniuscujusque potestate. Idem late Prosper, libro primo de Vocat. Gent., capit. 3, alias 9; et libr. 2, capit. 4, 9 et 10, alias 12, 26 et seq. Est ergo certissima hæc veritas, quæ ex Concilio etiam Arausicano, can. 25, et ex Tridentino, sess. 6, capit. 5 et 13 plane colligitur. Neque inter Catholicos hoc est controversum, quia sciunt non tribui culpæ quod non est in hominis potestate; neque Deum, qui vult omnes homines salvos fieri, aliquem deserere, nisi ab ipso deseratur; utrumque enim Concilium Tridentinum, sup. cap. 11 et can. 18, docuit.

3. Sed, quanquam in hoc conveniant Theologi, in declaranda tamen hac sufficientia nonnulla est diversitas, quam hoc loco necesse est declarare; quia ad præsentem causam erit admodum necessaria. Dicunt ergo aliqui hoc auxilium esse sufficiens, ut homo possit facere, seu ad posse; non tamen esse sufficiens ut agat, seu ad agendum. Quam dicendi rationem videntur sumpsisse ex quodam modo loquendi Augustini, quod primo homini datum est posse perseverare, non autem perseverare ; et quod hominibus non electis datur posse converti, non autem converti, ut constat ex citatis locis, et ex toto libro de Prædestinat. Sanctorum, et sæpe alias. Verumtamen hæc expositio auxilii suf-

ficientis, in eo sensu quo ab his Theologis traditur, non est vera, et repugnantiam in se involvit, et non satis explicat Scripturas loquentes de hoc auxilio sufficiente. Ut ergo res tota exacte declaretur, advertendum est, cum dicitur auxilium sufficiens dari homini, ut possit operari, vel non peccare, duo ibi distinguenda esse: unum est, id quod formaliter datur per auxilium; aliud est, id quod est quasi terminus seu finis talis auxilii. Quod formaliter datur per auxilium sufficiens, est posse; terminus vero seu finis propter quem datur, est velle seu perficere. Cum ergo dicitur auxilium sufficiens dari ad posse, seu propter posse, si intelligatur quasi de formali effectu auxilii, verissimum est; datur enim ut hominem constituat simpliciter potentem ad volendum; si autem intelligatur de fine, seu termino propter quem datur, falsum est; nam potentia non datur propter posse, tanquam propter ultimum terminum, sed propter operari; sic ergo, auxilium sufficiens non solum est ad posse, sed ad operari; et ideo, ut revera sit sufficiens, non tantum dare debet sufficientiam ad posse, sed etiam ad operari; imo non potest dare primum sine secundo. Nam potentia non potest simpliciter potentem constituere in aliquo genere, nisi in illo sit sufficiens ad suum actum. Neque Augustinus in eo sensu distinxit inter auxilium ad posse et ad velle, quod unum sit sufficiens ad actum et non aliud; sed quod unum habet actum conjunctum, et non aliud; potest autem esse sufficiens ad actum, et non habere illum conjunctum, ob libertatem operantis; de hoc vero Augustinus testimonio plura inferius cap. 14.

4. *Auxilium esse debet sufficiens ad operationem.* — Est igitur de ratione auxilii sufficientis, ut ad operandum sufficiens sit, nam alioqui non posset culpæ attribui operationis defectus; sicut ergo homini non præcipitur ut possit, sed ut faciat, ita ei dandum fuit auxilium sufficiens, non ut possit tantum, sed etiam ut faciat, si tamen facere voluerit; hoc enim relictum semper est in ejus voluntate; sed necessarium fuit prius constitui in ejus potestate, et hoc factum est per auxilium sufficiens. Et hoc est quod Concilium Tridentinum, dict. cap. 11, dixit: *Deus non jubet impossibilia, sed jubendo, monet facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis*; et inferius: *Servant* (inquit) *sermones ejus, quod utique cum divino auxilio præstare possunt.* Atque hinc fit, de ratione auxilii sufficientis, si proxime et actu sufficiens sit, esse, ut includat omnia auxilia necessaria simpliciter, quæ per modum principii concurrunt ad supernaturalem actum; quia hoc auxilium est sufficiens per modum potentiæ; potentia autem ut sit sufficiens, oportet ut habeat omnem virtutem necessariam ad agendum; et hoc ipsum præ se fert nomen sufficientis; nam si aliquod necessarium principium deest, sine illo non potest aliud operari; ergo aliud non erat sufficiens. Nec enim alia ratione voluntas sine auxilio gratiæ non est sufficiens ad hos actus eliciendos, nisi quia indiget auxilio, sine quo non habet sufficientes vires; ergo quodcumque auxilium detur, si ultra illud est necessarium aliud per modum principii, alterum non poterit esse sufficiens simpliciter, sed ad summum in aliquo genere, puta excitantis vel adjuvantis, moralis, vel physici. Auxilium ergo absolute sufficiens, de quo loquimur, quod constituit hominem simpliciter et proxime potentem ad operandum, necesse est includat omne auxilium necessarium in quovis genere per modum principii.

5. Loquor autem de auxilio proxime sufficiente, id est, quo homo est constitutus in actu primo ad operandum, ita ut ex parte omnium quæ prærequiruntur ad operationem, nihil ei desit, ad eum modum, quo in superioribus, lib. 1, cap. 3, diximus ad usum libertatis necessarium esse, ut, positis omnibus requisitis, sit potestas ad agendum; contingit enim hominem non actu habere omnia hæc auxilia necessaria per modum principii, et nihilominus dici habere auxilium sufficiens; sed illud intelligendum est remote et in potentia, non tamen proxime et in actu. Ut vero hoc etiam modo habeat homo auxilium sufficiens, necesse est ut sit in potestate ejus aliquid facere ad obtinendum illud auxilium, quod proxime sufficiat. Quomodo omnis justus dici potest habere auxilium sufficiens ad perseverandum in gratia; quia, licet non actu habeat illud speciale donum, quod ad perseverandum requiritur, tamen, si oret et petat, et quod in se est faciat per recepta dona, Deus non negabit illi totum auxilium necessarium, quia non deserit eum a quo non deseritur, ut ad hoc propositum dixit Concilium Tridentinum, dict. sess. 6, c. 11 et 13. Quapropter, si homini desit aliquod auxilium quod sit necessarium principium ad eliciendum actum, et nihil possit facere ad obtinendum illud, nullo modo dici potest habere auxilium sufficiens, quia neque actu illud habet, neque est in po-

tentia proxima ad eliciendum actum, neque etiam remote habet illud in potestate sua morali et humana, cum nihil possit ex se facere, quo illud obtineat.

6. Dices : ergo infidelis, qui actu non illuminatur, neque ullo modo vocatur ad fidem vel exterius vel interius, non habet auxilium sufficiens, quia neque habet actu neque in sua potestate, nihil enim facere potest quo necessario aut infallibiliter tale auxilium consequatur. Similis difficultas occurrere potest de fideli peccatore, qui cum careat habitu gratiæ et charitatis, caret actu primo per se necessario ad contritionem, et non habet actu gratiam adjuvantem, quæ illius vicem suppleat; neque etiam habet in sua potestate, nihil enim facere potest quo illam infallibiliter obtineat.

Quomodo infidelis nondum vocatus habeat auxilium sufficiens. — Respondetur ad priorem partem, quæ directe procedit de auxilio excitante, cum hoc auxilium sit aliquid inhærens homini, scilicet, aliquis motus vitalis ejus, quamdiu hic motus actu non fit in homine, non habere hominem auxilium sufficiens in actu, quia non actu hominem excitat, neque constituit illum in suo genere proxime potentem ad actum supernaturalem. Neque etiam dici potest habere illud auxilium in potestate sua intrinseca, ut argumentum probat; quia nihil potest viribus naturæ facere, quo illud auxilium obtineat : et ideo, quamdiu est in eo statu, et non incipit illuminari, non habet liberum usum in ordine ad supernaturalia, neque ei attribuitur, si aliquid non faciat ; excusatur enim ob impotentiam antecedentem et involuntariam ignorantiam. Dici autem potest hujusmodi homo habere auxilium sufficiens altero e duobus modis, juxta diversas opiniones, scilicet, vel in causis universalibus a Deo institutis, ut sunt generalis prædicatio Evangelii, sacramentorum institutio, redemptio Christi; vel certe quia Deus, quod in se est, omnes illuminat, etiamsi ipsi nihil faciant dignum illa illuminatione, vel ad illam quidquam per se conferant, quamvis fortasse non semper actu illuminet, sed temporibus opportunis. Unde eodem modo quo dicitur homo in tali statu habere auxilium sufficiens, habet illud exhibitum, quantum est ex parte Dei, et donatum in actu, non quidem formali, sed (ut ita dicam) virtuali. Nam cum tale auxilium nullo modo possit esse ab homine, id est, ex aliqua actione, vel potestate morali ejus, necesse est ut aliquo modo sit actu datum, vel in causis, vel in præparatione divinæ voluntatis, quanquam, ut dixi, hoc ultimum non satis sit ad moralem potestatem ad actiones supernaturales, vel omissiones earum, donec homo incipiat intrinsecus illuminari, et fieri potens ad aliquod supernaturale exercendum quo paulatim majora recipiat.

Ad alteram partem, respondetur fidelem peccatorem habere sufficiens auxilium adjuvans, quod necessarium est per modum principii, quia habet Deum paratum ad juvandum ipsum, quotiescumque liberum ejus arbitrium per fidem excitatum sese ad suam conversionem applicuerit. Nec refert, sive hoc auxilium adjuvans, ut in actu primo sufficiens, ponatur inhærens, sive non inhærens, sed assistens juxta superius declarata, hoc (inquam) non refert, dummodo tale principium sit sufficienter applicatum voluntati ad cooperandum illi, quoties illa voluerit.

7. *Quomodo concursus gratiæ in auxilio sufficienti comprehendatur.* — Atque hinc tandem concluditur non esse quidem de ratione auxilii simpliciter sufficientis, ut homo actu et in se recipiat illud auxilium, quod est per modum concursus, quia non est de ratione sufficientis principii ut actu operetur; illud autem auxilium non datur, nisi in ipsa actuali operatione, ut declaratum est. Est tamen de ratione auxilii sufficientis, ut illud auxilium, per modum concursus, sit aliquo modo in hominis potestate, sicut superius lib. 1, capit. ult., dicebamus de generali concursu, est enim eadem ratio ; nam etiam hic concursus in suo ordine generalis est ; quare necesse est ut ex parte Dei ita sit exhibitus, seu expositus in actu primo, ut ex nostro arbitrio pendeat quod ponatur vel non ponatur in actu secundo; nam, voluntate nostra applicante se ad opus, statim etiam Deus influet ex vi suæ antecedentis voluntatis; si autem nostrum liberum arbitrium suum influxum continuerit, etiam concursus Dei actualis cessabit. Neque alio modo intelligi potest voluntas nostra habens auxilium ita sufficiens, ut simpliciter et absolute sit in potestate ejus supernaturaliter velle vel nolle, ut latius ex dicendis constabit.

Auxilium efficax quid.

8. Auxilium efficax est præcipuus scopus et tota occasio præsentis controversiæ, quæ nunc est inter Theologos, et orta videtur ex

alia, quæ prius fuit Catholicis cum hæreticis. Nam omnes conveniunt dari nobis a Deo aliquod auxilium efficax; illud enim tractionis nomine significavit Christus, Joan. 6, dicens : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* item in illis verbis : *Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet;* et in illis : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me*, juxta expositionem Augustini, de Prædest. Sanct., cap. 8, ubi de hoc auxilio efficaci ait, *esse gratiam secretam*, *quæ cum occulte humanis cordibus*, *divina largitate*, *tribuitur*, *a nullo duro corde respuitur ; ideo quippe tribuitur*, *ut cordis duritia primitus auferatur*. Sed difficultas tota et dissensio consistit in explicando in quo consistat hoc auxilium efficax, et efficacia ejus. Nam hujus temporis hæretici non solum fatentur auxilium efficax, verum etiam ita illud exaggerant, ut negent præter illud esse posse aliquod sufficiens. Vocant enim auxilium efficax motionem quamdam divinam, quæ necessitatem infert voluntati ut velit quidquid vult, sine qua negant fieri posse ut voluntas consentiat; et ideo etiam negant esse aliquod auxilium sufficiens, quod hanc efficacem motionem non includat. Sed hæc sententia duas hæreses continet: una est, quæ negat liberum arbitrium; alia est, quæ negat auxilium sufficiens in omnibus qui non convertuntur : et ideo Catholici omnes in hoc sensu negant auxilium efficax, id est, necessitans, sed in explicando vero auxilio efficaci divisi sunt. Nam quidam, ut omnino a prædictis hæreticis recedant, dicunt auxilium solum dici efficax ab effectu, quia de facto homo cum illo convertitur, vel consentit; unde negant esse ex se efficax, sed accedente tantum consensu libero voluntatis, a quo proinde omnino pendet ut auxilium sufficiens fiat efficax, id est, habeat effectum; atque ita facile defendunt, et libertatem arbitrii in his qui operantur, et sufficientiam auxilii in his qui non operantur. Verumtamen hæc etiam sententia hoc tantum modo declarata, et nihil ei addendo, nobis non probatur, non quia falsa, sed quia diminuta, et quia non satis declarat mentem D. Augustini, ut aperte constat ex citato loco, et aliis, quæ præcedenti capite notavimus, explicando gratiam operantem, et aliis quæ infra capite decimo quarto afferemus, veram sententiam explicando. Est etiam illa sententia diminuta in explicando modo loquendi Scripturæ; nam juxta illam veluti ex accidente contingit respectu divinæ voluntatis, quod in uno gratia sufficiens fiat efficax, et non in alio, solum quia alter non vult cooperari, et alius vult; quod, licet non possit dici casu fieri respectu Dei, quia fit ex præscientia ejus, et ex generali voluntate, qua vult creaturam sinere motus suos agere et exercere, ut Augustinus loquitur, libr. 7 de Civitat., cap. 30, tamen respectu divinæ voluntatis non poterit ea differentia illi peculiariter attribui, etiam quoad actualem efficaciam, quam habet gratia in eo qui convertitur; hoc autem non est consentaneum modo loquendi Scripturæ, ut patet ex illis locis, quæ Augustinus frequenter ponderat : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, ad Rom. 9; et : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*, ad Philip. 2, et similia, quæ inferius nostram sententiam confirmando afferemus. Propter quæ nunc ut probabilius et verius statuimus auxilium non dici efficax quia facit, sed etiam quia vires præbet efficacissimas voluntati, ut Augustinus dixit, de Grat. et lib. arbitr., cap. 17, nam et proprietas ipsius vocis hoc requirit; dicitur enim medicamentum efficax, non ex eo solum quod actu facit, sed quod singularem vim habet ad agendum; sic ergo dicitur auxilium efficax. Quo fit ut hoc nomen auxilii efficacis non proprie attribuatur illi auxilio, quod est per modum concursus; tum quia illud non tam est efficax quam effectio ipsa; tum etiam quia in illo non potest distingui sufficientia et efficacia; neque illi potest specialis efficacia attribui, sed semper habet eamdem actualem conjunctionem cum effectu, tanquam via ad illum; solum ergo datur illa divisio, ut supra dixi, de auxilio per modum principii. Est ergo auxilium efficax illud gratiæ principium, quod peculiarem vim et efficaciam habet ad inducendam humanam voluntatem, ut consentiat. Hac igitur supposita sententia, declarandum superest quæ et quanta sit hæc vis et efficacia illius auxilii, et in quo sit posita, et cui auxilio conveniat, scilicet, excitanti vel adjuvanti. Quod in reliqua parte hujus libri præstandum a nobis est.

CAPUT VII.

AN EFFICAX AUXILIUM ILLUD SIT QUOD PHYSICE ET EX SE VOLUNTATEM PRÆDETERMINAT, PROPONITURQUE SENTENTIA ID AFFIRMANS.

1. Quoniam auxilium efficax ad hoc datur, ut voluntas consentiat, et non solum velle possit, sed etiam ut determinate velit id ad quod per tale auxilium movetur, ideo efficacia ejus videtur consistere in vi quadam determinandi voluntatem ad volendum; inquirimus ergo an sit ita, et quomodo possit intelligi, et cum libertate conjungi. Docent enim quidam Theologi efficaciam hanc consistere in vi quadam prædeterminandi voluntatem ad consensum. Dici autem solet hæc physica prædeterminatio, ut supra libro primo notavi, quia per physicam aliquam causalitatem, vel effectivam, vel formalem, ita indifferentiam voluntatis coarctat, ut sub illa determinatione existens, et in sensu (ut aiunt) composito, non possit non consentire ad illum actum ad quem prædeterminatur. Quem sensum et declarationem physicæ determinationis præ oculis habere necesse est, ut in progressu disputationis nemo possit ambiguis vocibus tergiversari, et rationes eludere. Nam, ut in voce determinationis et usu ejus non sit ambiguitas, additur illa particula *physice*, ut denotetur hanc determinationem esse omnimodam, et ex intrinseca ac propriissima causalitate ortam; atque adeo esse talem, ut nullo modo permittat voluntatem extra illam determinationem tendere, ut sic dicam. Alioqui, si determinatio ponatur, et non in hoc sensu, contra illam nunc non disputamus. Erit enim illa ad summum determinatio moralis, neque explicari poterit, in quo a morali distinguatur, si non sit talis determinatio, ut in voluntate non sit potestas resistendi illi; nam, si solum esset quædam inclinatio cui voluntas non solet resistere, quamvis possit, ad summum esset determinatio moralis, de qua postea videbimus.

2. *Bannez*, 1 *p.*, *quæst.* 14, *art.* 13, *ad* 1, 2 *et* 3, *quæst.* 19, *art.* 8, *q.* 22, *art.* 4, *quæst. vigesima tertia*, *art. tertio et quinto.* — *Cumel*, *eisdem locis*, 1 *p.*, *et* 1. 2, *quæst.* 121. — Est igitur sensus illius sententiæ, Deum, in omnibus operibus gratiæ, prædeterminare physice voluntatem nostram ad consentiendum, quodam auxilio, et speciali motione ita efficaci, ut, ea posita, necessaria consecutione sequatur consensus voluntatis, non ex aliqua præscientia Dei, vel extrinseca suppositione, sed ex propria vi et efficacia talis motionis, vel auxilii, cui in sensu composito, id est, supposita tali motione gratiæ, voluntas resistere non potest. Quod auxilium ita esse dicunt necessarium ad supernaturalem consensum, ut sine illo impossibile sit voluntatem actum supernaturalem efficere. Quamvis enim (ut supra libr. 1 notavi) auctores hujus sententiæ interdum conentur effugere hæc verba, *non potest*, seu *impossibile est*, etiam facta compositione et suppositione auxilii efficacis, tamen, revera, hic est sensus eorum; neque aliud possunt consequenter dicere, supposito modo efficacis auxilii, quem ipsi ponunt; atque ita interdum vel inviti id exprimunt. Unde M. Bannez, 1 p., q. 23, art. 5, circa 6 et 7 concl., impugnans quamdam Javelli opinionem, argum. 5, cum dixisset Deum operari in nobis omnem bonum usum liberi arbitrii, secundum prædestinationem divinam, ad declarandum suum sensum in his verbis subdit: *Sed dicunt aliqui se non posse intelligere, quomodo actus humanus sit prædeterminatus et prædefinitus a divina providentia, a qua necessario sequitur ille actus ex tali causa, necessitate consequentiæ, et non consequentis. Quin potius ipse actus consequens, ut ex tali causa efficacissima, et infinitæ virtutis accipit libertatem, participatam quidem ex divino libero arbitrio, movente liberum arbitrium creaturæ fortiter et suaviter, juxta modum suæ naturæ;* in solutione vero ad 7 ejusdem Javelli, eamdem doctrinam repetens, ait: *Neque effectus divinæ voluntatis impediri potest a voluntate nostra* (ecce, non potest), *sed necesse est necessitate consequentiæ et suppositionis, quod voluntas nostra sequatur efficacem Dei directionem et concursum;* si ergo est necessitas ex tali suppositione, impossibile est ut, illa posita, non sequatur voluntatis consensus; unde paulo inferius interpretans Concilium Tridentinum, ait: *Sic Concilium loquitur de auxilio efficaci, quo homo justificatur, dicendum est, quod liberum arbitrium simpliciter, et in sensu diviso potest dissentire, si velit, non autem in sensu composito.* Rursus 1 p., quæst. 23, art. 3, dub. 3, in solutione ad 6, sic ait: *Aliqui existimant collationem divini auxilii efficacis non esse causam adæquatam conversionis in Deum, quia non est sola causa, eo quod simul concurrat liberum arbitrium cum divino auxilio. Et hæc solutio quibusdam Theologis valde placet,*

nobis autem placere non potest, quia in hujusmodi solutione consideratur liberum arbitrium ab istis, quasi causa partialis quæ, conjuncta cum divino concursu, producit effectum conversionis, cum tamen aliter sese habeat res ; quia ipsamet concurrentia liberi arbitrii effectus est necessario consequens necessitate consequentiæ ex divino auxilio efficaci. Et paulo ante solutiones argumentorum dixerat, *in Pelagianam hæresim declinare doctrinam dicentem, liberum arbitrium determinare auxilium divinum, quod ex se non erat determinatum, quia alias homo se discerneret ; et ideo, juxta doctrinam Catholicam, dicendum esse Deum suo auxilio efficaci determinare liberum arbitrium de se indifferens ;* et infra, exponens Concilium Tridentinum, repetit superiorem doctrinam. Eamdem prius, quamvis brevius et compendiosius, docuit Medina 1. 2, quæst. 109, artic. 10, in fin. ; et postea Cumel variis in locis, 1 part., et 1. 2. Alii auctores, qui citari solent in hujus sententiæ favorem, quidam sunt ex antiquioribus, ut Gregorius et Marsil., et hi non loquuntur in speciali de auxilio gratiæ, sed in genere de divino concursu ; et de illo longe aliter sentiunt quam hi auctores, nostramque sententiam evidenter docent, ut in superiori libro ostensum est. Quidam vero sunt ex recentioribus, ut Soto, Vega, Driedo, Ricardus, et hi falso citantur ; nam quidam eorum nostram sententiam expresse docent, alii non contradicunt, sed plurimum favent, ut videbimus.

3. *Fundamenta dictæ sententiæ.* — Fundamenta hujus sententiæ partim sumuntur ex variis locis Scripturæ et Conciliorum, quæ soli divinæ voluntati et misericordiæ attribuunt salutem hominis; partim ex divina prædefinitione et prædestinatione, quæ antecedit omnem bonum usum liberi arbitrii, et causa efficax est, et infallibilis omnis hujusmodi usus, qui ad salutem æternam conferre possit ; partim ex insufficientia liberi arbitrii, quod nullam vim habet ad efficiendos supernaturales actus, nisi ut instrumentum a Deo motum, et ad talem actionem determinatum ; sed hæc fusius proponentur infra, ubi solvenda sunt, ne iterum ea repetere necesse sit.

CAPUT VIII.

NULLUM RELINQUI AUXILIUM SUFFICIENS AD SUPERNATURALEM ACTUM, NEC LIBERTATEM AD NON CONSENTIENDUM GRATIÆ VOCANTI, SI EFFICAX AUXILIUM IN HAC PHYSICA PRÆDETERMINATIONE CONSISTAT.

1. Priusquam declarem in quo efficax auxilium, seu efficacia auxilii posita sit, propositam sententiam falsam esse, ex principiis fidei variis modis ostendam. In recitata ergo sententia duo continentur. Unum est, efficax auxilium illo modo explicatum, id est, ex se physice prædeterminans voluntatem, esse possibile, et de facto dari ad actus supernaturales. Et hoc existimamus falsum esse, quia contrarium est libertati, quam vocant quoad exercitium ; et hoc ostendemus capite sequenti. Aliud est, hujusmodi auxilium esse necessarium ad conversionem et actus supernaturales ; et hoc censemus esse contrarium divinæ gratiæ quoad sufficientiam ejus, et consequenter etiam libertati, quam vocant quoad specificationem. Et hoc est in hoc capite demonstrandum.

Necessitas physicæ prædeterminationis repugnat cum sufficientia alterius auxilii. — Quod ergo hujusmodi auxilium efficax non possit esse necessarium ad consensum liberum et supernaturalem præstandum, probatur ostensive ; quia auxilium, quod dicitur sufficiens, est vere et realiter ad hoc sufficiens, si liberum arbitrium cum divina gratia cooperari velit ; ergo aliud non est simpliciter necessarium. Vel e contrario, si hujusmodi auxilium hoc sensu efficax, ut physice et ex se nostram voluntatem prædeterminans, sit simpliciter necessarium ad supernaturalem actum humanum, seu ad liberum consensum supernaturalem, sequitur eos, qui non convertuntur, non habere sufficiens auxilium ut convertantur, seu ut converti possint. Atque hoc sensu dicimus prædictam sententiam pugnare cum sufficientia gratiæ ; quia dum nimium vult efficaciam ejus exaggerare, sufficientiam tollit. Hanc consecutionem viderunt hæretici hujus temporis ; unde, cum auxilium efficax constituant in simili motione, ac determinatione voluntatis humanæ a divina, consequenter negant relinqui auxilium sufficiens pro his quibus non datur auxilium efficax. Nam quomodo (inquiunt) sufficiens esse

potest, cui aliquid necessarium deest? Ita referunt Catholici auctores, qui his temporibus contra eos scripserunt, qui eos non impugnant, eo quod male inferant, sed eo quod hæreticum dogma ex falso principio inferant; neque putant se posse illis satisfacere, illationem inficiando, sed negando efficax auxilium in simili motione consistere, prout infra videbimus. Probatur ergo illa consequentia, in qua tota vis nostræ sententiæ quoad hanc partem consistit; quia auxilium sufficiens includit aliquo modo quidquid est necessarium ad effectum, ad quem dicitur sufficiens; sed auxilium datum ei qui non convertitur, nullo modo includit motionem physice et efficaciter prædeterminantem liberum arbitrium; ergo, si hæc promotio physica est necessaria, illud auxilium non est sufficiens.

2. *Solutio argumenti.— Refellitur.*— Duobus modis responderi solet: prior est, auxilium, quod est tantum sufficiens, non dici sufficiens ad velle, sed tantum ad posse velle; prædeterminationem autem physicam non esse necessariam ad posse, sed tantum ad velle, et ideo illa duo non repugnare, scilicet, quod detur auxilium sufficiens sine efficaci; et nihilominus quod auxilium efficax sit ita necessarium, ut sine illo nunquam homo per solum auxilium sufficiens velit aut consentiat. Sed hæc responsio, neque constare potest in sententia dictorum auctorum, neque simpliciter satisfacere. Primum enim, dicti auctores docent auxilium hoc efficax esse motionem quamdam voluntati impressam, eique inhærentem, quæ est veluti complementum ultimum virtutis necessariæ ad agendum; ergo non solum est necessarium hoc auxilium ut voluntas velit, sed etiam ut velle possit, quia sine illo virtus voluntatis, imo (ut ipsi aiunt) virtus etiam charitatis habitualiter infusæ, est incompleta, et insufficiens ad actum eliciendum; ergo sine illo auxilio non solum non aget, sed nec potest agere; ergo omne auxilium quod hoc non includit, non potest dici sufficiens, etiam ad posse.

3. Deinde hoc auxilium efficax aut est necessarium per modum principii, aut per modum concursus immediati in ipsum actum. Si dicatur primum (ut necessario dicere debent auctores illius sententiæ, quia non ponunt hoc auxilium esse immediate in effectum aut actum, sed in causam, id est, in voluntatem, ut eliciat actum), si hoc (inquam) dicatur, sequitur hoc auxilium esse necessarium ad posse velle, et non tantum ad velle; nam, ut supra, cap. 6, declaravi, cum dicitur auxilium ad posse, non est intelligendum ipsum posse esse terminum vel finem ad quem ordinatur auxilium, sed esse quasi effectum formalem, qui confertur per auxilium necessarium, quod datur per modum principii, et confert posse agere; quia, cum datur ut principium ad agendum, cum voluntate constituit integrum principium agendi, et hoc ipsum est dare voluntati ut possit agere; ergo non tantum ad velle, sed etiam ad posse est necessarium hoc auxilium, quia sine illo nondum est constitutum sufficiens principium, nec sufficiens potentia ad agendum; ergo implicat intelligere sufficiens auxilium sine efficaci auxilio. Et confirmatur ex dictis de sufficiente auxilio; ostendimus enim auxilium sufficiens dari per modum principii, cum detur absque actu, et consequenter, ut in eo ordine sit sufficiens, debere aliquo modo includere omne auxilium, quod est necessarium per modum principii, quia non potest dici principium sufficiens, quod non includit quidquid est necessarium in ratione principii; ergo si hoc auxilium efficax est necessarium in ratione principii, sine illo nullum est auxilium sufficiens. Quin potius, ut eodem capite dicebam, si aliquod auxilium interdum dicitur sufficiens ad actum, quem efficere non potest sine alio majori auxilio, quod sit etiam principium actus, illud tale auxilium non potest esse sufficiens proxime, cum per se non sufficiat, sed remote, seu per aliud; ad hoc ostendimus necessarium esse ut sit in hominis potestate, aliquid facere per prius auxilium, quo posterius et majus obtineat, ad efficiendum alium actum. Sic ergo in præsenti, si hoc auxilium efficax est necessarium per modum principii, sine illo nullum aliud poterit esse sufficiens proxime et immediate, ut argumentum factum evidenter concludit. Sed neque esse potest sufficiens mediate; quia per illud nihil potest facere homo quo obtineat auxilium efficax, ut ipsimet auctores illius opinionis frequentius dicunt, ponentes hoc auxilium efficax in sola Dei voluntate, sine ullo respectu ad nostram libertatem, vel ejus usum, ut antecedentem vel concomitantem, sed tantum ut subsequentem; in quo sane consequenter loquuntur, ut statim ostendam.

4. Si vero hoc auxilium efficax dicatur tantum necessarium per modum concursus, verum quidem est tale auxilium, ut actu colla-

tum et exhibitum, esse necessarium ad agendum vel volendum, et non ad posse, quia tale auxilium, hoc modo consideratum, non est aliud quam talis actio, ut manans a Deo. Nihilominus tamen, ut homo ante exhibitum hoc auxilium in actu secundo sit simpliciter potens, et habeat auxilium sufficiens ad talem actum eliciendum, necessarium est ut habeat illud auxilium ita præparatum, seu oblatum ex parte Dei, ut sit in manu et potestate hominis habere illud si voluerit. Nam, ut supra in libro primo dicebam, si concursus est necessarius ad volendum, et voluntas neque actu illum habeat, neque potestate, quia neque illi offertur, neque ipsa quidquam facere potest ut illum obtineat, nullo modo dici potest voluntas moraliter et proxime potens ad volendum. At vero si hoc auxilium efficax, etiamsi dicatur esse per modum concursus, datur per physicam præmotionem ad arbitrium divinæ voluntatis, is qui non habet talem motionem, non solum non habet actu concursum, sed neque etiam potens est habere, ut est ostensum in primo libro, et ostendetur inferius cap. undecimo. Igitur non solum non aget, sed neque potens est agere, et consequenter non habet sufficiens auxilium.

Unde tandem concludi potest generalis ratio contra illam distinctionem ; quamvis enim gratis demus aliquid esse necessarium ad actionem, quod non est necessarium ad potentiam (quod quidem est verum in concursu actuali, non in actu primo), tamen ad potentiam simpliciter, scilicet, proxime expeditam ad agendum cum omnibus prærequisitis, necessarium est ut homo, saltem in actu primo, seu in potestate sua, habeat quidquid ad actionem est necessarium, quia alias potentia non erit proxima, et præsertim moralis, sed tantum remota et insufficiens; ergo, si auxilium efficax est necessarium ad velle, oportet ut saltem sit in potestate hominis habere illud ; alioqui nullo modo dici potest homo habere auxilium sufficiens, et moralem potentiam ad eliciendos hos actus ; et consequenter nec voluntati ejus poterit attribui quod illos non eliciat.

Altera evasio.

5. Viderunt efficaciam hujus rationis aliqui ex dictis auctoribus ; et ideo aliam solutionem adhibuerunt, dicentes esse in potestate hominis, habentis auxilium sufficiens, habere etiam efficax, si velit vel si non resistat ; ideoque ei ad culpam attribui quod non convertatur, neque efficaciter a Deo moveatur, quia nunquam caret hac motione, nisi ex aliqua libera resistentia sua. Et merito quidem existimant hoc esse necessarium juxta principia fidei ; quia alias plane esset impossibile homini, qui non recipit hoc auxilium efficax, et physicam prædeterminationem, converti ad Deum, vel implere supernaturalia præcepta, quia nec habet præmotionem Dei, nec est in potestate ejus habere illam, donec Deus velit suo arbitrio ; quamdiu ergo Deus non vult, homo simpliciter non potest. Et sane Patres omnes quos supra citavi, cap. 6, hanc potestatem ex parte hominis existimant simpliciter necessariam, ut ei possit ad culpam attribui quod non convertitur vel implet supernaturale præceptum. Imo Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 11 et 13, ideo ait præcepta Dei esse possibilia, quia vel præcipiunt ut faciat homo quod potest, vel ut petat quod non potest, et Deus, quantum in se est, semper adjuvat ut possit, nec deserit hominem, nisi prius homo deserat ipsum ; desereret autem si negaret absolute auxilium simpliciter necessarium, neque illud in manu hominis aliquo modo constitueret, præsertim postquam vocat et excitat illum. Itaque, quod illa responsio sumit, videtur necessario dicendum juxta principia fidei.

6. Sed hinc maxime impugnatur dicta sententia, quia hoc ipsum principium , quod in hac responsione confitetur, non potest cum ipsa sua assertione consistere; quod in simili forma ostendimus, libro primo, cum tractaremus de concursu generali ad actus naturales voluntatis necessario, et iterum inferius idem probabimus, excludendo prædeterminationem physicam per solam extrinsecam Dei voluntatem ; ideo nunc breviter declaratur in hunc modum, nam hoc auxilium efficax dicitur esse qualitas seu entitas quædam supernaturalis, quam Deus efficit in nobis sine nobis ; quia non est actus vitalis noster, sed virtus quædam prævia nobis indita ad eliciendum actum vitalem ; ergo, quod nobis infundatur talis qualitas , non pendet a nobis, aut a nostro libero arbitrio, ut a cooperante illam entitatem ; tum quia non fit a voluntate nostra, ut dixi ; tum etiam quia, si fieret, ad illam efficiendam indigeret voluntas alio priori auxilio. Igitur si infusio illius formæ, quæ dicitur auxilium efficax, a libero arbitrio pendet, erit solum ratione alicujus dispositionis liberæ, quæ a Deo expectatur, ut, illa posita.

statim det tale auxilium, et sine illa non det; neque enim fingi potest alius modus dependentiæ, ratione cujus tale auxilium sit in nostra potestate. Sicut infusio gratiæ habitualis, quia non fit a nobis, sed a solo Deo, non est in nostra potestate, nisi quatenus aliqua dispositio ad illam est in potestate nostra. Quæro ergo quænam sit hæc dispositio ex parte nostra necessaria, vel possibilis ad talem gratiam efficacem? aut enim est positiva, aut negativa tantum. Neutrum autem dici potest.

7. *Nulla potest esse dispositio ex parte nostri ad gratiam efficacem.* — Et imprimis positiva dispositio esse tantum potest per actum aliquem liberum voluntatis, qui debet esse bonus; nam actus malus non est dispositio ad ullam gratiam; actus autem bonus esse potest, vel moralis tantum et ordinis naturalis, et hic non potest esse sufficiens dispositio, præsertim ultima et necessitans, seu infallibiliter secum afferens supernaturalem gratiam auxilii efficacis, cum quo necessario seu infallibiliter conjuncta est hominis conversio et sanctificatio; unde id asserere plane esset Pelagianum; nam hoc modo homo per liberum arbitrium naturaliter operans, se discerneret, et falsum esset illud: *Non est volentis*, etc., ut omittam, hunc ipsum actum bonum moraliter ex divina etiam prædeterminatione pendere, juxta hanc sententiam. Quod si illa dispositio sit aliquis actus supernaturalis, primum hoc est inauditum, scilicet, quod ad contritionem, verbi gratia, sit necessaria alia ultima dispositio; et multo minus verisimile erit id dicere de attritione, vel de prima voluntate credendi; alioqui nunquam possumus sistere in prima supernaturali dispositione. Dices: nonne Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7, significat per imperfectas dispositiones liberas, præparari hominem a Deo, ut, majora auxilia recipiendo, tandem ad perfectam dispositionem perveniat? Respondetur imprimis Concilium non dicere illum ordinem esse necessarium, sed describere modum magis communem; per se autem contritio non pendet ex imperfectis dispositionibus, ut etiam docuit D. Thomas 1. 2, quæst. 113, art. 7. Deinde Concilium non comparat auxilium efficax ad sufficiens, quia inter hæc non est ordo respectu ejusdem actus, nec potest efficacia auxilii sufficientis pendere ex alia dispositione libera; sed loquitur Concilium de diversis actibus, ad quos diversa auxilia sufficientia et efficacia necessaria sunt. Adde quod, licet homo se disponat libere per actum imperfectum, non propterea determinabitur statim ad alium actum perfectum; nec de hoc est lex aut promissio, nec ostendi potest. Et propterea si ita fieret, jam posterior actus non esset in se liber, sed in alio, quod de contritione dici non potest. Addo denique, etiam ad priorem actum, quicumque ille sit, necessariam esse divinam prædeterminationem; nam esse dicitur moraliter bonus et supernaturalis; alioqui si ad illum negetur necessaria, eadem ratione negari poterit de reliquis. Ponamus ergo illum actum esse orationem vel petitionem talis auxilii; hanc ergo ipsam orationem homo fundere non potest, nisi velit; non autem potest velle, nisi ex gratia Spiritus Sancti, quia, *quid oremus*, *sicut oportet*, *nescimus*, *sed Spiritus postulat pro nobis* (Roman. 8); si ergo homo vult petere auxilium efficax ad contritionem, jam ergo habet auxilium efficax ut velit orare; ergo indiget etiam prædeterminatione physica ad illam voluntatem orandi. Prædeterminatio ergo ad illum actum non erit in potestate hominis; alioqui quærenda erit alia dispositio, et infinite procedetur; ergo illemet actus, qui dicebatur esse dispositio ad alteram motionem, non est in potestate hominis; ergo simpliciter humana conversio, seu consensus liber non est in hominis potestate.

8. Quod vero nulla negativa dispositio excogitari possit, quæ moralis sit et libera, et ad hoc auxilium efficax necessaria aut sufficiens, certissimum est, et fere extra controversiam inter eos Theologos, qui auxilium efficax ponunt in hac physica prædeterminatione inhærente nostræ voluntati. Sed quia inferius, cap. 12 et 13, ex professo probandum hoc est, respectu auxilii per modum concursus, et rationes sunt eædem, et sub eadem forma applicari possunt, ideo necesse non erit eas hoc loco proponere.

9. *Summa et conclusio totius discursus.* — Relinquitur ergo satis (ut existimo) probata illa consequentia, si voluntas hominis, excitata et præparata per gratiam excitantem, non potest consentire, nisi prius natura in se recipiat aliquam qualitatem, vel entitatem quam a solo Deo pro illius voluntate recipere potest, solusque illam recipit qui actu convertitur, sequitur (inquam) primo eum, qui non convertitur, simpliciter non posse converti, quia neque habet, neque sua libertate habere potest virtutem completam et sufficientem ad se convertendum. Sequitur secundo hujusmodi hominem non habere auxi-

lium sufficiens ad suam conversionem ; quia neque actu habet omnia principia necessaria suæ conversionis ; unum enim ex his principiis est hoc auxilium efficax, quod non habet ; neque in morali potestate ejus positum est ut illud habeat, ut satis declaratum est. Sequitur tertio, eum qui non consentit vocationi, quantumvis in ratione excitantis gratiæ sufficienter excitari videatur, nunquam tamen peccare non consentiendo gratiæ excitanti ; quia nunquam fuit in manu ejus consentire ; siquidem neque habuit efficacem gratiam, neque quidquam facere potuit ut illam haberet ; sine hac autem potestate non potest carentia actus culpæ attribui, ut ex Concilio Tridentino et Patribus in superioribus probatum est, et est per se evidens. Sequitur etiam quarto illam carentiam actus non esse ex libertate, sed ex necessitate ob impotentiam habendi actum. Patet sequela ex duobus principiis supra positis. Unum est, usum liberum in carentia actus non esse sine potentia morali et proxima operandi. Aliud est, eum qui non consentit vocationi, carere (juxta sententiam quam impugnamus) potentia proxima ad consentiendum vocationi, quia caret principio ad illam eliciendam necessario, quod nullo modo habet in potestate sua. Atque ita tandem sequitur ex necessitate auxilii efficacis, hoc modo declarati, tolli libertatem in non efficiendo supernaturales actus ; quia, ut dixi, hoc nunquam proveniet ex libertate, sed ex impotentia. Cum ergo hæc omnia corollaria aperte falsa sint, et illationes non conjecturis tantum, sed efficacibus rationibus niti videantur, dictam sententiam falsam esse vehementer persuadent.

CAPUT IX.

AUXILIUM EFFICAX NON CONSISTERE IN ALIQUA GRATIA EXCITANTE PHYSICE PRÆDETERMINANTE VOLUNTATEM AD EXERCITIUM ACTUS.

1. Demonstrandum jam est, hujusmodi gratiam, prædeterminantem physice, non solum necessariam non esse, verum etiam neque possibilem respectu actus vere humani ac liberi. Quod ut clariùs et distinctius fiat, prius id ostendemus de gratia excitante, postea de reliquis.

Excitans gratia non prædeterminat physice voluntatem. — Probatio ex definitione Concilii Tridentini. — Dico igitur imprimis nullam esse excitantem gratiam, quæ physice prædeterminet voluntatem. In qua assertione vix est nobis controversia, etiam cum auctoribus contrariæ sententiæ ; nam, si attente legantur, ipsi non tribuunt physicam prædeterminationem alicui excitanti gratiæ, sed alteri qualitati, prout undecimo capite videbimus, quamvis (quod valde observandum est) testimonia omnia, quibus ad suam sententiam confirmandam utuntur, de gratia excitante loquantur ; sed hoc ideo eis accidit, quia non satis inter has gratias distinguunt, ut unicuique suum munus attribuant ; sed quælibet verba generalia Scripturæ aut Conciliorum vel Sanctorum ad suum sensum accommodant ; re tamen vera non sentiunt gratiam excitantem determinare physice voluntatem. Neque existimo posse id affirmari. Quod primum probo ex decreto Concilii Tridentini, sess. 6, c. 5, et can. 4, ubi generaliter definit, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, quod paulo antea excitantem gratiam vocaverat, posse hominem vel inspirationem illam recipere libera voluntate, cum Dei gratia adjuvante ad justitiam se movendo, vel illam pro sola sua libertate abjicere, seu, quod idem est, ei, si velit, dissentire. Nam imprimis hæc definitio, ut dixi, est expressa de gratia excitante, et cum sit doctrinalis, etiam est universalis ; alioqui, nec satis explicasset Concilium veritatem fidei, nec satis confutasset hæreticorum errorem, neque aliquid firmum, quod omnibus utile esset, docuisset. Nam posset quispiam dicere illud esse verum de quodam remisso tactu, seu levi inspiratione divina, non vero de forti et efficaci. Quod etiam dicent hæretici Lutherani. Quapropter reprehensione digna est quorumdam interpretatio, dicentium loqui Concilium de inspiratione sufficiente, et non de efficaci ; nam si hoc verum est, quomodo illa definitione damnatur hæresis Lutherana, quæ non cuilibet, sed efficaci gratiæ tribuit nostræ voluntatis determinationem seu necessitatem ? Item, juxta illam interpretationem, quomodo verum est quod ait Concilium, inspirationem illam talem esse, ut liberum arbitrium cooperando divinæ gratiæ possit illi consentire ? Non enim potest consentire, nisi habeat gratiam excitantem in suo ordine efficacem, præsertim juxta opinionem quam impugnamus.

2. *Altera fuga rejellitur.* — Neque enim hic locum habet vulgaris illa fuga, scilicet, posse quidem, sed nunquam esse facturum cum sola illa gratia excitante, nisi majorem

habeat; tum quia Concilium loquitur de vera (ut ita dicam) et morali potentia, quæ in actum sæpe reducitur; imo potius de actu quam de potentia agendi loquitur, cum ait hominem a Deo vocatum et excitatum consentire, libere cooperando gratiæ vocanti, cui posset dissentire, si vellet; loquitur ergo de excitatione qua de facto homo convertitur, et hanc nunc efficacem appellamus, ut in principio totius disputationis dixi, et inter disputantes convenit; tum etiam quia, si gratia excitans talis est ut necessaria sit major ad actum operandum, non potest illa minor dici sufficiens ad posse, vel ut homo possit efficere talem actum; quia hæc gratia excitans est necessaria, ut principium alterius actus; ergo quando major est necessaria, minor est sufficiens in suo genere. Nulla ergo ratione dici potest Concilium tantum esse locutum de excitatione, quæ re ipsa non possit esse sufficiens et efficax ad supernaturalem actum, seu conversionem. Et tamen generaliter definit tali excitationi posse hominem dissentire, si velit; ergo, juxta Concilii definitionem, gratia excitans, quamvis efficax, non determinat physice voluntatem ad consensum. Et confirmatur ex ratione Concilii; inde enim probat posse hominem excitatum dissentire si velit, quia alias ageretur potius ut inanime quoddam, quam se ageret et moveret in eo consensu præstando. Hæc autem ratio in universum procedit, quoties homo excitatur a Deo ad liberum consensum præstandum; ergo Concilii etiam doctrina generalis est de omni gratia excitante, cum qua homo libere operatur.

3. *Tertia evasio impugnatur.* — Sed hic iterum occurrit responsio in superioribus impugnata, quod Concilium solum asserat voluntatem excitatam posse resistere, non vero neget manere physice determinatam per talem excitationem; quia hæc determinatio cum illa potentia non repugnat; potest enim esse facultas determinata ad operandum unum, etiamsi possit operari aliud. Sed hæc responsio vel repugnat Concilio, vel in se involvit repugnantiam. Quod ita breviter declaro, non repetendo superius dicta. Quando enim dicitur potentiam ad consentiendum determinatam posse dissentire, aut est sensus compositus, scilicet, stante forma illa determinante ad consensum, posse simul cum illa esse dissensum; et hæc est aperta repugnantia et contradictio; nam formam physice determinare potentiam ad consensum, nihil aliud est quam ex vi sua, seu supposito quod ipsa adhæreat potentiæ, necessario secum afferre, seu conjunctum habere consensum; neque nos aliud docere intendimus, cum dicimus gratiam excitantem non determinare physice voluntatem ad consensum, nisi hoc quod ex se et vi sua non necessario illum inducit, etiam facta tali suppositione. Unde si nobis conceditur cum illa excitatione adhuc posse non esse consensum, nihil aliud intendimus; quod autem simul sint consensus et dissensus, vel negatio consensus, plane est impossibile. Unde etiam dici non potest manere quidem in homine potentiam ad dissentiendum, etiam cum illa compositione, id est, stante illa excitatione, nunquam tamen usurum hominem hac potentia sua; hoc enim eadem ratione improbatur, quia homo non solum nunquam efficit contradictoria, sed nec facere potest; contradictio autem est, quod simul consentiat et dissentiat; si ergo necessario consentit ex tali suppositione, non habet potentiam ad conjungendum dissensum cum tali suppositione; quod proprie pertinet ad sensum compositum. Item inferior vis non solum nunquam vincit superiorem, sed neque vincere potest aut impedire; sed illa gratia efficax dicitur ex se tam potens, ut necessario inducat suum actum; ergo voluntas creata non solum non impediet illam, sed neque impedire potest. Vel certe, si potest, non est unde sit infallibile ex vi causarum, quod nunquam impediet. Est denique hoc contra mentem Concilii; nam, sicut supra dicebam de potestate consentiendi, ita hic plane dicendum est de potestate dissentiendi, nimirum, non loqui Concilium de potestate metaphysica, vel quæ sit de nomine tantum, sed de potentia morali, et quæ in re ipsa vere subsistat, ita ut aliquando possit in actum reduci; alioqui fit ridicula hæreticis doctrina Concilii.

4. *Præcluditur nova evasio.* — At fortasse dicent potentiam physice determinatam ad consentiendum, ideo posse dissentire, quia potest carere excitatione determinante ipsam, et tunc non consentiet; ita enim in re ipsa respondent, qui aiunt, quum Concilium docet posse dissentire, intelligendum esse in sensu diviso; sicut, quum dicimus album posse esse nigrum in sensu diviso, nihil aliud dicimus quam subjectum illud posse carere albedine, et sic posse recipere nigredinem. Quam vero sit falsa hæc responsio, ex ipsamet declaratione constat. Primo, quia videtur repugnare verbis Concilii; nam non dicitur dissen-

tire qui caret vocatione, sed qui illam habet et respuit, ut ex ipsa voce constat; dum ergo Concilium ait posse dissentire, plane facit sensum compositum. Imo, hoc ipso quod aliquis vocatione caret, impossibile est quod dissentiat, humano et morali modo, prout Concilium loquitur, sed dicetur verius non sentire, et per meram negationem carere actu voluntatis; sicut e contrario etiam impossibile est sine vocatione consentire. Deinde, quia illo etiam modo enervatur prorsus doctrina Concilii; quod ideo docuit manere in homine excitato potentiam dissentiendi, ut libertatem ejus salvam esse declararet. At illa potentia non satis est ad libertatem, ut in principio libri primi declaratum est, quia communis est instrumentis inanimatis, et naturalibus agentibus. Denique alias nullam vim habet definitio Concilii contra hæreticos; nam etiam illi concedent, cessante motione Dei, posse voluntatem non operari.

5. Ex hac ergo Concilii definitione videtur sane veritas hæc satis confirmata quoad gratiam excitantem et vocantem, de qua Concilium in terminis loquitur, quod nimirum voluntatem physice non determinet; quia nullam tergiversationem aut verisimilem interpretationem reperio, quæ textum non destruat. Præterquam quod ratio, in qua Concilium fundari videtur, est efficacissima; nimirum, quod si gratia excitans physice determinaret voluntatem, libertatem ejus in actu impediret seu destrueret. Quod enim hæc sit ratio Concilii, supra, libro primo, late tractatum est, et declaratur breviter; quia ideo dicit manere in homine excitato potentiam dissentiendi, quia hæc est necessaria ad libertatem; hanc enim vim habet illa causalis : *Quippe qui illam abjicere potest*; ergo, e converso, si gratia excitans tolleret hanc potentiam, tolleret etiam libertatem; sed si physice determinaret, tolleret potentiam dissentiendi, ut ostensum est; ergo tolleret libertatem. Sed hanc rationem pressius urgebimus duobus capitibus post sequens.

6. *Probatio ex Scriptura.* — Ex hac rursus ratione, et ex mente Concilii, colligimus veritatem hanc in omnibus illis Scripturæ locis contineri, in quibus, *libertatis nostræ admonemur*, ut idem Concilium ait, loquens de conversione nostra et supernaturalibus actibus. Adducit autem Concilium verba illa : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, quibus nos libertatis nostræ admoneri dicit, significans idem esse sentiendum de omnibus locis, in quibus monemur diligere Deum, aut credere in ipsum, etc., et præcipue in illis, in quibus totum hoc ponitur in voluntate hominis consentientis, ut in illa locutione conditionali, Apocalyp. 3 : *Ego sto ad ostium, et pulso; si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum;* et illa (2 Corinth.) : *Si volueritis, et audieritis me;* et quod Paulus ait, 1 ad Corinth. 7 : *Potestatem habens suæ voluntatis.* Quamvis enim in quibusdam ex his locis non solum necessitas simpliciter, verum etiam obligatio præcepti excludatur, ubi est sermo de consilio, tamen in omnibus, ut minimum, supponitur vera ratio libertatis. Unde ulterius inferre possumus juxta mentem Concilii, ubicumque determinatio ad actum nostræ voluntati committitur, ibi etiam excludi physicam prædeterminationem.

Probatio ex Patribus.

7. Quæ doctrina optime confirmari potest testimoniis illorum Patrum, Chrysostomi, Damasceni, et aliorum, quos lib. 1, cap. 13, citavi, dicentium Deum non prædeterminare voluntatem nostram, ne nostram lædat libertatem; illa enim doctrina, quæ generalis est, tanto efficacius procedit in gratia excitante, quanto hæc magis fit in nobis sine nobis, magisque voluntates nostras prævenit et antecedit. Atque e contrario omnes Patres ubicumque docent gratiam Dei ita prævenire et excitare mentem hominis, ut tamen semper consensum voluntatis eis committat, eodem modo confirmant hanc veritatem, scilicet, Deum per talem gratiam non determinare physice voluntatem hominis; eodem (inquam) modo quo Concilium Scripturæ testimonio id confirmavit. Docent autem id sæpissime Patres.

Vulgare est, sed egregium testimonium Clementis, epist. 3, quod in superioribus tactum est, ubi ait eum qui vocatur, cum sit liberi arbitrii, habere in sua potestate assentire vel dissentire; et subdit verba continentia generalem rationem : *Nam si hoc esset, ut videntes ea* (scilicet mandata), *jam non haberent in potestate aliud facere quam audierant, vis erat quædam naturæ, per quam liberum non esset ad aliam migrare sententiam.*

Est etiam notandum testimonium apud Hieronymum, Isai. 49, ubi ex persona Christi tractans verba illa : *In vacuum laboravi*, etc., ait : *Hæc universa dicuntur, ut liberum hominis arbitrium monstraretur : Dei enim vocare*

est, et nostrum credere. Nec statim, si nos non credimus, impossibilis Deus est, sed potentiam suam nostro arbitrio derelinquit, ut juste voluntas præmium consequatur. Quia ergo noluerant per me in te credere, judicium meum apud te est, quod omnia fecerim quæ eis facere debui. In quo testimonio, et fere in omnibus quæ in hac materia attinguntur, observare licet, semper conjungere Patres libertatem cum sufficientia gratiæ; quæ includat omnia quæ Deum facere oportet, ita ut ea sint in hominis potestate, cum qua sit etiam potestas non utendi tali gratia ; hæc enim omnia complexus est Hieronymus illis verbis, si attente considerentur. Optima item sunt illa verba de Eccles. dogmat., c. 21 : *Manet utique ad quærendam salutem arbitrii libertas, id est rationalis voluntas, sed admonente prius Deo, et invitante ad salutem, ut vel eligat, vel sequatur, vel agat occasione salutis, hoc est, inspiratione Dei;* et infra : *Initium ergo salutis nostræ, Deo miserante, habemus; ut acquiescamus salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est ;* et infra : *Sicut initium salutis nostræ, Deo miserante et inspirante habere nos credimus, ita arbitrium naturæ nostræ sequax esse divinæ inspirationis, libere confitemur.* Oportet autem hoc loco advertere hanc sententiam notasse Pelagiani erroris Joannem Montiniensem, in epist. ad Lectorem, quam affixit operibus Prosperi, et inter alias conjecturas illam adducit, ut Gennadium suspectum reddat Pelagianæ hæreseos. Sed, quidquid sit de Gennadio, immerito locum illum notat, et receptissimo operi de Ecclesiasticis dogmatibus plurimum detrahit. Primo quidem, quia nec Magist. sent., nec D. Thomas, neque Theologorum ullus suspicionem aut vestigium talis erroris in eo opere invenerunt. Secundo, quia ab illo cap. 21, usque ad 29, expresse damnantur omnes errores Pelagii, eisdem fere verbis quibus et summi Pontifices, et Concilia Africana, et Augustinus uti solent. Quod cum ille auctor negare non potuerit, ait ea capita, præsertim 22 et 29, non esse ejusdem auctoris, sed ab aliquo alio supposita esse ad corrigendam illam sententiam capitis 21. Sed hoc et gratis et temere dictum est, quia nullum est rei illius fundamentum neque vestigium; et, si aliquid hujusmodi conjectandum erat, facilius et verisimilius diceretur unum caput vigesimum primum esse suppositum, quam octo subsequentia. Ad hæc quidnam est erroris in illo cap. 21 ? Numquid quod ait, mansisse in nobis arbitrii libertatem ad sequendam inspirationem divinam, vel quærendam salutem, admonente prius Deo ? At hoc non solum non est hæreticum, verum etiam est de fide certum, ut constat. Aut est error in hoc quod soli libero arbitrio ejusque viribus tribuat sequi inspirationem divinam, et eligere salutem, inspiratione supposita ? At hic error falso imponitur auctori illius libri; nunquam enim addit particulam exclusivam, neque divinum adjutorium disjungit a libero arbitrio; imo eodem cap. 21, ait : *Ut non labamur in adepto salutis munere, sollicitudinis nostræ est, et cœlestis pariter adjutorii ; ut labamur, potestatis nostræ est et ignaviæ ; non tamen ad obtinendam sine illo, qui quærentes facit invenire, qui pulsantibus aperit, qui petentibus donat.*

Ultimo similes sententiæ sunt frequentes apud D. Augustinum ; quid enim aliud continet illa sententia Augustini, l. 1 ad Simplicianum, q. 2 : *Ut velimus, suum voluit esse et nostrum, suum vocando, et nostrum sequendo :* et de Spirit. et litt., cap. 33 : *Neque istam voluntatem, qua credit Deo, dici potest homo habere, quam non acceperit ; quandoquidem vocante Deo surgit de libero arbitrio, quod naturaliter cum crearetur accepit ;* quod idem repetit c. 34, et addit : *In omnibus misericordia ejus prævenit nos ; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est.* Quibus locis nullam mentionem facit gratiæ adjuvantis, non quia illam excludat, sed quia necesse non est in singulis locis omnia dicere. In Enrichid. autem, cap. 32, similem repetens sententiam, gratiam adjuvantem expresse adjunxit ; et alia plura testimonia similia videbimus in sequentibus.

Præterea valde notanda sunt verba Prosperi, 2 de Vocat. Gent., c. 9, alias 26, ubi cum eleganter excitantem gratiam descripsisset, *qua Deus cor illuminat, et fidei affectionibus imbuit*, subdit : *Sed etiam voluntas hominis subjungitur ei, atque conjungitur, quæ ad hoc prædictis est excitata præsidiis, ut divino in se cooperetur operi, et incipiat exercere ad meritum, quod superno semine concepit ad studium, de sua habens mutabilitate si deficit, de gratiæ opitulatione si proficit. Quæ opitulatio per innumeros modos, sive occultos, sive manifestos, omnibus adhibetur, et quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiæ ; quod autem a multis suscipitur, et gratiæ est divinæ, et voluntatis humanæ.* Quod postea late prosequitur, docens (id quod in doctrina Augustini est frequentissimum) Deum per hanc gratiam excitantem

non determinare, sed præparare voluntatem, ut ipsa tandem consentiat, et consentiendo se determinet, cum gratia nimirum coadjuvante et cooperante. Et eamdem doctrinam habent late Bernardus, Fulgentius, Petrus Diaconus, et alii, qui post Augustinum de gratia et libero arbitrio scripserunt. Antiquiores autem idem sensisse multo magis indubitatum est, præsertim Græcos.

Insignis est locus ille apud Gregorium Nazianzenum, orat. 31, ubi tractans illud Pauli : *Non est volentis*, *neque currentis*, ita exponit, id est, non solum volentis, neque currentis solum, quia, licet ipsum velle nostrum sit, non tamen sine Deo opitulante et adjuvante, et principaliter operante. Quam expositionem Augustinus interdum rejicit, ea ratione, quia, juxta illum sensum, etiam possemus dicere : Non est Dei miserentis, sed hominis volentis. Ad hoc tamen responderet Nazianzenus, non esse parem rationem, quia licet homo aliquid conferat ac operetur, cum bene vult et currit, Deus tamen est qui principales partes confert, propter quod ejus misericordiæ et velle et concurrere hominis attribuitur. Sic fere respondet Chrysostomus, hom. 12 ad Hebr., ubi, cum illam celebrem protulisset sententiam : *Nostras non antecedit voluntates, ne liberum lædatur arbitrium*, tali nimirum antecedente gratia, quæ ipsum physice prædeterminet, subjungit : *Hoc modo ergo Paulus inquit* : *Non est volentis*, *neque currentis*, etc., et in summa respondet : *Quia cujus est amplius*, *totum esse dixit ; nostrum enim eligere est et velle*, *Dei autem est efficere et ad perfectionem perducere ; quia ergo ejus est quod amplius est*, *ejus dixit esse universum ;* quod deinde subjunctis exemplis declarat : *Nam cum videmus domum bene constructam*, *totum architecto attribuimus*, *quamvis operarii aliquid contulerint ; et in multitudine*, *ubi sunt plurimi*, *omnes esse dicimus ; ubi autem pauci*, *nullum. Sic ergo Paulus*, *ne in superbiam erigamur*, *nostrum velle et currere in Deum refert*, *tanquam in principalem auctorem. Neque tamen Deus* (inquit) *totum suum esse voluit*, *ne videatur sine causa nos coronare.* Quam Chrysostomi sententiam Theophylact., ad Rom. 9, imitatur ; imo Augustinus, l. Quæst. in Exod., q. 167, tractans illa verba Exod. 34 : *Hæc sunt verba quæ dixit Dominus facere*, et dubitans an illud verbum *facere*, ad Deum vel homines referendum sit, respondet : *Forte ideo sic positum est*, *ut ex utroque accipiatur ; nam et homines facere debent cum ipsi jubeantur*, *et Deus facit cum facientes adjuvat*, *secundum illud Apostoli : In timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini*, *Deus est enim qui operatur in nobis et velle et perficere ;* et de Spir. et litt., c. 2 : *Cogitare* (inquit) *debes*, *quamvis ad hominem id agere pertineat*, *hoc quoque munus et opus esse divinum*, etc. ; et cap. trigesimo quarto (ut jam retuli), apertius dicit Deum operari velle in nobis per gratiam excitantem, sed, ei consentire vel dissentire, propriæ voluntatis esse : *Quæ res* (inquit) *non solum non infirmat quod dictum est : Quid habes quod non accepisti*, *verum etiam confirmat ; accipere quippe et habere anima non potest dona de quibus hoc audit*, *nisi consentiendo ; ac per hoc quid habeat et quid accipiat Dei est ; accipere autem et habere*, *utique accipientis et habentis est.* (Legatur Augustinus, 1 de Gratia Christi, 5, 10 et 23.)

Itaque, licet inter hos Patres nonnulla sit diversitas in exponendis illis verbis Pauli : *Non est volentis*, etc., quæ non magni momenti est, tamen in re de qua tractamus est magna consensio, quod nimirum Deus ita voluntates nostras excitat aut adjuvat, ut liberam determinationem eis relinquat, quamvis non sine ejus concursu et adjutorio. Quod etiam egregie declaravit Cyrillus Alexandrinus, lib. 4 in Joannem, cap. 7, circa illa verba : *Omnis qui audivit a Patre*, etc. : *Ubi auditus* (inquit) *disciplina doctrinaque adest*, *ibi fides non vi*, *sed persuasione oritur ; patrocinio igitur Dei Patris*, *quod ex charitate dignis præstatur*, *non vi Christum fideles agnoscunt*, ubi totum negotium gratiæ excitantis persuasionem appellavit ; per *vim* autem, omnem extrinsecam motionem intelligit, quæ libertatis usum impedire possit, ideo enim subjungit : *Non enim possumus secundum Ecclesiæ veritatisque dogmata liberam potestatem hominis ullo modo negare.* Simili modo Chrysostomus, hom. 26 in Joannem, ad finem, ait non cogere nos Deum vocatione sua, quia non est violenta, sed suasoria, salutem relinquens in nostro arbitrio. Eodem pacto Clemens Alexandrinus libro secundo Strom., p. 54, dicit in homine esse obtemperare vel non obtemperare vocationi. Et Evodius, epistol. ad Constantium, apud Turrian., lib. 4 contra Magdeburgenses, cap. 2 : *Gratiæ* (inquit) *est quod vocamur*, *quodque occultis itineribus*, *nisi resistamus*, *sapor nobis vitalis infunditur.* Similia sumuntur ex Theophylacto in id Joan. 7 : *Quo ibimus*, *verba vitæ æternæ habes.* Sed ex Patribus nunc hæc sufficiant, plura enim cap. 12 et 13 afferemus.

8. *Ratione denique probatur.* — Ratione tandem in hunc modum potest hæc veritas declarari et confirmari, nam gratia excitans (ut supra visum est) non movet hominem ad consensum, nisi vel illuminando intellectum, qua ex parte tota hæc motio reducitur ad objectum; vel afficiendo aut terrendo affectum per imperfectos quosdam et indeliberatos motus timoris, affectionis vel gaudii; sed neuter ex his modis movendi voluntatem sufficiens est ad illam physice determinandam; ergo gratia excitans non determinat physice voluntatem. Minor, quoad priorem partem, per se constat; quia extra visionem beatificam, nullum particulare objectum determinat voluntatem, præsertim quoad exercitium actus; imo etiam auctores contrariæ sententiæ in hoc fere solo constituunt libertatem voluntatis, quod ab objecto non determinetur, ut libro primo, in principio, vidimus. Item objectum supernaturale fide propositum non determinat voluntatem; ergo propositum per alias illuminationes, vel excitationes, quæ non sunt fide perfectiores, non poterit determinare voluntatem. Denique in superioribus ostendimus judicium intellectus non habere vim determinandi physice voluntatem, nisi in vi alterius liberi actus, ex quo alter necessario sequitur; sed illuminatio gratiæ excitantis, de qua nunc loquimur, non supponit actum liberum, sed prævenit hominis libertatem; ergo non potest physice determinare voluntatem ad consensum. Quoad alteram vero partem, probatur facile eadem minor, quia illi motus gratiæ excitantis, qui in voluntate oriuntur seu inspirantur, in suo ordine sunt imperfecti, et simplices quidam affectus seu velleitates quædam; ergo ex intrinseca illorum vi non potest voluntas physice determinari ad plenum et absolutum consensum præstandum; nam voluntas ex vi unius actus non determinatur ad alium, nisi quando habent inter se necessariam connexionem, ut est inter electionem unici medii, et efficacem intentionem finis; at vero efficax et absoluta voluntas non habet hujusmodi connexionem cum simplici et imperfecta velleitate. Imo, si talis connexio necessaria ibi intercederet, cum motus gratiæ excitantis non sit liber, sed necessarius, etiam consensus qui cum illo esset necessario conjunctus, non esset liber, sed simpliciter necessarius. Non est ergo unde sola gratia excitans ex se possit voluntatem physice determinare.

CAPUT X.

AN POSSIT GRATIA EXCITANS SALTEM MORALITER VOLUNTATEM DETERMINARE.

1. *Quid sit moralis determinatio.*—Sed antequam ulterius progrediamur, quærendum obiter hic est, an gratia excitans saltem moraliter determinet voluntatem, de quo multa dici possent; sed quia per se ad nostrum institutum non spectat, breviter expediri potest, quantum præsenti instituto sufficit. Igitur determinatio moralis in hoc a physica differt, quod veram et realem potentiam relinquit ad resistendum tali determinationi, id est, ad aliter operandum quam ea determinatio inclinet; ideo enim moralis dicitur, quia nulla causalitate physica, quæ potentiam ad oppositum omnino superet et vincat, ad alteram partem voluntatem coarctat, sed solum morali modo inducit persuasione vel affectione quadam. Unde cum determinatio moralis dicitur, conditio additur diminuens, quia illa revera absolute non est determinatio, sed potest esse vehemens quædam propensio, quæ vel frequentius, vel forte semper perducitur ad effectum, et ideo moralis determinatio vocatur; sicut etiam solet dici moraliter impossibile quod est valde difficile, quamvis simpliciter et absolute impossibile non sit. Ex qua vocis declaratione constat determinationem hanc moralem, etiamsi præveniat seu antecedat usum liberum, non impedire libertatem, in quo multum differt a prædeterminatione physica: hæc enim non relinquit potentiam ad oppositum, compositione facta, quia, cum sit ex suppositione prorsus antecedente et causali, repugnat libertati; illa vero, cum absolute relinquat potentiam ad oppositum, etiam compositione facta, non est cur libertati repugnet, ut constat ex doctrina Concilii Tridentini sæpe citata.

2. *Prædeterminatio moralis per gratiam excitantem necessaria non est ad supernaturaliter operandum.* — Dicendum est ergo hujusmodi prædeterminationem moralem voluntatis, simpliciter loquendo, fieri posse per excitantem gratiam, quanquam necessaria non sit ad liberum consensum, seu supernaturalem actum humanum efficiendum. Hæc posterior pars eodem modo probanda est, quo præcedenti capite ostendimus determinationem physicam non esse necessariam, scilicet, quia

alias nulla gratia excitans, quæ non efficeret in homine hanc moralem determinationem, esset in suo ordine auxilium sufficiens ad conversionem vel actum supernaturalem efficiendum. Sequela patet, quia illa gratia excitans dicitur sufficiens, quæ in suo ordine satis est ad effectum ad quem sufficere dicitur; hoc enim ipsa vox sufficientis significat : si ergo major excitatio necessaria est, illa quæ minor fuerit, non poterit vere appellari auxilium sufficiens in ratione gratiæ excitantis. Constat autem, cæteris paribus, seu respectu ejusdem, majorem seu vehementiorem excitationem requiri ad determinandam moraliter voluntatem, quam ad movendam et inclinandam illam absque tali determinatione; ergo, si excitatio moraliter determinans necessaria est, omnis alia minor, quæ non fuerit sufficiens ad prædeterminandam moraliter voluntatem, non erit etiam sufficiens ad conversionem ejus ; consequens autem est plane falsum; alioqui, vel nullus, vel certe paucissimi ex his qui sufficienter excitantur ut credant, vel pœnitentiam agant, repugnarent vocationi. Vel e contrario, moraliter loquendo, seu secundum id quod frequentius accidit, omnes, qui de facto non credunt vel non consentiunt, quando vocantur, non sufficienter vocantur, quod nullus Catholicus audebit concedere ; quia alias paucissimi, aut fere nullus, peccarent non credendo, aut pœnitentiam non agendo, ut constat ex superius dictis de gratia sufficiente. Utraque autem illatio in hoc fundatur, quod voluntas moraliter prædeterminata ad consensum, aut nunquam, aut vix et raro dissentit, quamvis possit; hoc autem principium constat ex ipsa voce et definitione moralis prædeterminationis. Non enim dicitur prædeterminatio ad unum, quia tollat potentiam ad oppositum; sed quia ita movet et inclinat, ut regulariter ac fere semper voluntatis consensus illam sequatur; ergo, posita hac prædeterminatione, etiam respectu actuum supernaturalium, regulariter aut fere semper fiunt; ergo, si illa est simpliciter necessaria ad supernaturalem actum, cum regulariter homines illam non habeant, neque habere possint, regulariter etiam non habebunt auxilium sufficiens.

3. *Refellitur quædam evasio.*—Respondent aliqui, sicut hæc determinatio non est physica, sed moralis, ita esse necessariam ad actum supernaturalem, non necessitate physica et simpliciter, sed morali; atque ita posse homines, qui hanc non habent fortem excitationem, et moraliter determinantem, nihilominus habere auxilium sufficiens, quia cum minori excitatione habent potestatem simpliciter et physicam, ut converti possint, et convertantur, si velint. Hæc tamen doctrina per se intellecta, et respectu omnium hominum, est et aliena a divina bonitate, et ab illa voluntate humanæ salutis, quam in Scripturis ostendit; nam ex ea sequitur omnes homines, qui non convertuntur aut salvantur, non habere potestatem moralem ad suam conversionem vel salutem consequendam ; hoc autem falsum est et incredibile. Imo etiam sequitur eos, qui peccant mortaliter, præsertim contra supernaturalia præcepta, non habere potestatem moralem ad non peccandum, quod est valde absurdum. Primo, quia ubi deest moralis potestas, deesse videtur moralis libertas, saltem perfecta, qualis ad peccatum mortale necessaria est ; ideo enim motus indeliberati, etiam in materia pravi, excusantur a culpa mortali, quia moraliter vitari non possunt, etiamsi physica potestas non desit. Secundo, quia esset valde diminuta et imperfecta providentia Dei cum hominibus, meritoque illis in necessariis deesse censeretur, si ea saltem quæ moraliter necessaria sunt ad supernaturaliter operandum, eis non concederet, vel quantum in se est offerret; alioqui, quomodo illud verum est : *Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ, et non feci ei* (Isai. 5)? et illud : *Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti* (Luc. 13)? et alia quæ supra adduximus tractando de gratia sufficiente. Deinde illa doctrina nulla ratione fundata est, nam voluntas ex se, ut libere operetur, non indiget illa morali determinatione antecedente, neque absoluta, neque morali necessitate ; ergo neque in actibus supernaturalibus illa indigebit. Antecedens constat, tum experientia, quia frequentius homo operatur cum morali indifferentia, et ad summum intercedit illa moralis determinatio, quando ex habitu vel ex vehementi affectu concupiscentiæ, aut timoris, aut ex clara notitia, seu forti judicio objecti prosequendi operatur; tum etiam ratione, quia, proposito objecto sub ratione sufficiente ut in illud feratur voluntas, est in homine proxima potentia physica, ut per voluntatem in id feratur ; quæ potentia non est aliunde impedita, ut suppono ; ergo, licet non sit amplius determinata, nec physice, nec moraliter, potest et physice et moraliter operari vel non operari, et eligere hoc me-

dium vel illud. Sicut divina voluntas elegit hunc hominem ad gloriam, potius quam illum, vel creationem hujus mundi, potius quam alterius, non ex prædeterminatione aliqua physica vel morali, sed ex sua libertate. Sic ergo etiam potest voluntas nostra operari per participatam libertatem suam, quantum est ex se. Neque prædeterminatio illa moralis est per se loquendo illi necessaria, neque physice, neque moraliter. Prior vero consequentia, nimirum, idem esse dicendum per se loquendo in actibus supernaturalibus, eadem ratione ostendi potest, quia sine tali determinatione concurrere possunt omnes causæ physicæ necessariæ ad talem actum, tum ex parte objecti et intellectus, tum ex parte Dei excitantis sufficienter, et suum adjutorium offerentis ; et nullum ex necessitate intervenit impedimentum quod voluntati obstet, aut difficultatem magnam ingerat, ne libertate sua moraliter uti possit, et sese conjungere cæteris causis ad supernaturalem actum eliciendum ; ergo per se loquendo non est cur moralis hæc determinatio necessaria sit, etiam moraliter et regulariter loquendo.

4. Dico autem *per se*, quia oportet in his moralibus actionibus distinguere ea quæ per accidens accidere possunt ex indispositione subjecti, ab his qui per se conveniunt voluntati aut gratiæ adjuvanti illam. Hinc enim sæpe evenire potest ut excitatio, quæ ex se moraliter sufficeret ad eliciendum actum, seu ad conversionem absque prævia morali determinatione, cum sola sufficientia causarum omnium sine extrinseca difficultate aut impedimento, talis (inquam) excitatio in aliquo subjecto moraliter non sufficiat, ut contingit fortasse in induratis ; id autem non provenit ex morali insufficientia talis gratiæ et auxilii, sed ex particulari indispositione subjecti. Hæc vero indispositio aut difficultas non reperitur in omnibus hominibus, neque est frequenter et regulariter conjuncta cum humana natura, etiam lapsa ; et ideo illa moralis necessitas non reperitur regulariter, neque frequenter in hominibus ; non enim omnes ex se sunt indurati, neque habent illam specialem difficultatem respondendi vocationi Dei cum ipsius adjutorio. Quinimo, si difficultas illa omnibus hominibus communis esset, pertinuisset ad copiosam Christi redemptionem, et ad perfectam et suavem Dei providentiam, talem modum vocationis vel excitationis ex se communem et generalem omnibus providere, ut in suo genere ad eam difficultatem superandam moraliter sufficeret. Nam providentia, sicut et prudentia ac lex, respicit ea quæ frequentius accidunt, seu necessaria sunt. Quin potius ita de divina bonitate sentio, ut existimem, etiam cum his in quibus est illa peculiaris difficultas, ita se gerere, ut, si illi faciant quod moraliter possunt, aliquid enim certe possunt cum illa excitante gratia, saltem petere majorem, vel ut Deus aliqua ratione illam difficultatem minuat ; si hoc (inquam) faciant, Deus negaturus non sit majora præsidia et subsidia, quibus paulatim moraliter possint ad perfectam conversionem pervenire. Et in universum opinor omnem adultum, qui habere dicitur auxilium sufficiens, aliquid posse potestate morali ex vi illius operari ; quod si faciat, non deerit illi gratia divina sufficiens moraliter, ut tandem perfectam conversionem efficiat, vel saltem moraliter efficere possit. Sed, quidquid sit de extraordinariis eventibus aut personis peculiariter impeditis, in quibus non tam est auxilium sufficiens in actu, quam in potentia, de reliquis hominibus, qui ordinario et sufficienti modo actu excitantur vel vocantur ad fidem vel pœnitentiam, certum est, habere non solum physicam, sed etiam moralem potestatem ut vocationi consentiant ; quod ex doctrina etiam Concilii Tridentini superius tractata satis colligitur. Atque ita tandem fit ut hæc gratia excitans, moraliter hominem determinans, nec simpliciter, neque moraliter necessaria sit ad supernaturales actus.

Occurritur objectioni. — Dices : ut aliquis convertatur necesse est trahi et inclinari a Deo efficaciter ; qui autem sic trahitur, satis determinatur moraliter. Item necessaria est completa motio et suasio Dei, ut homo persuadeatur ; illa ergo merito potest determinatio moralis appellari. Respondetur efficaciam motionis Dei non consistere in prædeterminatione etiam morali, sed in alia re infra declaranda ; excitationemque divinam dici completam in suo ordine, non quia determinat, sed quia dat completum principium operandi in suo genere, unde etiam qui resistit vocationi satis complete excitatur. Nec vero moralis illa inductio, quæ per gratiam excitantem fit, proprie dicitur semper moralis prædeterminatio ; quia non semper tanta est ut indifferentiam moraliter auferre, seu notabiliter minuere videatur ; hoc autem est quod vox prædeterminationis inter alias singulariter significat.

Non repugnat dari excitationem ita efficacem, ut moraliter prædeterminet voluntatem.

5. Quod vero hujusmodi excitatio seu determinatio moralis sit possibilis, generatim loquendo, facile intelligi et declarari potest; nam in aliis actibus humanis, sæpe contingit hominem operari cum hujusmodi morali determinatione, ut, quando habet evidens judicium, hoc sibi expedire, et contrarium esse sibi valde incommodum ac perniciosum; et aliunde in eo volendo quod sibi expedit, nulla occurrit difficultas, et juvat etiam plurimum, si affectus vel consuetudo intercedat. Item ad actus malos potest dæmon tam vehementer inducere hominem suasionibus et suggestionibus, ut, nisi gratia Dei juvetur, moraliter non possit sese continere quin consentiat; ergo multo magis potest Deus sua excitante gratia ita illuminare hominem, et affectum ejus inclinare et accendere, ut moraliter eum ad consentiendum trahat ac determinet. Item in hoc non læditur libertas, ut declaratum est; neque aliquid aliud afferri potest, cur hoc vel potentiæ divinæ vel efficacitati divinæ gratiæ repugnet. Hoc etiam confirmat illud quod de Christo Domino docent Patres, habuisse nimirum in aspectu et verbis suis ineffabilem gratiam et virtutem ad persuadendum, et auditorum animos magna jucunditate alliciendum, ut Cyrillus ait, lib. 2 in Joannem, cap. 15, et indicat Chrysostomus, homil. 15 in Joannem, et Origenes, lib. 3 cont. Celsum, et recte Hieronymus, Matth. 9, explicans subitam Matthæi conversionem, qui ad unum Christi verbum: *Sequere me, surgens secutus est eum: Arguit* (inquit Hieronymus) *Porphyrius vel imperitiam historici mentientis, vel stultitiam eorum qui statim secuti sunt Salvatorem;* et primum respondet multas virtutes multaque signa præcessisse, quæ Apostolos vidisse credibile est; deinde addit: *Certe fulgor ipse et majestas divinitatis occultæ, quæ etiam in humana facie relucebat, ex primo ad se videntes trahere poterat aspectu. Si enim in magnete lapide et succinis hæc esse vis dicitur. ut annulos, et stipulam, et festucas sibi copulet, quanto magis Dominus omnium creaturarum ad se trahere poterat, quos volebat.* Quod autem Christus facere potuit per humanitatem, sensibili modo eam ejusque verba sensibus objiciendo, potest etiam facere per alios ministros suos, vel immediate in mentibus hominum operando; et hoc est quod Augustinus dixit, de Spiritu et littera, cap. 34: *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus, per Evangelicas exhortationes, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem.*

6. *Varietas vocationis, et moralis determinationis, declaratur.* — Sed, quamvis hoc in genere extra omnem ambiguitatem et difficultatem sit, tamen in particulari non est tam facile ad explicandum, quanta possit esse hæc moralis determinatio. Habet ergo sine dubio latitudinem. Vocatio enim divina, sufficiens in suo genere ad conversionem hominis, quædam intelligi potest esse minima, seu simpliciter necessaria, ut homo possit converti, seu ut convertatur si velit, ut per se constat; potest autem Deus (quod sæpe etiam facit) uberiorem et majorem conferre, vel majus lumen communicando, vel intensiorem actum excitando, vel certe plures et diversos motus inspirando, quibus voluntas magis alliciatur; in quo potest esse maxima varietas, juxta infinitam sapientiam et potentiam Dei. Atque hinc fit ut, considerata ex una parte capacitate, complexione, moribus et habitibus seu affectibus hominis qui vocatur, et modo vocationis divinæ ex altera, interdum maneat voluntas æque indifferens, et effectus ad utrumlibet æque contingens; interdum vero sit difficilior conversio, et raro contingens propter impedimentum hominis; sæpe autem propter efficaciam vocationis seu abundantiam gratiæ excitantis reddatur voluntas multo magis propensa et inclinata quasi in actu primo ad consensum; et ideo effectus sit ut in plurimum contingens; et tunc dicimus voluntatem moraliter determinari. Quo fit ut hæc determinatio major esse possit vel minor, juxta qualitatem seu magnitudinem vocationis; nam sicut inter effectus raro contingentes unus esse potest, qui rarius accidat quam alius, ita inter effectus sæpius evenientes, potest unus frequentius accidere; et ille erit moraliter certior, et ad illum dicetur causa magis determinata moraliter; potest ergo in hac determinatione esse latitudo, quia plura possunt concurrere, quæ magis et magis inclinent voluntatem ad talem actum.

7. *An moralis determinatio sit interdum omnino infallibilis.*—Difficultas vero superest, an possit hæc determinatio pervenire ad summum quemdam gradum, in quo sit exacta certitudo, et infallibilis connexio talis effectus

cum tali causa, scilicet, consensus liberi voluntatis cum excitatione divina, ex sola efficacia morali talis excitationis. De qua re possent multa in utramque partem dici; quæ partim attingemus capite sequenti, partim sumi facile possunt ex his quæ hactenus tractavimus. Illis ergo omissis, dicendum censeo posse perveniri in hac determinatione ad moralem infallibilitatem, quæ simpliciter dici possit nunquam deficere; non tamen ad metaphysicam (ut sic dicam) infallibilitatem, id est, ita exactam ut repugnet deficere. Ratio prioris partis est, quia Deus comprehendit capacitatem et inclinationem humanæ voluntatis, et omnes vias et modos quibus ad consensum inclinari potest vel impediri; ergo potest ita circumvenire seu præparare voluntatem, ut infallibiliter faciat eam consentire infallibilitate morali. Nam morale est ut voluntas se sinat ferri a vehemente propensione, maxime si ex parte intellectus objectum apte proponitur, et avertuntur ea quæ impedire possunt; quod facile potest efficere divina gratia. Denique hoc modo multa libere facimus vel omittimus, quæ infallibilitate quadam morali operamur; et dæmon sua tentatione potest ita hominem opprimere, ut infallibiliter sequatur consensus, nisi gratia Dei subveniat; imo et unus homo, si probe cognoscat alterius ingenium et conditionem, sitque efficax in persuadendo, potest efficacissime illum pertrahere ad id quod vult; quid ergo non poterit facere Deus? Ratio vero posterioris partis est, quia cum tota hac determinatione manet integra libertas; ergo et potestas non consentiendi, etiam in sensu composito, seu præsupposita tali gratia antecedente; ergo absolute non repugnat, neque est impossibile non sequi talem effectum, posita tali gratia; ergo neque erit simpliciter infallibile, ita ut non possit deficere. Sicut ex parte alterius extremi, scilicet, quando excitatio est minima, et indispositio seu obduratio hominis magna, licet moraliter sit infallibile talem hominem induratum non converti, non tamen simpliciter seu metaphysice; quia, si ille homo faciat quantum potest cum illo auxilio, et adjuvante gratia quæ illi simul offertur, revera poterit velle et converti, alioqui excitatio non esset sufficiens. Tandem id explico in hunc modum; nam, licet hæc moralis infallibilitas sufficiat, ut homo simpliciter judicet talem effectum esse futurum, posita tali causa, non tamen ut Deus ita simpliciter judicet, ex vi causæ, quia judicium divinum ita est infallibile, ut implicet contradictionem esse falsum; illud autem objectum ex vi causæ non potest ad tantam infallibilitatem pervenire; nam, cum in voluntate maneat vera, realis ac physica potentia ad resistendum illi excitationi, non implicat contradictionem illum effectum impediri; hoc igitur sensu dicimus illam determinationem non posse esse tantam, ut effectus sit prorsus infallibilis; et solum humano modo dicere possumus quod semper eveniat, et hæc limitatio indicatur per illud additum, cum dicimus hoc esse *moraliter* infallibile, aut *moraliter* semper ita fieri.

CAPUT XI.

SOLVUNTUR NONNULLÆ OBJECTIONES CONTRA PRÆCEDENTEM DOCTRINAM.

1. Priusquam de aliis auxiliis dicamus, necesse est nonnulla Scripturæ et Augustini testimonia interpretari, quæ de gratia excitante loquuntur, et videntur doctrinæ traditæ contraria. Primum est illud Joannis 6: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum;* illa enim tractio, ut vis verbi satis indicat, efficacem motionem et determinationem voluntatis significat; fit autem tractio illa per excitantem gratiam. Utrumque docuisse videtur Augustinus, tract. 26 in Joannem, ubi difficultatem movet, *quomodo volentes credimus, si ad fidem trahimur;* et in summa respondet tractionem hanc esse divinam revelationem seu vocationem, quæ ita voluntatem allicit, ut eam faciat volentem; et lib. 1 cont. duas epist. Pelag., cap. 3 et 19, ex hoc loco colligit necessariam esse gratiam excitantem, et ponderat non dixisse Christum: *Nisi Pater meus duxerit eum; ne putaremus nostram voluntatem aliquo modo præcedere; ducitur enim etiam is qui jam vult;* proprie autem non trahitur qui jam volebat, sed tractione efficitur volens. *Trahitur ergo* (ait Augustinus) *miris modis, ut velit, ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines* (*quod fieri non potest*) *nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant;* et de Gratia et libero arbitrio, cap. 5, *de magna et efficacissima vocatione,* prædicta verba interpretari videtur.

2. Secundum testimonium, superiori simile, et quod illi frequenter Augustinus conjungit, est etiam Joan. 6: *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* In quo aperte

sermo est de gratia excitante, quæ in mentis illuminatione consistit, et doctrinæ nomine significatur; efficacia autem hujus gratiæ significatur in illis verbis: Omnis qui audivit, venit ad me. Unde Augustinus, de Prædestinatione Sanctor., cap. 8: *Quid est: Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me, nisi: Nullus est qui audiat et discat a Patre, et non veniat ad me; si enim omnis qui audivit a Patre et didicit, venit, profecto omnis qui non venit, non audivit a Patre, nec didicit, nam, si audisset et didicisset, veniret;* et infra: *Valde remota est a sensibus carnis hæc schola, in qua Deus auditur et docet. Gratia ista secreta est;* et inferius: *Hæc gratia, quæ occulta humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur; ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. Quando ergo Pater intus auditur, et docet ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum, et dat cor carneum, sicut Propheta prædicante promisit;* est ergo illa gratia efficacissima, quam Deus, ut Augustinus inferius subdit, ex misericordia tribuit his, *quos salvare vult; cæteris vero juste non dat, quamvis si ipsos docere voluisset, procul dubio venirent et ipsi; non enim fallit aut fallitur, qui ait: Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Absit ergo ut quisquam non veniat, qui a Patre audivit et didicit.* Quod magis exponens, de Dono perseverantiæ, cap. 14, ait: *Quamvis dicamus Dei donum esse obedientiam, tamen homines exhortamur ad eam; sed illis, qui veritatis exhortationem obedienter audiunt, ipsum donum Dei datum est, hoc est, obedienter audire; illis autem qui non sic audiunt, non est datum.* De hac efficaci gratia ita scribit libro primo de Gratia Christi, cap. 13: *Hæc gratia, si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere; non solum per eos qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum, qui incrementum suum ministrat occultus;* et in fine capitis concludit: *Hoc modo quisquis discit, agit omnino quidquid agendum didicerit:* et subdit, cap. 14, de hoc docendi modo dixisse Dominum: *Omnis qui audivit a Patre,* etc., et addit, de illo qui non venit non posse dici: Audivit et didicit, sed: Venire noluit: *Nam si omnis qui didicit, venit, profecto qui non venit, nec didicit, hoc docendi modo, quo per Spiritus gratiam ita docet Deus, ut quod quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat agendoque perficiat.*

3. Tertium testimonium sumi potest ex illis verbis, ad Rom. 8: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Dicuntur enim justi agi Spiritu Dei, quia illis bona inspirat, juxta illud: *Spiritus ubi vult spirat, et vocem ejus audis.* Hæc autem spiratio ad gratiam excitantem pertinet; unde Augustinus, in Enchirid., c. 64, referens hæc verba: *Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei*, ita tacite exponit: *Sic Spiritu Dei excitantur, ut tanquam filii Dei proficiant ad Deum.* Aguntur ergo ab Spiritu Sancto per gratiam excitantem, et tamen efficacissime aguntur, ut verbum ipsum *agi*, satis declarat, et universalis propositio, quod omnes, qui sic aguntur, sunt filii Dei, ut significavit Augustinus lib. 1 de Gratia Christi, c. 25.

Nec satis est, si quis respondeat his locis solum probari, dari interdum hominibus gratiam excitantem moraliter efficacem; tum quia dicta testimonia non solum probant hanc gratiam ita efficacem interdum dari, sed etiam esse simpliciter necessariam, ut patet ex verbis Christi: *Nemo potest;* nam, si sine illa tractione venire nullus potest ad Christum, simpliciter necessaria est ad veniendum; quod etiam Augustinus, in citatis locis apertissime et copiosissime declaravit; tum etiam quia, ad veritatem illarum locutionum, non satis est efficacia moralis, qualis a nobis explicata est; sed necessaria est exacta et omnimoda infallibilitas, quæ sine physica prædeterminatione intelligi non potest.

4. Quarto, adjungere possumus nonnulla alia Augustini testimonia, quale est illud de Grat. et libero arbitrio, c. 16: *Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati;* declaraverat autem Deum facere in nobis præparando voluntatem nostram per excitantem seu operantem gratiam. Item de Corrept. et grat., cap. 12, cum dixisset, primo homini ante peccatum datum esse ut perseverare posset, non vero ut perseveraret, addit: *Nunc vero posteaquam est illa magni peccati merito amissa libertas, scilicet, a servitute et fomite peccati, etiam majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas.* Explicans vero inferius quod sit hoc majus adjutorium, subdit: *Nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari; qui eis non solum dat adjutorium, quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare, si velint, sed in eis etiam operatur et velle;* et

infra : *Subventum est ergo infirmitati humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter, et inseparabiliter ageretur, et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.* Quæ verba sunt adeo expressa, ut nulla ponderatione indigeant.

5. Imo ex eis sumi potest aliud argumentum, quod valde enervat omnia in superioribus a nobis facta; quod sumitur ex dono perseverantiæ, quo, teste Augustino, hic, non solum datur homini ut possit, sed ut perseveret, et ut infallibiliter perseveret, quod potest merito vocari auxilium efficax ad perseverandum. Sine quo dono, post lapsum Adami, neminem perseverare posse docet Augustinus, ibid., in illis verbis : *Nam si infirmitate vitæ hujus hominibus relinqueretur voluntas sua, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot et tantas tentationes, infirmitate sua voluntas ipsa succumberet; et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent, infirmitate voluntatis, ut possent.* Igitur, sine auxilio efficaci et infallibili ad perseverandum, nemo perseverare potest, teste Augustino, tali scilicet potentia, quæ in actum reducatur. Est ergo tale auxilium necessarium ad perseverandum ; et nihilominus sine illo habent homines auxilium sufficiens ad perseverandum, etiam illi qui non perseverant, ut constat ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 13, et Concilio Arausicano II, cap. 25; ergo dari potest auxilium sufficiens sine alio ita efficaci, quod ex se infallibilem habeat effectum, et faciat hominem operari, quodque non sit in hominis potestate, sed ex sola Dei voluntate detur; ergo idem dici potest etiam de singulis actionibus supernaturalibus, atque ita facile ruunt argumenta præcipua in confirmationem nostræ sententiæ facta. Et confirmari posset hæc difficultas, nam, juxta doctrinam Augustini, longe alia gratia requiri videtur in homine lapso ad perseverandum, aut bene operandum, quam in angelis vel primo homine; hæc autem difficultas in cap. 15 commodius tractabitur.

6. Aliud argumentum sumi potest ex doctrina Augustini, citatis locis. Nam si gratia excitans necessaria ad volendum non determinat infallibiliter voluntatem hominis, nullum est mysterium nullave admiratio in hoc, cur ex duobus vocatis unus credat, alius non credat, quia neutrius voluntas per vocationem determinatur; et ita potest unus suo arbitrio ei repugnare, alter eodem arbitrio cooperari gratiæ Dei et consentire. At vero Augustinus magnum in hoc invenit mysterium, cur unus ita vocetur ut persuadeatur, alter vero non ita, ut persuadeatur. De quo super Joannem ait : *Cur hunc trahat et illum non trahat, noli judicare, si non vis errare;* et de Spir. et litt., cap. 34 : *Jam, si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur ille ita suadeatur ut persuadeatur, ille autem non ita, duo sola occurrunt interim, quæ respondere mihi placet : O altitudo divitiarum! et : Numquid iniquitas est apud Deum? Cui responsio ista displicet, quærat doctores, sed videat ne inveniat præsumptores.*

Exponitur locus Joannis 6 : Nemo potest venire ad me, *etc.*

7. Ad Scripturæ testimonia, dicam imprimis quid in singulis ratio et litteræ contextus exigat, deinde Augustini mentem in omnibus explicabo. Ad illa ergo verba Joannis : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, Manichæi, ut Chrysostomus, homil. 45, et Augustinus, tract. 26 in Joannem, significant, hoc testimonio utebantur ad negandam libertatem arbitrii; quia tractio vim quamdam et necessitatem significare videtur. Sed hi errarunt non distinguentes inter propriam et quasi materialem illius vocis significationem, et translatam ac metaphoricam, quæ frequens est, non solum in usu Scripturæ, sed etiam aliorum auctorum. *Tractio* enim, ex prima impositione, significat localem motum; imo, in rigore, violentum significare videtur; hinc vero translata est illa vox ad significandum metaphoricam seu moralem motionem, qua vel finis, vel rogans aut persuadens, impellit seu movet voluntatem, juxta illud quod Augustinus etiam citat : *Trahit sua quemque voluptas.* In hac ergo significatione usus est Christus verbo trahendi; et ideo nihil ex verbis ejus contra libertatem colligi potest.

Hæc autem responsio, quam prædicti Patres adhibent Manichæis, eodèm modo ad rem de qua agimus, applicanda est. Non enim magis ex verbo trahendi, in illa significatione sumpto, colligi potest physica prædeterminatio, quam necessitas; voluptas enim quæ unumquemque trahere dicitur, non physice illum prædeterminat. Item in Scriptura,

sicut Deus dicitur trahere ad bonum, ita et dæmon ad malum; Apocalypsis 12 : *Draco trahebat secum tertiam partem stellarum*, non physica prædeterminatione, sed persuasione. Imo nec semper verbum illud, Deo aut gratiæ attributum, significat efficacem vocationem, seu tractum qui in re effectum habeat; sed interdum declarat solum sufficientiam et vim magnam ad homines commovendos et inclinandos. Sic Joann. 12 : *Ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.* Nam, licet hic locus alias etiam habeat expositiones, tamen hæc videtur maxime probabilis et propria; Christus enim crucifixus, sicut omnes illuminat, omnes etiam trahit : nam omnibus dedit potestatem filios Dei fieri; et beneficium mortis Christi ex se potens est et sufficiens ad trahendum corda omnium in amorem ejus. Quomodo etiam dicitur Oseæ 11 : *In funiculis Adam traham eos*, id est, beneficiis, quibus ligari homines solent, eos vehementer ad me amandum movebo. Significatur ergo illa voce vehemens quædam et suavis motio moralis, quæ propriam determinationem voluntatis ejus qui trahi dicitur, non excludit. In citatis itaque verbis Joannis, in rigore solum docetur necessitas divinæ illuminationis, vocationis et excitationis ad fidem, et alias actiones supernaturales, quæ merito nomine tractionis significatur, quia magnam vim et efficacitatem habet ad convertendos homines, non vi, neque physica actione, sed morali et suavi inductione, juxta illud Cant. 1 : *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum.* Atque ita tacite videtur hanc tractionem explicuisse Concilium Senonense in decretis fidei, c. 15, dicens : *Nec denique tale sit hujusmodi trahentis Dei auxilium, cui voluntas resistere non possit.*

8. *Occurritur objectioni.* — Dices : ergo, licet ex vi illorum Christi verborum, verum sit neminem ad Christum venire, nisi qui trahitur a Patre, non tamen e converso necessario sequitur omnes, qui trahuntur, venire ad Christum, quia nihil est quod cogat ad intelligendum illa verba de sola tractione efficaci, et quæ in re habet effectum. Respondetur : quamvis verbum trahendi nude sumptum ad id non cogeret, tamen ex contextu licet colligere ita esse intelligendum. Nam Christus solum voluit arguere Judæos, quod murmurarent, et verba ejus falsa existimarent, eo quod divino lumini et vocationi impedimentum ponerent; et hoc est quod ait : *Nolite murmurare invicem, nemo potest venire ad me*, id est, in me credere, *nisi quem Pater traxerit*, id est, nisi illustratus et doctus a Patre; quales vos non estis, quia impedimentum ponitis. At vero illi Judæi, ad quos Christus loquebatur, jam excitabantur; et trahebantur ita sufficienter, ut possent credere et venire ad Christum, si vellent; alioqui adhuc non peccassent, nec reprehensione essent digni non credentes Christo; ergo loquitur Christus de tractione efficaci, simul tamen indicans eorum culpam esse, quod eam non haberent. Et ideo, juxta hunc sensum, non solum verum est neminem venire ad Christum, nisi qui trahitur a Patre; sed e converso, etiam verum est omnem eum, qui trahitur a Patre, venire ad Christum, sicut paulo ante dixerat Christus : *Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet* : non enim aliter dat Pater homines Christo, nisi trahendo illos ad ipsum. Unde Prosper, lib. 2 de Vocatione Gent., cap. 9, alias 27, ait his verbis significasse Dominum, *fidem in ipsum ex Patris haberi munere, qui in cordibus trahendorum, hoc egit ut crederent, hoc effecit ut vellent; non enim esset unde traherentur, si sequaces fide et voluntate non essent, quoniam qui non credunt, nec trahuntur omnino, nec veniunt.* Atque hoc sensu optime procedunt omnia quæ ex hoc loco Augustinus colligit : primum, non posse hominem venire ad Christum, nisi præmoveatur et excitetur a Patre, nam tractionis vox hoc etiam indicat, initium scilicet veniendi sumi a trahente, ut recte notavit Prosper, contra Collatorem, cap. 6, dicens : *Si initium salutis esset ex nobis, non ex toto verum esset quod ait Dominus : Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum.* Deinde neminem venire, nisi ita vocetur et excitetur, ut persuadeatur et trahatur; utrumque autem horum fieri optime potest sine prædeterminatione physica, alliciendo voluntatem, et suaviter inclinando ut obediens fiat, ut eleganter post Augustinum declaravit Prosper, contra Collatorem, cap. 6 et 14, docens totum hoc negotium fieri per divinas illustrationes et inspirationes, et proponendo objecta seu motiva quæ voluntatem alliciant : *Sic enim* (concludit) *Dominus dabit suavitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* Et optime Cyrillus Alexandrinus, lib. 4 in Joan., cap. 6, dicens : *Non vi quadam cogi trahique credentes, putandum est, sed motione, doctrina et revelatione ineffabiliter facta.* In quo autem posita sit efficacia hujus tractus, vel quis sit

ille modus ita vocandi hominem, ut de facto veniat et consentiat, declarabimus postea, respondendo ad Augustini testimonia; nunc solum certum sit id non consistere in prædeterminatione physica juxta mentem Augustini, et aliorum Sanctorum; tum quia hæc prædeterminatio non fit ex vi excitationis et illuminationis, ut ostensum est; non enim fit morali modo, suadendo et afficiendo voluntatem per aliquos actus aut prævios motus vitales, sed solum ex parte potentiæ, determinando illam quasi vi quadam; at vero D. Augustinus semper declarat hunc tractum per moralem persuasionem; tum etiam quia illa physica prædeterminatio non est in manibus hominis, nec posset ejus culpæ tribui quod illam non habeat, ut in superioribus visum est; trahi autem et converti, simpliciter est in potestate hominis, ex cujus voluntate et culpa provenit, quod, cum excitatur et vocatur, non etiam trahatur.

Exponitur locus Joannis 6: Omnis qui audivit a Patre, *etc.*

9. Secundum testimonium ejusdem fere rationis est cum præcedente; nam illa verba consequenter dicta sunt a Christo Domino post præcedentia, et ad declarandum illa. Possumus autem hoc loco adjungere in illis verbis non tantum esse sermonem de excitante gratia, sed etiam de adjuvante, quod Augustinus satis significavit lib. I de Grat. Christi, c. 14, ubi tractans hæc verba, inquit: *Quis non videat, et venire quemquam, et non venire, arbitrio voluntatis? Sed hoc arbitrium potest esse solum, si non venit; non potest autem esse nisi adjutum, si venit.* Non dicit, nisi physice prædeterminatum, sed *adjutum;* quod valde diversum est, ut ex dictis constat, et in sequentibus amplius demonstrabitur. Juxta hanc autem expositionem posset quis distinguere inter illa duo verba, *audire* et *discere;* non enim omnis qui audit, discit; sed is qui ita intelligit ea quæ audit, aut eis persuadetur ut assensum præbeat. Atque hoc modo *audire a Patre*, indicare potest solam gratiam sufficientem, quam habent omnes qui vocantur et audiunt, quamvis non discant nec convertantur; *audire autem et discere*, dicit gratiam efficacem, seu habentem effectum persuadendi, non tamen sine cooperatione liberi arbitrii; quia, ut dictum est, jam in eo effectu includitur non solum gratia excitans, sed etiam adjuvans, quæ, cum sit cooperans, non potest esse efficax, seu habere effectum sine cooperatione liberi arbitrii. Sic igitur verissimum est omnem, qui audivit a Patre et didicit, venire ad Christum, quia ipsummet discere est venire; non est enim aliud audire et discere quam credere; credere autem in Christum, est venire ad eum. Unde, quum venire dicitur omnis qui audit et discit, idem utroque verbo significatur; sed per verbum discendi explicatur metaphora, quæ in verbo veniendi continetur; et ideo mirum non est quod omnis qui didicit, veniat, cum in eo qui didicit, etiam coöperatio liberi arbitrii includatur. Neque mirum etiam est quod talis gratia sit efficax, cum in ea includatur gratia cooperans, cum qua simul liberum arbitrium cooperatur; et ideo necessario habet effectum, non ex prædeterminatione physica, aut ex antecedente aliqua suppositione, sed ex determinatione libera voluntatis cum divina gratia adjuvante. Atque hæc tota expositio accommodari facile posset superiori testimonio. Nam dici potest Pater trahere ad Filium credentes, non solum per excitantem, sed etiam per adjuvantem et cooperantem gratiam, ut significavit Cyrillus Alexandrinus, l. 4 in Joann., c. 5, in verbis illis: *Consilio Patris atque auxilio;* et Prosper. cont. Collat., c. 6, dicens: *Non ex toto verum esset quod ait Dominus: Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, attraxerit eum, si cujuspiam hominis sine Dei illuminatione esset credenda conversio, aut ullo modo se voluntas hominis ad Deum sine Deo posset extendere, qui eum vocatum ad Filium trahit.* Igitur illa tractio utrumque includit, scilicet, divinam illuminationem et adjutorium; et ita qui vocatus venit, non solum trahitur quia vocatur, sed etiam quia ipsummet actum, quo venit, a Patre recipit per adjuvantem gratiam. Unde etiam mirum non est, quod omnis qui sic trahitur, veniat; quia, dum sic trahitur, jam libere consentit. Denique eodem modo possent exponi superiora Christi verba: *Omne quod dat mihi Pater, ad me venit;* dat enim Pater Filio homines in ipsum credentes, non solum quia eos vocat, sed etiam quia adjuvat ut credant. Quod significavit Chrysostomus, hom. 44 et 45 in Joannem, dicens, his omnibus sermonibus, nil aliud voluisse Christum docere, quam, *neminem posse in ipsum credere, nisi illuminetur, et cœlesti virtute juvetur*, quamvis nec credere possit, nec trahi, nec dari a Patre, nisi simul libero arbitrio cooperetur et veniat.

10. *Alia expositio Augustini.* — Sed quam-

vis hæc in rigore viderentur sufficere ad intelligenda Christi verba, Augustinus tamen aliud altius mysterium divinæ prædestinationis et gratiæ in eis latere intellexit, ut patet ex citatis locis, et præsertim lib. 1 de Prædest. Sanct., cap. 7 et seq. Unde non solum intelligit, quod omnis qui audivit et didicit, venit ratione cooperantis gratiæ, sed etiam ratione congruæ vocationis, et interioris doctrinæ ita accommodatæ ad affectum hominis, ut eum suaviter ad cooperandum gratiæ Dei inducat; ut ita efficacia hujus gratiæ non tantum sit in cooperante, sed etiam in excitante, quæ tunc habet hanc efficaciam (ut sæpissime repetit Augustinus), quando est secundum propositum divinæ electionis; de qua recte potest intelligi verbum illud : *Omne quod dat mihi Pater, ad me venit*, scilicet, omne quod dat per æternam electionem, vel per vocationem congruam ab illa procedentem, juxta illud Joannis 17 : *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi*, ut Augustinus exposuit, tract. 107. Et juxta hanc etiam Augustini doctrinam, nulla prædeterminatio physica ex verbis illis colligi potest; nam hæc efficacia congruæ vocationis, cum tota pertineat ad excitantem gratiam, non potest in physica prædeterminatione consistere, sed in morali causalitate et inductione, qua Deus, juxta infinitam et æternam suam sapientiam, hominem eo modo vocat quem aptum fore cognoscit ut libere assensum præbeat, ut statim amplius declarabimus. Et de hac vocatione congrua intelliguntur omnia quæ in illa secunda objectione ex Augustino citata sunt, ut mox videbimus, et ex ipsis locis et contextu perspicuum est.

11. *Exponitur testimonium ad Rom.* 8. — Tertium testimonium eumdem habet sensum, quem præcedentia; non enim dicuntur filii Dei ita agi Spiritu Dei, quin etiam ipsi agant et libere se moveant. Unde recte Augustinus, lib. 1 de Grat. Christi, c. 25 : *Ut agant quod bonum est, ab illo aguntur qui bonus est.* Et copiosius, serm. 13 de Verb. Apost. : *Dicit mihi aliquis : Ergo agimur; non agimus? Respondeo : Imo agis et ageris, et tunc bene agis, si a bono ageris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adjutor est, ipsum nomen adjutoris præscribit tibi, quia tu ipse aliquid agis*, etc. Ex quibus Augustini verbis intelligimus, non solum ratione excitantis gratiæ, sed etiam adjuvantis dictum esse : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, quod statim Augustinus exposuit dicens : *Spiritu exhortante, illuminante et adjuvante.* Explicat autem hoc adjutorium esse per cooperationem, adducens illud ad Rom. 8 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum;* et concludit : *Si non esses operator, ille non esset cooperator.* Eodem modo exponit Prosper, lib. 2 de Vocation. Gent., c. 10, alias 3, ubi significat nihil aliud esse Spiritu Dei agi, nisi Spiritu Dei regi : *Si ad ipsa* (inquit) *mundi exordia recurramus, inveniemus omnium Sanctorum, qui diluvium præcesserunt, Dei Spiritum fuisse rectorem; propter quod et filii Dei nominati sunt, quoniam, ut ait Apostolus : Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Addit vero, in lib. Sentent., in 310, plus esse agi quam regi : *Qui enim regitur, aliquid agit, et ideo regitur ut recte agat; qui autem agitur, aliquid ipse agere vix intelligitur, et tamen tantum præstat voluntatibus nostris gratia Salvatoris, ut non dubitet Apostolus dicere : Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Quod videtur a Prospero per quamdam exaggerationem dictum, ad declarandum in hoc negotio primarias partes esse divinæ gratiæ, quæ non solum concomitando, sed etiam præveniendo et dirigendo, nostras voluntates gubernat. Unde, in lib. contra Collat., c. 10, sic inquit : *Præparatur voluntas a Domino, et, ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium : Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei, ut nec nostrum sentiamus deesse arbitrium, et in bonis quibusque ac voluntatis humanæ singulis motibus, magis ipsius valere non dubitemus auxilium.* Quæ verba non sunt solius Prosperi, sed plurium Episcoporum Africanorum, in Rescripto ad Zozimum Papam. Quæ etiam refert et maxime commendat Cœlestinus, epist. 1 ad Episcopos Galliæ, cap. 8. Igitur in hoc, quod filii Dei aguntur ab Spiritu Sancto, non magis includitur determinatio physica, quam in eo quod ab ipso excitantur et adjuvantur in omnibus actibus, quos ut filii Dei operantur. Imo nec aliqua prædeterminatio moralis, quæ propria seu speciali efficacia, aut abundantiori gratia fiat, ex vi illius locutionis necessaria est, sed sufficit illa præventio et excitatio Spiritus Sancti cum communi gratiæ adjutorio, sine quibus opera pietatis facere non possumus, ut ratione illius ab Spiritu Sancto regi et agi dicamur, et ita ut nos etiam ipsi nos agamus, et ad eadem opera cum ejus adjutorio liberam nostram voluntatem determinemus.

Ad quartum, de vocatione efficaci.

12. Ad quartum, de efficaci vocatione seu excitatione ad singulos actus supernaturales necessaria ex mente Augustini, certum est Augustinum duas vocationes distinguere: unam communem, aliam propriam, quam appellare solet vocationem secundum propositum gratiæ Dei, et vocationem electorum, quam ait, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 16, significasse Apostolum, 1 ad Corinth. 1, dicentem : *Nos prædicamus Christum crucifixum, Judæis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam, vocatis autem Judæis atque Græcis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Vocat* (inquit Augustinus) *prædestinatos multos filios suos, ut eos faciat membra prædestinati unici Filii sui, non ea vocatione qua vocati sunt, qui noluerunt venire ad nuptias; illa quippe vocatione et Judæi vocati sunt, et Gentes, quibus Christus crucifixus scandalum est vel stultitia; sed ea vocatione prædestinatos vocat, quam distinxit Apostolus, dicens: Ipsis vocatis Judæis et Græcis*, etc., *sciens esse quamdam vocationem eorum, qui secundum propositum vocati sunt.* De qua ibidem intelligit illud : *Quos prædestinavit, hos et vocavit*, ad Rom. 8; et illud : *Non ex operibus, sed ex vocatione dictum est ei, quia major serviet minori*, c. 9; et illud : *Sine pœnitentia sunt dona Dei;* ac tandem concludit : *Ad hanc vocationem qui pertinent, omnes sunt docibiles Dei; nec potest quisquam eorum dicere: Credidi, ut sic vocarer; prævenit eum quippe misericordia Dei, quia sic vocatus est ut crederet.* Et hanc eamdem doctrinam inculcat in omnibus testimoniis, inter objiciendum citatis; et de Correptione et gratia, cap. 7, et epist. 46 et 107, ubi hanc vocationem appellat, *altam atque secretam;* et lib. 83 Quæstionum, quæst. 68.

Quis autem sit modus hujus efficacis vocationis, et unde proveniat, colligi potest ex nonnullis locis Augustini, in quibus ait, quando Deus vult aliquem electum infallibiliter convertere, eas res, vel signa, vel facta externa aut interna illi proponere, quæ juxta ejus ingenium et conditionem novit esse apta ut illum ad consensum pertrahant. Sic Augustinus, de Dono perseverantiæ, c. 14, hoc declarans, inquit: *Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant;* et lib. 1 ad Simplicianum, quæst 2, ait, *Paulum una desuper voce prostratum fuisse, occurrente utique tali viso, quo mens illa et voluntas, refracta sævitia, retorqueretur, et corrigeretur ad fidem;* et hac ratione appellat illam vocationem, *magnam et efficacissimam, et ex singulari gratia.* Et idem significat de Spirit. et litt., cap. 33 et 34, et aliis locis supra citatis. Non ergo constituit Augustinus hanc efficaciam in physica prædeterminatione; sed in congruitate quadam morali, quam Deus servat, cum aliquem vult convertere, eum vocando quando aut quomodo ei novit expedire, ut aures dociles præbeat et consentiat, prout latius infra cap. 14 dicetur. Ubi etiam ostendemus illam certam connexionem, nimirum, quod talia signa, objecta, aut inspirationes, per excitantem gratiam hujus singularis vocationis applicata, infallibiliter habeant effectum, quem Deus intendit, non esse referendum ad solam vim moralem et causalitatem, quam ex se habent, sed ad infinitam Dei præscientiam, qua de rebus omnibus prænoscit non solum quid agere possunt, sed etiam quid sint acturæ, ubicumque et quomodocumque ad agendum applicentur.

13. *Ad quintum de dono perseverantiæ.*—Atque ex his facile declaratur quinta objectio de dono perseverantiæ, quo Augustinus ait dari homini, non tantum ut possit perseverare, sed etiam ut perseveret; nam imprimis ad perseverandum in gratia, necessarium est speciale Dei auxilium, quod per gratias excitantem et adjuvantem confertur. Ut ergo actu perseveret homo, necesse est ut Deus per illud auxilium effectum obtineat, quem intendit, et consequenter necessarium est ut illud auxilium tribuat eo tempore et modo, prout novit fore congruum et accommodatum tali homini, ut in eo infallibiliter habeat effectum; et hoc est illud magnum perseverantiæ donum, quod Deus tribuit suis electis; et hoc modo eos gubernat, ut indeclinabiliter et inseparabiliter non deficiant; ergo neque ad hoc donum necessaria est physica prædeterminatio, sed sapientissima et potentissima protectio Dei, et morale regimen; quod Augustinus judicavit necessarium omnibus electis, ut infallibiliter salventur.

Neque hinc recte fit argumentum ad enervandas rationes a nobis factas in superioribus de gratia sufficiente; nimirum, quod hoc donum necessarium est ad perseverandum; et nihilominus, qui illo carent, habent auxilium sufficiens ad perseverandum. Nam imprimis

non est eadem ratio de auxilio necessario ad singulos actus, de quo supra loquebamur, et de auxilio necessario ad collectionem actuum, quale est auxilium ad perseverandum; nam cum auxilium est necessarium ad determinatum actum, sine illo aliud non sufficit ad illum actum; et ita nullus alius actus relinquitur, ad quem illud aliud auxilium possit esse sufficiens; at vero, cum aliud auxilium comparetur ad collectionem actuum, quamvis illud solum non sufficiat sine alio majori ad totam collectionem, potest nihilominus esse auxilium vere ac moraliter sufficiens ad singulos actus divisive sumptos; et hoc in rigore satis est ut homini imputetur quod non perseveret; quia singula peccata potest vitare, et non aliter cadit, seu non perseverat, quam in singulis peccatis, seu in aliquo illorum deficiendo.

14. *Quomodo sit in potestate hominis perseverare.* —Deinde etiam respectu perseverantiæ, simpliciter fatendum est esse in hominis potestate perseverare, quamvis fortasse perseveraturus non sit; quia si est injustus, justificari potest; et postquam jam est justus, non deseretur a Deo, nisi ipse Deum deserat. Quapropter auxilium recipit sufficiens, non solum ut possit perseverare, sed etiam ut perseveret, si velit; alioqui vel non esset vere sufficiens respectu singulorum operum, vel saltem respectu collectionis non esset moraliter sufficiens : quod etiam est inconveniens, ut argumenta superius facta, cap. 9, probant. Quia vero perseverantia non consistit in uno actu, sed in progressu vitæ et successione quadam, non est necesse ut auxilium sufficiens ad illam simul et actu detur, sed successive, et in potentia, seu præparatione, quantum est ex parte Dei. Itaque, si justus, per auxilium quod nunc actu recipit, faciat quod in se est, recipiet a Deo, si necessarium moraliter fuerit, majus et sufficiens auxilium, quo in actibus proxime sequentibus bene operari, et perseverantiam continuare possit. Quod si cum auxiliis illis recte se gesserit, in posterum recipiet majora, prout moraliter necessaria fuerint ad perseverandum amplius; atque in hunc modum est in cujuslibet justi potestate perseverare usque in finem vitæ. Et hoc significavit Concilium Tridentinum, d. c. 13, ubi, cum dixisset perseverantiæ munus non posse esse nisi ex Deo, neminemque posse absoluta certitudine illud sibi polliceri, subdit : *Tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent ; Deus enim, nisi ipsi ejus gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.*

15. *Ad ultimam objectionem.*—Ad ultimam vero rationem, de illa admiratione Augustini : *Cur hunc trahat, illum non trahat*, etc., plura sunt a nobis in sequentibus dicenda, tractando quæstionem illam, an cum æquali auxilio gratiæ per modum principii stet unum converti, et alium non converti ; nunc solum adverto Augustinum non dixisse, quomodo hunc trahat, illum non trahat, sed, *cur hunc*, etc. Non itaque admiratur quod una Dei vocatio sit efficax, et altera non sit. Neque etiam voluit rationem seu modum hujus efficaciæ nobis esse omnino ignotum, nam illum etiam declarare studuit, quoad potuit, suique studii ac conatus rationem latissime reddidit in libro 83 Quæstionum, quæst. 68. Tota ergo admiratio Augustini in hoc posita est, quod Deus, cum possit duobus hominibus vocationes congruas et accommodatas dare, ut convertantur, uni det illam, et alteri non det, sed eam cum qua scit non fore convertendum, etsi possit ; et hujus differentiæ et inæqualitatis vult nullam esse a nobis ex parte hominum investigandam rationem, sed totam esse referendam ad inscrutabile judicium Dei, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Ex hac ergo Augustini admiratione et doctrina nullum vel leve fundamentum sumi potest ad excogitandam excitantem gratiam, quæ physice voluntatem nostram determinet ; et qui id affirmant, necesse est ut eodem modo ad argumentum respondeant, quia ipsi jam reddunt rationem aliquam, cur excitatio sit efficax in uno et non in alio ; unde necesse est ut admirationem in eo constituant, quod talis excitatio efficax uni datur, et alteri non datur ex divina voluntate. Quod ergo ipsi asserunt de illa excitatione physice operante, cujus Augustinus nunquam meminit, id nos dicimus de excitatione congrua et accommodata, quam expresse docuit.

CAPUT XII.

AUXILIUM EFFICAX NON CONSISTERE IN ALIQUA GRATIA OPERANTE VEL COOPERANTE, QUÆ PER MODUM PRINCIPII PHYSICE PRÆDETERMINET VOLUNTATEM AD EXERCITIUM ACTUS.

1. Præter gratiam excitantem solum indiget voluntas gratia adjuvante ad efficiendum

actum supernaturalem, ut ex doctrina Concilii Tridentini et aliorum Patrum in superioribus visum est; ubi etiam diximus gratiam adjuvantem, quæ est per modum principii, magis influere physice in actum, quam excitantem; et ideo si physica prædeterminatio necessaria esset, tribuenda esset potius adjuvanti gratiæ, quam excitanti; et inter adjuvantes, illi potius, quæ est per modum principii, quam illi quæ est per modum concursus. Nam auxilium quod est per modum concursus nihil operatur sine nobis; hæc autem prædeterminatio dicitur fieri in nobis sine nobis; alioqui non esset prædeterminatio, sed formalis determinatio et libera, elicita ab ipsa voluntate cum auxilio gratiæ cooperantis, quod nos intendimus.

Sed est ulterius animadvertendum, quod, licet hæc gratia sic efficax (si ponatur) sit adjuvans, quatenus cum voluntate est principium eliciendi actum, et sub eadem ratione dici etiam possit gratia cooperans, tamen, quatenus antecedit actum et prævenit illum ordine naturæ, dicetur gratia præveniens; et quatenus a solo Deo infunditur, dicetur etiam gratia operans, ad eum modum quo D. Thomas habitum charitatis, quatenus a Deo solo nobis infunditur, vocavit gratiam operantem; quatenus vero voluntas per illum elicit actum, vocavit gratiam cooperantem. Duo igitur probari a nobis possunt. Primum, nullum esse in nobis tale genus gratiæ adjuvantis operantis vel cooperantis, nobis inhærentis. Secundum est, licet admittamus tale genus gratiæ, non posse illi attribui vim et efficaciam determinandi physice voluntatem ad exercitium actus.

2. *Auxilium inhærens*, *quod non sit habitus vel actus*, *non habet fundamentum in Patribus*. — Primum horum non est nobis simpliciter necessarium ad veritatem nostræ sententiæ tuendam; nam, ut dixi cap. 4, opinio quæ ad eliciendos primo actus supernaturales, qui non eliciuntur ab habitibus, ponit aliquam gratiam adjuvantem, et inhærentem voluntati per modum actus primi fluentis, probabilis est, dummodo talis actus primus in auxilio sufficiente includatur, et absque physica prædeterminatione ponatur, ut ab aliquibus defenditur. Nihilominus tamen rationes quibus ibi ostendimus, hunc modum auxilii, nec necessarium esse, neque facile intelligi posse, ad præsentem causam non parum juvant. Illud vero hoc loco prætereundum non est, quod ad nostræ sententiæ auctoritatem plurimum conferet, hunc auxilii modum nullum fundamentum habere in Scriptura sacra, Conciliis, aut sanctis Patribus. Unde, qui illud ponunt absque prædeterminatione physica, non semper, sed tantum quando deest sufficiens proximum, illud requirunt, solumque ducuntur quadam ratione philosophica, supposito uno principio fidei, nimirum, voluntatem nostram ex se non habere sufficientem vim activam horum actuum; unde philosophantur Deum supplere hanc vim per aliquam rem inhærentem; de qua ratione supra dictum est. At vero qui ponunt tale genus auxilii cum prædeterminatione physica, putant illud esse a Patribus traditum; quia huic gratiæ fluenti attribuunt omnia, quæ de gratia operante et efficaci Patres dicunt, præsertim Augustinus; quod esse alienum ab eorum mente, sumi potest ex eo quod supra ostensum est, scilicet, nihil aliud, per gratiam operantem, nisi gratiam excitantem intellexisse. Idque evidentius constabit ex solutione objectionum, et interpretatione locorum Scripturæ, quæ inferius tractabimus.

3. Nunc breviter declaratur, in Patribus nullum esse fundamentum ex quo tale genus auxilii colligi possit. Et, quoniam per omnes discurrere prolixum esset, hic tantum breviter annotabo, neque in Concilio Tridentino, neque apud Augustinum, neque apud divum Thomam, reperiri mentionem hujus auxilii in speciali, neque generale aliquod verbum, ex quo colligi possit. Probatur: nam Concilium Tridentinum, quod exactissime necessitatem et efficaciam divinæ gratiæ declaravit, et omnia quæ in Scriptura sacra, et in antiquis Conciliis et sanctis Patribus tradita sunt, in summam redegit, nullam hujus auxilii fecit mentionem, sed solum meminit gratiæ excitantis et adjuvantis; et priorem appellavit, vocationem, tactum Dei, illuminationem, inspirationem, et prævenientem gratiam. Posteriorem autem non amplius declaravit Concilium, sed solum adjuvantem gratiam appellavit. Constat autem ex dictis in principio hujus libri, secluso illo modo auxilii fluentis per modum actus primi, esse alia quibus nos ad supernaturaliter operandum juvamur, tum moraliter, tum physice, quæ sub nomine gratiæ adjuvantis comprehenduntur; et a Concilio non sunt in specie explicata, quia ad veritatem fidei definiendam id necessarium non erat. In hoc autem imitatum est Concilium D. Augustinum, præcipuum divinæ gratiæ disputatorem et magistrum, apud quem

solum ea auxilia gratiæ, et eas voces, quibus illa significantur, quæ in prioribus capitibus hujus libri explicata reliquimus, reperire licet; et omnia sufficientissime salvantur et intelliguntur, secluso hoc auxilio, quod nec sit actus noster, neque habitus, sed actus primus transiens seu fluens. Atque idem argumentum fieri potest de doctrina D. Thomæ; nunquam enim docuit aliquod nobis infundi supernaturale donum præter actus vel habitus; neque alia principia posuit nobis inhærentia ad supernaturales actus præter habitus infusos, ut ex 1. 2, quæst. 109, sumi potest, adjuncta explicatione illius loci, quam lib. 1, cap. 6 et 11, tradidimus. Et ex 1. 2, quæst. 111, artic. 2, constat, apud D. Thomam nullam esse gratiam operantem per modum actus primi nisi habitum. Quapropter merito Waldens., lib. 10 Doct. fid. antiq., cap. 25, referens suo tempore quosdam docuisse hanc sententiam, quam impugnamus, vel aliam ei similem, ait, periculose illos posuisse quamdam necessitatem antecedentem in humanis operibus, eosque nihil reperire potuisse pro sua sententia consonum antiquis, et Ecclesiæ Patribus; et oppositum ait docuisse Anselmum, et S. Thomam.

4. Addo denique quod dictum est, nunc non specialiter tractari a nobis an hoc genus auxilii, per modum actus primi fluentis, interdum conferatur ob defectum alterius principii seu habitus; sed an in universum ac per se necessarium sit ad supernaturales actus, etiam ad illos qui eliciuntur a potentia informata et elevata per supernaturalem habitum; in hoc enim sensu requirunt hujusmodi auxilium, qui in eo constituunt rationem gratiæ efficacis, quia gratia efficax ad omnes actus necessaria est, et de omnibus verum est Deum esse qui illos in nobis operatur, et qui facit ut eos velimus et faciamus; quæ omnia existimant esse dicta ratione hujus fluentis auxilii. Unde illud requirunt, non tantum ex defectu et imperfectione principii proximi, sed ex necessario influxu Dei, ut est prima causa in ordine gratiæ, et ob indifferentiam voluntatis, quam indigere aiunt extrinseco prædeterminante. At vero in hoc sensu, nec D. Thomas, neque ullus antiquorum Theologorum mentionem fecit hujus auxilii; et ex principiis positis in primo libro, et ex auctoribus quos ibi citavi, existimo satis esse demonstratum, ex subordinatione causæ secundæ ad primam, non esse necessariam talem virtutem fluentem, sed esse omnino gratis confictam, quando causa proxima habet proportionatam virtutem permanentem in suo genere. Demonstratum etiam est voluntatem, ob indifferentiam suam, non indigere extrinseco prædeterminante physice, imo repugnare hoc libertati. Unde Concilia et Patres nunquam fundarunt gratiæ necessitatem in voluntatis indifferentia, sed in fragilitate hominis lapsi, vel in defectu virium. Igitur, si hæc gratia, neque ex indifferentia voluntatis, neque ex generali ratione subordinationis ad Deum necessaria est, non est cur requiratur ad omnes supernaturales actus, præsertim quando voluntas jam habet sufficiens principium intrinsecum talibus actibus proportionatum. Quis enim Theologus unquam dixit voluntatem charitate informatam, et habentem objectum sufficienter propositum per intellectum, non esse sufficiens principium amandi Deum cum concursu gratiæ proportionato? Non posset autem dici sufficiens principium si adhuc indigeret aliqua entitate superaddita, quæ virtutem agendi compleret.

5. Quocirca plurimum a Sanctorum Patrum, præsertim Augustini, mente aberrant, qui de hac physica prædeterminatione interpretantur locutiones illas, quæ ex divina Scriptura sumuntur, et apud Augustinum sunt frequentes: Deus facit ut velimus; facit ut faciamus; operatur in nobis velle; convertit corda nostra, et similes. Hæc enim omnia, quatenus aliqua ratione soli Deo tribuuntur, dicta sunt ratione gratiæ excitantis, et moraliter regentis et dirigentis gressus nostros, vocando, inspirando, et excitando; quatenus vero nostra cooperatio et liber consensus ad hæc opera requiritur, tribuuntur Deo ut principali cooperatori, quæ omnia ex Concilio Arausicano II, Cœlestino Papa, et aliis, ac præsertim ex Augustino, demonstrata sunt superius, cap. quarto et quinto hujus libri, et iterum confirmabuntur cap. decimo quarto, explicando quædam Scripturæ testimonia.

Ex his ergo omnibus concluditur ratio ab auctoritate, quam vocant negativam, quæ in his supernaturalibus mysteriis magnum pondus habet, ut sine illa nihil asseratur vel introducatur; præsertim quando ex aliis mysteriis vel principiis necessaria ratione non deducitur. Hæc enim res de qua tractamus supernaturalis est; nam illa qualitas vel motio distincta ab omnibus actibus vitalibus et habitibus animæ, et ad supernaturales actus efficiendos indita, supernaturalis esse debet; ergo non potest affirmari, præsertim ut ne-

cessaria ad omnes et singulos actus, nisi vel ostendatur auctoritas qua tradita sit, vel sufficiens ratio afferatur, qua ejus probetur necessitas. Sed nullum est talis auctoritatis vestigium, ut declaravimus; nulla item necessitatis ratio, sed multæ potius, quæ ostendant non esse necessariam, et maxime illa, quam supra late tractavimus, quod, cui non daretur hæc motio, non daretur neque offerretur auxilium ad salutem sufficiens. Sic ergo satis probata est prior pars proposita, scilicet, nullum esse in nobis tale genus inhærentis gratiæ, quæ a vitalibus actibus et habitibus distincta sit.

Auxilium inhærens voluntati, eamque physice prædeterminans, ei necessitatem inferre.

6. Venio ad alteram partem, quæ propinquius ad rem præsentem spectat, nimirum, esto admitteretur hoc genus gratiæ seu auxilii in omnibus vel in aliquibus actibus, non tamen posse admitti ut ex se et ex natura sua physice prædeterminans voluntatem ante actum secundum, et consequenter non posse hac ratione efficaciam gratiæ in hoc auxilio constitui. Præcipuum autem fundamentum ad hoc probandum, sumendum est ex illa deductione, quod talis prædeterminatio tolleret usum libertatis quoad exercitium in eo actu, qui ex tali prædeterminatione manaret; cum tamen de fide sit talem actum esse vere et proprie liberum per actualem indifferentiam voluntatis elicientis illum; illa autem deductio eodem modo in his actibus supernaturalibus facienda est, quo eam supra, libro primo, in communi fecimus de actibus liberis voluntatis; nam ratio ibi facta generalis est, quam hoc loco repetere supervacaneum duco, cum ex citato loco facile peti possit. Solum addam nonnulla, quæ ad illum discursum magis urgendum juvabunt. Unum est, illam prædeterminationem ad unum (si est) esse in causa proxima, quatenus constituta in actu primo ad efficiendum; nihil autem est aliud necessitas in agendo, nisi determinatio ad unum in causa, quatenus est in actu primo constituta; ergo per illam determinationem constituitur homo in ratione agentis necessarii, et non liberi. Major certa est ex contraria sententia; ponit enim hanc prædeterminationem fieri in voluntate per aliquid in re distinctum ab actu secundo, et prius illo, quod est causa ejus, et constituit voluntatem in completo statu ad agendum. Denique hoc auxilium non ponitur per modum concursus, sed per modum principii, et non fit ab homine, sed recipitur in homine; est ergo actus primus, et non secundus; ergo homo, ut habens suam voluntatem affectam hoc auxilio, est proxima causa integre in actu primo constituta, et ut sic est physice determinata ad unum, quæ erat major propositio assumpta. Minor autem videtur per se nota ex terminis. Cur enim in igne est necessitas in agendo, nisi quia, ut in actu primo constitutus, est ad hoc unum determinatus physice, ut in talem actionem prodeat; et idem est de reliquis. Unde determinatio physica ad unum solo nomine a necessitate differt; quapropter, si illam definire velimus, id facere non poterimus, nisi per necessitatem ad hoc, vel impotentiam ad oppositum.

7. *Evasio excluditur.* — Dicet fortasse aliquis id esse verum in actu primo, qui ex se et omni ex parte est determinatus ad unum; in præsenti autem, licet auxilium illud ex se sit determinatum ad unum, tamen illud non esse totum principium actus, sed includi etiam voluntatem quæ ex se non est determinata ad unum, et ex hac parte actum non esse simpliciter necessarium. Sed hoc diceretur quidem recte, si illud auxilium positum in voluntate subderetur usui libero ejus; non autem sic ponitur, sed potius subdens voluntatem usui necessario suo; et ideo libertas, vel indifferentia, quam voluntas ex se habet, nihil conferre potest ad usum liberum talis actionis; quia ad illam nullo modo applicatur, sed impeditur prorsus. Unde simpliciter verum est totam causam proximam illius actus, prout in actu primo est constituta, esse determinatam ad unum, antecedenter, et omnino independenter a libertate ejus, quia illud ultimum auxilium, quod esse dicitur complementum actus primi, non solum ipsum est determinatum ad unum, sed etiam determinat totam causam, omniaque ejus principia ad eumdem effectum efficiendum. Quocirca in hoc sensu impertinens est allata distinctio; nihil enim refert, quod determinatio proveniat ab intrinseca natura, vel a forma extrinsecus indita, dummodo talis determinatio vere insit independenter ab intrinseca libertate, et dominio in actionem. Sicut etiam intellectus est indifferens ex se ad credendum vel dissentiendum rebus fidei, et per motionem voluntatis omnino determinatur ad assentiendum; et tunc assensus non est liber intellectui, quamvis ab extrinseco moveatur, sed est liber voluntati moventi. Sic ergo motio vo-

luntatis nostræ erit libera Deo, qui libere illi tribuit auxilium prædeterminans illam, non tamen erit libera ipsi voluntati. Cujus rei accommodatum etiam exemplum, imo et non leve argumentum sumi potest ex motibus gratiæ excitantis, qui non solum sunt in intellectu sed etiam in voluntate : et tamen ex sententia omnium Theologorum non sunt liberi, sed naturales ; quia Deus ita movet voluntatem ad illos, ut omnino illam prædeterminet : nam etiam tunc ipsa voluntarie movetur et cum sufficienti advertentia intellectus ; tamen ita in se sentit illum affectum timoris, aut velleitatis seu desiderii imperfecti, ut non possit illum non sentire : ergo similiter, si ita consentiret, ut, posita Dei præmotione, non posset non consentire, consensus non esset liber.

8. *Urgetur amplius ratio.* — Omitto vix posse intelligi qualis sit illa entitas, quæ inhærens voluntati ita sit illi superior (ut sic dicam), ut vincat et superet indifferentiam ejus, eamque prorsus determinet ad exercendum actum circa objectum ita propositum, ut ipsum non possit non efficaciter movere seu determinare voluntatem; quia illa entitas, quæ in voluntate recipitur, imprimis finita est. Deinde non aliter inclinat voluntatem quam informando illam, neque tollit ab illa facultatem suspendendi suum influxum ; non ergo facile intelligitur quomodo possit eam quasi cogere, seu necessario trahere ut secum influat. Deus enim, propter infinitam vim activam, et quia est auctor et dominus voluntatis, habet hanc vim, ut sua voluntate efficaci possit creatam voluntatem sic movere ; tamen, quod creata entitas solum formaliter afficiens voluntatem habere possit tantam vim in illam, nec facile probari potest, nec satis intelligi. Sed, quidquid sit, an talis res sit possibilis, tamen, quod illa posita, et ab extrinseco indita voluntati, non aliter possit eam determinare ad exercitium actus, quam necessitando illam, evidens videtur esse rationibus factis.

Auctoritate comprobatur eadem assertio.

9. Desiderabit autem aliquis ut hoc etiam auctoritate confirmemus, sed de autoritate negativa jam satis diximus, et quam sit efficax in hac materia. Rursus, quod talis prædeterminatio antecedens repugnet libertati, in genere ostensum est ex Patribus et Doctoribus Scholasticis, lib., cap. 15, et in capite sequenti aliqua addemus, quæ totam hanc doctrinam confirmant. Hic expendam iterum definitionem Concilii Tridentini, quæ est veluti basis hujus ædificii, scilicet sess. 6, cap. 5, et can. 4, ubi inquit liberum arbitrium a Deo motum et excitatum ita agere et cooperari dum consentit, *ut possit dissentire, si velit.* Ex hac ergo generali definitione, in præsenti colligimus, voluntatem nostram motam hoc auxilio (quod physicam præmotionem vel prædeterminationem vocant) vel posse illi repugnare si velit, et ita non prædeterminari ab illo physice ; vel, si repugnare non possit, non manere liberam quoad usum. Hoc autem testimonium tribus modis illudi solet ab auctoribus contrariæ sententiæ, quos partim hoc libro, cap. 9, partim lib. 1, cap. 10, satis (ut existimo) refutavimus.

10. *Evasio.* — Potest tamen a nobis excogitari alius respondendi modus, quem in hunc locum distuli, quoniam illi est maxime accommodatus. Dici ergo potest Concilium solum loqui de gratiæ excitantis motione ; hoc autem auxilium, quod dicitur ex se efficax et prædeterminans physice voluntatem, non pertinere ad gratiam excitantem, sed ad adjuvantem potius, et ideo necesse non esse ut sub definitione Concilii comprehendatur. Prior pars ostenditur ex illis verbis, cap. 5 : *Quippe qui illam et abjicere potest*, scilicet, *inspirationem et illuminationem*, de his enim fuerat locutum, easque inter gratias excitantes numeraverat illis verbis : *Ut ita tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem*, etc. Denique in can. 4 ait, *liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum posse dissentire*, ubi quod dixerat, *motum*, limitat per illud quod subdit, *excitatum ;* solum ergo loquitur de motione per excitationem, cum dicit liberum arbitrium posse illi resistere. Altera autem pars, scilicet, prædeterminationem hanc non pertinere ad excitantem motionem, per se nota est ; quia excitatio est aliquis actus vitalis hominis prævius ad consensum ex omnium sententia, ut supra explicatum est ; unde, quantum est ex se, potest tempore præcedere consensum ; hoc autem auxilium præmovens, nec est actus vitæ, nec tempore antecedens consensum, sed natura tantum ; non est ergo necesse tale auxilium comprehendi sub definitione Concilii. Unde auxilium hoc pertinere potius dicitur ad adjuvantem gratiam, quia per illud Deus adjuvat hominem ad liberum consensum præstandum ; et quamvis prout a solo Deo infunditur possit dici gratia operans, non tamen proprie excitans, de qua sola Concilium locutum est.

11. *Refellitur.* — Hæc responsio videtur contra mentem et rationem Concilii. Esto enim verum sit, Concilium esse locutum de gratia excitante, tamen ratio, quæ illud movit, non fuit aliquid proprium gratiæ excitantis, sed id quod commune habet gratia excitans cum quacumque motione voluntatis prævia ad actum liberum; nimirum, quod ita trahit et movet liberam voluntatem, ut illam relinquat liberam ad consentiendum. Ergo sentit Concilium et implicite ac virtute docet duo. Primum, esse de ratione libertatis potestatem ad resistendum cuivis motioni prævenienti consensum ejus. Secundum, nullam motionem antecedentem posse ita determinare liberum arbitrium, ut non relinquat in illo potestatem resistendi motioni, si libertas in illo tuenda est. Hanc vero esse mentem Concilii, patet imprimis ex verbis illis cap. 5: *Neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest.* Ubi considero verbum illud, *agat*, in omni proprietate et rigore sumptum esse a Concilio, prout est in usu apud morales philosophos, ad indicandum modum agendi, quem vocant a proposito, id est, ex proprio arbitrio et ratione. Quo loquendi genere dixit Aristoteles, lib. 1 Magn. moral., cap. 12: *Neque enim inanimatorum aliquod agere dicimus, neque etiam animatorum, citra hominem, quidquam. Manifestum igitur actionum hominem esse progenitorem.* Sic etiam Damascenus, lib. 2, cap. 27, dixit, *inanimata non agere, sed agi.* Quem locum ita citat D. Thomas, quæst. 5 de Veritat., art. 9, ad 4, et exponit, *agere*, ibi significare, operari cum dominio sui actus; quamvis littera Damasceni juxta aliam versionem aliter habeat, ut infra commodiori loco attingam. Quod igitur Concilium in hac proprietate loquatur, colligo imprimis ex subjuncta ratione. Probat enim hominem non omnino nihil agere, quum inspirationem recipit, quia illam abjicere potest; loquitur ergo de propria actione cum dominio, nam ad solam effectionem physicam non erat necessaria potestas non agendi. Deinde idem colligo ex errore quem Concilium damnare intendit, scilicet, hæreticorum hujus temporis, qui dicunt hominis voluntatem ex necessitate moveri a Deo, cum tamen non negent voluntatem efficere suum actum, et ad illum tanquam ad actum vitæ physice concurrere; quia, neque ad suum errorem id erat necessarium, neque ex verbis eorum id colligi potest, sed oppositum potius, ut aperte constat ex his quæ referunt auctores citati, præsertim Stapletonius et Bellarmin., quæ omitto, ne in re non admodum necessaria lectorem morer. Unde eodem sensu accipienda est definitio canon. 4 ejusdem Concilii, liberum arbitrium, dum assentit gratiæ, aliquid agere, et non mere passive se habere; scilicet, quoad determinationem ad unum. Ergo doctrina Concilii est, ad agendum hoc modo, et ut homo non dicatur moraliter mere passive se habere in suis determinationibus, necessariam esse potestatem resistendi cuicumque antecedenti motioni, etiam illa supposita, alioqui non esset potestas ad resistendum, vel abjiciendam motionem, ut supra dictum est.

12. Deinde constat hanc esse mentem Concilii, quia non ex natura motionis excitantis colligit potestatem resistendi illi, sed ex eo quod illa motio non aufert libertatem; ergo implicite docet hanc potestatem semper relinqui in omni motione antecedente, quæ libertatem non tollit; ergo e contrario præmotio, quæ hanc potestatem aufert, impedit libertatem, sive sit motio excitans, sive quacumque alia ratione prædeterminans physice. Denique verba Concilii, in rigore sumpta, generalia sunt, scilicet: *Liberum arbitrium a Deo motum et excitatum;* nam sub nomine motionis, ex vi vocis comprehenditur omnis actio divinæ gratiæ, quæ consensum hominis antecedit, et ad illum præstandum hominem inclinat. Idque nemo negare audebit, qui legerit quæ referuntur accidisse in secunda parte Actorum ejusdem Concilii Tridentini, sub Paulo III, ann. 1546. Nam, ut habetur fol. 134, quidam ex Theologis proposuit expediens sibi videri, ut illis generalibus verbis canon. 4 ejusdem Concilii: *Neque posse dissentire, si velit*, hæc adderentur: *Communi vocationi.* Renuit tamen Concilium, neque enim expedire censuit ut aliquid adderetur, quo limitarentur verba quæ de industria posita erant sine ulla limitatione, ut includerent, scilicet, quidquid in homine antecedit liberum consensum. Et mentem hanc Concilii satis aperte declarant, si attente perpendantur, ejusdem canonis hæc verba: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti*, etc.; ergo plane sentit inter totam divinam excitationem seu motionem, et liberum voluntatis consensum, non intercedere aliam actionem seu motionem Dei; ergo vel Concilium excludit omnem motionem ante-

cedentem, quæ non sit per modum vitalis excitationis seu vocationis, quod nos intendimus; vel si non excludit omnem aliam actionem, vel qualitatis impressionem, necesse est fateri ex mente Concilii hanc contineri sub vocatione sufficiente et illam comitari; et talem esse ut, etiam illa posita, possit voluntas resistere, et non consentire. Probatur consequentia, quia alias inanis esset Concilii definitio, nullamque vim contra errores hujus temporis haberet; nam hæretici facile concedent, non necessitari a Deo voluntates nostras per vocationem, seu excitationem; sed per aliam occultam gratiam vel motionem, ad quam liberum arbitrium solum passive concurrat; omnem ergo hujusmodi motionem, quæ inter vocationem et liberum consensum intercedat, intendit Concilium excludere; præsertim si talis sit cui voluntas resistere non possit.

CAPUT XIII.

VOLUNTATEM HOMINIS NON PRÆDETERMINARI PHYSICE PER AUXILIUM GRATIÆ, QUOD PER MODUM CONCURSUS DATUR, NEC PER VOLUNTATEM DEI, A QUA ILLUD PROCEDIT.

1. Satis (ut opinor) demonstratum est, liberum hominis arbitrium non prædeterminari physice ad consensum supernaturalem præstandum ab ullo auxilio supernaturali, quod per modum principii illi infunditur. Solum igitur dicendum superest de auxilio, quod per modum concursus datur; hoc autem auxilium, seu hic concursus dupliciter considerari potest: primo in se ac formaliter, et prout in homine recipitur; secundo, in sua radice, id est, in divina voluntate a qua progreditur. Deus enim non præbet hoc auxilium, nisi volendo cum libero arbitrio concurrere ad talem actum, et tali modo, et de illo sub utraque ratione breviter dicendum est.

2. *Concursus Dei ad actiones supernaturales voluntatis non prædeterminat illam.* — Auxilium igitur hoc, prout in homine recipitur, potest quidem formaliter determinare voluntatem, non tamen sine illa; atque adeo nec prædeterminare illam potest, prout nunc loquimur, nisi in illa voce sit æquivocatio. Declaratur et probatur, quia hoc auxilium in re non est nisi ipsamet actio voluntatis, quæ principalius a Deo est; ergo illud auxilium in re esse non potest nisi influente etiam voluntate; ergo non prædeterminat illam sine illa. Rursus, ergo non proprie prædeterminat, quia actio non prædeterminat agens ad agendum, sed constituit formaliter ipsum agens in actu secundo; ergo hoc modo formaliter determinat illud in actu secundo, etiamsi prius natura sit indifferens in actu primo. Dices illam actionem, præcise conceptam ut a Deo, distingui a seipsa ut est a voluntate; et sub hac posteriori ratione constituere voluntatem in actu secundo, non sub priori, et ideo posse sub priori ratione voluntatem prædeterminare ad suum influxum. Sed hoc dici non potest, quia illa distinctio solum est per rationem et præcisionem mentis; nam in re, actio est prorsus una et indivisibilis, essentialiter pendens ab utraque causa, prima et secunda, seu voluntate divina et humana; et ideo neque in re potest determinare voluntatem humanam, nisi quatenus simul est ab ipsa; neque inter illas duas rationes, quas nos præscindimus, potest intercedere ordo realis seu verus ordo naturæ, qui in causalitate fundetur; quia ubi non est in re distinctio, nec vera causalitas esse potest. Hoc ergo auxilium, quod est per modum concursus, nihil aliud est quam supernaturalis cooperatio Dei ad formalem et actualem determinationem voluntatis, quæ non est sine influxu et cooperatione ejusdem voluntatis se determinantis; et ideo, quantumvis illa actio consideretur, ut est Deo, quia non est per aliam actionem, quæ sit extra Deum, priorem ipsa, sed seipsa immediate, non potest habere vim prædeterminandi voluntatem, cum ipsa etiam immediate sit a voluntate. Dixi autem, si proprie loquamur de prædeterminatione, et non sit æquivocatio in voce, quia si quis velit, ipsum concursum Dei prædeterminationem vocare, non denotando per illam dictionem *præ*, actionem aliquam præviam solius Dei, neque aliquam propriam causalitatem antecedentem, qua sola sua efficacia voluntatem prædeterminet, sed solum excellentiam divini concursus, et prioritatem naturæ quoad independentiam, sic in re non dissentiet a nostra sententia; dummodo voluntatem divinam, a qua ille concursus procedit, accommodate explicet, et absque extrinseca prædeterminatione effectiva, juxta superius dicta in libro primo, capite decimo tertio et ultimo, et quæ in sequenti puncto dicemus.

3. Superest dicendum de voluntate divina, a qua hoc auxilium manat, an scilicet talis sit,

tamque efficax, ut voluntatem humanam prædeterminet ad cooperandum. Existimant enim aliqui concursum hunc procedere a determinata, absoluta et efficaci voluntate Dei, qua vult ut humana voluntas talem actum supernaturalem eliciat, et sic efficaciter prædeterminat illam, ut sibi consentiat; quia illa voluntas Dei non supponit aliquam præscientiam, etiam conditionatam, liberæ determinationis humanæ voluntatis, sed simpliciter est causa efficax ejus.

Unde distinguunt hoc auxilium per modum concursus, aliud esse ad extra, aliud ad intra. Prius est transiens in creaturam, de quo recte procedunt quæ in priori puncto diximus, esse nimirum ipsam actionem voluntatis humanæ, prout a Deo pendet, et ideo non determinare antecedenter, et per modum actus primi, ipsam voluntatem. Posterius vero, scilicet auxilium ad intra, vocant ipsam voluntatem Dei, qua vult actum nostræ voluntatis, et in illum influit; quæ voluntas Dei, licet respectu ipsius Dei sit ad modum actus secundi et ultimi, tamen respectu effectus seu auxilii ad extra producti, est per modum actus primi, quia est principium ejus, et de hoc auxilio ad intra dicunt posse physice determinare voluntatem creatam; quia ordine naturæ antecedit illam in influendo, eo quod ab ipsa voluntate Dei inchoetur actio, et ipsa secum afferat seu moveat voluntatem creatam ad influendum, et hoc modo illam determinet, non aliquid prævium illi imprimendo, sed solum illam secum ad operandum trahendo, quasi per naturalem sympathiam, seu necessariam connexionem, et subordinationem.

Voluntas humana etiam in actibus supernaturalibus non prædeterminatur ab extrinseca Dei voluntate.

4. Quæ sententia sic exposita nihil differt ab opinione Scoto attributa, de determinatione effectiva voluntatis creatæ per absolutam et efficacem voluntatem Dei, quam supra lib. 1, cap. 12 et seq., ostendimus repugnare libertati, neque habere Deum alium modum efficaciorem, quo possit humanæ voluntati necessitatem inferre; et rationes ibi factæ, cum generales sint, æque procedunt in his actibus supernaturalibus ac in cæteris. Et ibidem etiam ostendi, si non habet Deus alium modum concurrendi cum voluntate creata, manifeste nunquam habere voluntatem creatam concursum Dei indifferentem ad plures actus, et consequenter nunquam esse in ejus proxima potestate plures operari, sed unum tantum ad quem determinatur; atque hinc ulterius sequi nunquam posse imputari voluntati quod omittat actum aliquem; quæ omnia eodem modo et eadem consecutione procedunt in actibus supernaturalibus, tantoque magis, quanto auxilium supernaturale magis superat voluntatis naturam et facultatem, magisque est gratuitum et a sola voluntate Dei pendens.

5. *Prima ratio ex sufficienti auxilio seu potestate operandi supernaturaliter.* — Prima ergo ac præcipua ratio contra hanc sententiam sumenda est ex ratione auxilii sufficientis, seu ex potestate morali, quam homines habent ad actiones supernaturales, etiam cum illas actu non operantur. Nam si necessaria est illa voluntas Dei, illo modo explicata, aperte sequitur non esse in potestate hominis supernaturaliter operari, quando actu non operatur. Probatur, quia cum homo non operatur, non determinatur per voluntatem Dei prædeterminantem; ergo tunc hæc voluntas nec fuit in Deo, neque est in potestate hominis facere, ut sit vel fuerit; ergo nullo modo est in potestate hominis habere tale auxilium seu supernaturalem concursum; ergo neque est in potestate ejus proxima et morali habere actum, ad quem est necessarium tale auxilium, et consequenter non potest illi imputari, quod illum non habeat. Vis autem hujus argumenti clarius perspicietur, magisque movebit, si in particulari exemplo adhibeatur, et quasi practice inspiciatur, quod sæpe in hac materia dixi; quia nihil existimo efficacius esse posse ad veritatem concipiendam. Constituamus ergo hominem audientem res fidei, et sufficienter excitatum ut possit velle credere; et Deum non inchoantem determinationem voluntatis talis hominis ad credendum per suam voluntatem divinam et efficacem, quia nimirum non decrevit per voluntatem suam absolutam ut ille homo vellet credere; quomodo ergo intelligi potest esse in potestate hujus hominis velle credere? Quia non est in potestate ejus inchoare hoc velle, nisi Deus incipiat prædeterminando, quod non facit; nec etiam potest velle sine supernaturali concursu ad extra; hunc autem non habet, nec exhibitum, neque oblatum, seu paratum; quia Deus statuit non determinare illius voluntatem ad talem actum; nec denique potest ille homo aliquid facere, quo talem modum con-

cursus seu determinationis obtineat; quomodo ergo est in potestate proxima talis hominis velle credere? Aut quid libere omittit ob quod possit ei imputari, quod non sic a divina voluntate determinetur? Aut denique quid faciet, ut Deus velit illum determinare? Quidquid enim facturus sit, ad illud indigebit priori voluntate Dei efficaci determinante ipsum, de qua redibit eadem difficultas.

6. *Refellitur prior evasio.* — Quod si quis fortasse in hoc distinguat inter actus naturales et supernaturales, et dicat in supernaturalibus esse necessarium hunc determinationis modum propter eorum eminentiam, non autem in naturalibus, atque ita posse hominem illum sic excitatum habere aliquem bonum usum suæ libertatis, quem si habeat, determinabitur et elevabitur a Deo ad aliam voluntatem supernaturalem credendi; si quis (inquam) ita respondeat, in plura incidet incommoda. Nam, ut omittam sine causa constitui differentiam hanc inter actus naturales et supernaturales, ut infra ostendam, primo sequitur ex illa doctrina, ante supernaturalem voluntatem credendi liberam, necessariam esse aliam priorem voluntatem bonam naturalem, quod est plane falsum; quia, supposita sufficiente gratia excitante, potest homo immediate consentire, et velle credere. Secundo, sequitur illam naturalem bonam voluntatem antecedentem esse veluti ultimam dispositionem, ad quam infallibiliter sequitur illa determinatio Dei, et voluntas credendi, quod Pelagianum est, et inauditum in Ecclesia. Tertio, sequitur voluntatem credendi non esse liberam nisi radicaliter in illa voluntate naturali; quia, illa posita, infallibiliter ponitur motio Dei, ex qua necessario consequitur motus alius hominis, ut sæpe declaratum est; hoc autem etiam est absurdissimum, quia secundum fidem voluntas credendi in se libera est.

7. *Altera evasio improbatur.*—Nec majorem verisimilitudinem habet quod quidam aiunt, esse in potestate hominis habere hanc determinationem a voluntate Dei, non aliquid faciendo, ut rationes factæ probant, sed negative se habendo, id est, sinendo se moveri a voluntate Dei, nam si homo se moveri sinat, infallibiliter præmovebitur et prædeterminabitur; est autem hoc in potestate seu libertate ejus, quia non solum est homo liber ad agendum, sed etiam ad non agendum; ad non agendum autem non indiget novo concursu Dei, quia illa negatio nihil entitatis addit, vel effectionis positivæ; et ideo neque ad non agendum indiget homo dicta prædeterminatione voluntatis Dei, quod non datur nisi in ordine ad positivum concursum; et ideo cessat ulterior processus, et fit quasi ultima resolutio ad prædictam negationem, videlicet, quod, si homo se sinat determinari a Deo, determinabitur; et e converso, quod si non determinatur, ideo ei imputatur, quia non se sinit determinari a Deo.

Prima ratio.—Hæc vero responsio, et in primo libro pro illius loci opportunitate, et quasi ex philosophicis principiis impugnata est, et hic facile ostendi potest quam sit aliena a Theologica veritate, et quot absurda, ne dicam incommoda, ex illa sequantur. Primum ergo interrogo quæ sit illa negatio, ratione cujus dicitur voluntas se sinere moveri a Deo; nam si est negatio mera, alicujus positivi negatio est; erit ergo negatio alicujus actus, qui sit in potestate voluntatis; quia cum illa negatio dicatur esse libera, oportet ut oppositus actus sit in potestate voluntatis. Vel ergo ille actus est bonus, vel malus: si bonus, sequitur determinare Deum voluntatem illius hominis ad credendum, quia non operatur alium actum bonum, quod ridiculum est, et nemo dicet; si vero sit actus malus, ergo, quoties ille homo, eo tempore quo sufficienter excitatur ad credendum, non committit aliud peccatum, infallibiliter determinabitur a Deo ut velit credere; consequens autem est falsum et contra doctrinam fidei; potest enim is, cui sufficienter fides proponitur, peccare peccato infidelitatis nolendo credere, etiamsi nullum aliud peccatum contra aliam legem committat.

8. *Secunda ratio.* — Deinde, esto ad illam negationem non sit necessaria positiva prædeterminatio Dei, tamen, consequenter loquendo, in opposita sententia est necessaria carentia prædeterminationis Dei ad actum illi negationi oppositum, ita ut, sicut affirmatio est causa in suo genere adæquata affirmationis, scilicet, quia homo vult id quod Deus vult et facit eum velle, ita e contrario negatio sit causa negationis, quia homo ideo non vult aliquid, quia Deus non prædeterminat illum, nec facit eum velle. Ergo quidquid dicatur homo non velle per illam negationem qua se sinit moveri a Deo, ideo se ita sinit, quia non prædeterminatur a Deo ad alium actum; hoc autem ipsum, scilicet, non determinari, non est liberum homini, quia est a solo Deo, et ex sola voluntate ejus omnino

antecedente et præordinante, antequam homo sua libertate utatur, aut usurus prævideatur ; ergo et altera negatio actus, quæ est in homine, et ex negatione prædeterminationis necessario consequitur, non est libera, sed necessaria ; quia est ex carentia necessarii concursus et impotentia habendi illum, ut supra argumentabamur. Ergo, etiamsi resolutio fiat ad dispositionem negativam hominis, non fit in aliquid quod ab ejus libertate pendet, sed quod ei necessario inest, necessitate physica, supposita negatione determinationis divinæ. Quæ licet in homine non inferat nisi negationem, in Deo est voluntas absoluta, qua vult non dare homini talem concursum vel motionem, quia divina voluntas non se habet mere negative circa ea quæ libere non facit (est enim hic quidam status voluntatis minus perfectius), sed definite et positive vult non facere, quæ libere non facit. Est ergo illa negatio objectum positivæ voluntatis, qua Deus decrevit non dare tali homini hunc concursum, vel determinationem, quod decretum (in sententia quam impugnamus) habuit Deus ex se solo, quia voluit, nulla spectata dispositione voluntatis humanæ. Quæ enim fingi jam potest talis dispositio ? Numquid fingenda est alia negatio, quæ sit dispositio ad alteram negationem ?

Tertia ratio.

9. Tertio est aliud valde absurdum in illa responsione ; nimirum, quia ex illa sequitur totam rationem ex parte hominis, ob quam ei datur efficacissima motio gratiæ, et veluti ultima dispositio ad illam, esse quamdam negationem liberam, quæ non potest esse negatio actus supernaturalis, nam hæc potius repugnat, vel certe est omnino aliena et extranea , ut subjectum reddat aptius vel dignius supernaturali dono ; erit ergo carentia actus naturalis, et consequenter erit ipsa ejusdem ordinis et mere naturalis. At multo majus absurdum est ponere dispositionem naturalem negativam sufficientem et ultimam ad supernaturalem gratiam efficacem, quam ponere naturalem dispositionem positivam ; nam utroque modo ultima resolutio tanti supernaturalis doni fit in solum usum naturalem libertatis ; et ponendo illam dispositionem negativam, fit resolutio in dispositionem minus perfectam, et excluditur ab illa causa et ratione non solum auxilium gratiæ, sed etiam concursus Dei naturalis ; quia ad illam negationem non est necessarius hic Dei concursus, ut ipsi fatentur. Unde auctores hujus sententiæ, cum inconveniens censeant, admittere efficaciam auxilii aliquo modo pendere a libero arbitrio, ut cooperante ipsi gratiæ, in majus inconveniens et absurdum incidunt, concedentes ex solo naturali usu libertatis vel negativo pendere, quod homini detur efficax auxilium.

Præcluditur evasio quædam.—Audivi quemdam Theologum respondentem , illam negationem, licet non reducatur in concursum physicum positivum Dei , reduci tamen in quoddam auxilium morale, quo Deus ita determinat voluntatem, ut omnino non resistat. Sed imprimis jam ego ostendi illam negationem, juxta sententiam quam impugnamus, in negationem physicæ prædeterminationis divinæ ad positivum actum, cui illa negatio opponitur, reducendam esse ; at vero illa est non solum sufficiens, sed efficacissima causa hujus negationis absque auxilio morali. Et deinde aut illud auxilium morale est supernaturale et gratiæ, et hoc non est simpliciter necessarium ad negationem actus naturalis ; aut est auxilium ordinis naturalis, et sic non evitatur illud inconveniens, quod totus ordo gratiæ reducatur in dispositionem naturalem.

Dices non reduci in illam negationem, ut dispositionem, sed solum ut remotionem obicis, seu impedimenti, sicut nos supra dicebamus in primo auxilio gratiæ excitantis. Respondetur neque esse simile quod aufertur, neque in illo etiam exemplo proprie dici, aliquam negationem esse necessariam dispositionem, ut Deus conferat illud auxilium. Itaque de prima vocatione seu illuminatione habemus certam generalem legem, qua Deus statuit, quantum est ex se, illuminare et salvare omnes, et præterea constat illuminare et vocare, tam eos qui resistunt, quam qui non resistunt, licet non omnes æqualiter, tamen omnes aliquo modo sufficienter ; et similiter illuminat tam malos quam bonos. Quod si fortasse interdum ex occulto judicio, quamvis non injusto, aliquos malos non actu illuminat vel vocat, non est quia negatio talis pravæ dispositionis sit necessaria conditio ad primam illam gratiam recipiendam, sed quia peccati demeritum est de se sufficiens causa, ut Deus juste non conferat illam gratiam ; at vero in præsenti nulla est lex generalis, qua Deus statuerit conferre hanc determinationem efficacem omnibus hoc solo quod non ponant obicem peccati ; quia hæc

lex, nec contenta est in voluntate generali salvandi omnes, neque speciali aliquo testimonio ostendi potest.

10. *Quarta ratio.*—Dicent fortasse, imo esse legem certam, quod ei, qui non resistit, dabitur hæc motio efficax. Sed interrogo quid sit hoc *non resistere* in eo, verbi gratia, qui sufficienter vocatur ad fidem ? Aut enim est positive sequi vocationem ipsam, et hoc nihil aliud est quam velle credere; unde hoc non potest esse ratio motionis, sed potius est effectus ejus. Vel est non delinquere contra fidem, aut non esse rebellem, etc. Et hoc, quamvis negatione explicetur, revera non est aliud quam consentire vocationi per voluntatem credendi, quia per illam vocationem ad hoc inclinatur et inducitur homo ut velit credere; ergo non aliter potest non resistere quam consentiendo et volendo credere; nam sive habeat oppositam contrariam voluntatem vel judicium, sive solam voluntatem credendi suspendat, et libere illa careat, vocationi resistit. Vel non resistere est non committere tunc aliud peccatum; et hoc, ut dixi, est impertinens; tum quia, etiamsi aliud peccatum non committat, non ideo statim determinabitur efficaciter, ut velit credere; tum etiam quia, licet tunc sit in alio peccato, et affectum ejus habeat, nihilominus potest velle credere; sic enim multi convertuntur ad fidem, qui non statim justificantur et statum peccati relinquunt; tum denique quia hoc ipsum non peccare, si actualiter et libere fit, quamvis speculative concipi possit fieri per negationem actus, tamen moraliter, et prout de facto exercetur, non fit sine positiva voluntate non peccandi, quæ procedere deberet ex alia divina prædeterminatione.

11. Potest ad hæc omnia responderi, juxta quamdam Henrici opinionem, Quodlib. 4, quæst. 19, et Quodlib. 8, quæst. 5, hanc negationem non tam in instanti temporis, quam in priori naturæ esse considerandam : nam, quando Deus prævenit et excitat voluntatem, potest considerari voluntas prius natura quam consentiat; si ergo statim renititur, fit incapax efficacis auxilii et determinationis; si autem non renititur, sed negative se habet (quod ex se potest), recipit prædictam determinationem. Sed hæc Henrici sententia neque ab his auctoribus recipitur cum quibus disputamus, neque est consentanea sanæ doctrinæ de prædestinatione et gratia; quia initium totius prædestinationis et salutis nostræ revocat in quemdam usum negativum liberi arbitrii, quem ex se et sine Deo adjuvante vel concurrente habere potest; unde contra illam fieri possunt multa ex argumentis factis. Nec magis potest hæc negatio intelligi hoc modo explicata quam reliquis; nam omnis voluntas excitata a divina gratia, prius natura quam consentiat, præintelligitur sub hac negatione; hæc ergo dispositio pro illo priori æque est in omnibus hominibus. Rursus, quando in secundo signo naturæ voluntas exit in actum, quicumque ille sit, ad illum prædeterminatur a Deo; ergo, quod magis determinetur ad consentiendum quam renitendum, non est ex dispositione negativa voluntatis, quæ æqualis in utraque voluntate erat. Nec potest responderi, consequenter loquendo in hac sententia, voluntatem prædeterminari ad quosdam actus a divina voluntate, et non ad alios, ut jam ostendi, et infra iterum dicam. Et quamvis id gratis demus, adhuc non potest intelligi quod dispositio illa negativa ordine naturæ antecedat divinam determinationem, quia, licet in eodem instanti temporis distinguamus duo signa naturæ, unum prius quam voluntas velit, aliud in quo jam determinata est et vult, tamen inter hæc duo signa non possumus fingere vel excogitare tertium signum medium, in quo sit illa specialis negatio voluntariæ resistentiæ, qua posita, dicitur Deus præbere hanc efficacem motionem; quia voluntas, præsentato objecto, licet prius natura intelligatur apta ad volendum et indifferens, statim vult, aut non vult illud. Quod si vult, jam habet actum; si autem non vult deliberate seu libere, moraliter loquendo etiam habet actum, quo respuit tale objectum; et si metaphysice fingamus non velle per solam suspensionem actus indirecte voluntariam et liberam, jam non potest pro eodem instanti habere actum; ergo impossibile est fingere aliud signum medium. Dices hoc esse verum respectu ejusdem actus, tamen respectu diversorum negationem unius posse esse dispositionem ad alium; ut in vulgari exemplo, cum duo excitantur ad fidem, unus potest positive resistere nolendo, alius potest suspendere nolitionem; et hac ratione potest in eodem instanti a Deo moveri ut velit credere. Sed certe, si illa suspensio nolitionis fuit voluntaria et humana, vix concipi potest sine positiva voluntate non judicandi esse falsum quod proponitur; sed sive hæc volitio sit formalis, sive virtualis tantum, vanum est existimare, hoc ipso quod homo habet illam

voluntatem non dissentiendi, prædeterminari efficaciter a Deo, ut velit assentiri, et credere esse verum quod proponitur, cum illa suspensio actus, licet sit minus mala quam voluntas dissentiendi, tamen ex se bona non sit; imo, si urgeat præceptum positive credendi, possit esse mala. Nulla ergo dispositio negativa, libera et moralis, fingi potest, ex qua pendeat, et ad quam consequatur hæc motio efficax; quocirca voluntatem sinere se moveri a Deo vocante, non est aliud quam positive respondere, et conari, et elicere consensum liberum cooperando gratiæ adjuvanti; et ante hanc cooperationem, nulla negatio prior natura intelligi potest, quæ sit efficax aut necessaria ratio ex parte hominis, ob quam Deus illi præbet hujusmodi prædeterminationem. Quapropter, si illa est necessaria, ex sola Dei libera voluntate præbetur; unde fit eam non esse in potestate hominis cui non datur, et ex consequenti. non posse illi imputari, quod non operetur.

12. *Conclusio et summa hujus discursus.* — Ex quibus rationibus et aliis similibus, superius, libro primo, capite septimo, conclusimus, concursum causæ primæ ad actus liberos humanæ voluntatis non præberi necessario per hujusmodi voluntatem efficacem et absolutam, qua Deus velit actum liberum fieri a voluntate humana; sed sufficere actum quo veluti sub conditione velit talem actum fieri, et sic ad illum influere, si voluntas humana ad illum cooperari voluerit. Hoc ergo ipsum dicendum est etiam in supernaturalibus actibus, atque necessarium est ut hi, qui de facto non consentiunt, etiamsi vocentur, vere dici possint habere auxilium sufficiens, quamvis non habeant efficax. Et ratio a priori est, quia dependentia, quam actus supernaturales habent a Deo ut prima causa, licet in se sit altioris ordinis, tamen est ejusdem proportionis, et eamdem habet radicem et originem, ut in c. 3 declaravimus; ideo eodem modo reperiri potest in voluntate libera, et ex parte Dei etiam applicari potest ejus virtus ad influendum in illum actum ex simili voluntate quasi conditionata et expectante liberam cooperationem creatæ voluntatis; non est ergo necessaria ad prædictum influxum seu dependentiam illa voluntas absoluta ac prædeterminans.

13. *Ultima ratio, ex repugnantia cum libertate quoad exercitium.* — Aliunde vero non magis potest cohærere hæc prædeterminatio physica per extrinsecam Dei voluntatem cum indifferentia libertatis humanæ, quoad exercitium actus, quam prædeterminatio per entitatem inhærentem; ergo non solum non est necessaria talis voluntas Dei ad hunc concursum, verum etiam nec possibilis, si concursus dandus est ad actum liberum, ejus libertate servata. Antecedens late probatum est dicto libro primo, capite decimo quarto; nam, ut dixi, quoad hoc eadem est ratio actuum supernaturalium et aliorum. Item rationes omnes, quæ factæ sunt de præmotione inhærente, probant idem de quacumque præmotione efficaci, quæ sit omnino antecedens; imo multo magis probant de hac præmotione per efficacem voluntatem Dei; quia minus potest illi resistere voluntas creata, quam cuilibet formæ creatæ sibi inhærenti. Nam, quod præmotio sit per entitatem inhærentem, aut sine illa, ad necessitatem inferendam nil refert, ut constat in motione brachii vel intellectus per voluntatem; nihil enim prævium imprimit voluntas brachio vel intellectui; et nihilominus, quia potentia motiva vel intellectus naturaliter et necessario obediunt voluntati, illi actus non sunt liberi respectu talium potentiarum, sed solum respectu voluntatis moventis. Sic ergo actus voluntatis nostræ non erit liber respectu ejus, sed solum respectu Dei moventis.

14. Præterea, cum eadem efficacia confirmari hoc ipsum potest testimonio Concilii Tridentini supra adducto; nam, si intentio, et ratio, et verba ejus spectentur, non minus procedit ipsius definitio de hac præmotione extrinseca, quam de quacumque intrinseca. Nam imprimis intentio Concilii fuit omnino rejicere hæresim horum temporum dicentem, Deum præmotione sua impedire usum libertatis in operibus gratiæ; at vero hæretici potissime hoc attribuunt divinæ voluntati extrinsecus moventi; nam de auxilio illo inhærente, et distincto ab excitatione vitali, et antecedente consensum liberum, nullam mentionem faciunt. Unde si Concilium hanc etiam præmotionem non excludit, non satis damnat hunc errorem et illius fundamentum. Deinde ratio ejus et verba eodem modo induci possunt, quo in capite præcedente ponderata sunt.

Ex Patribus.

15. Præterea, omnia quæ ex Sanctis Patribus adduximus, libro primo, capite decimo tertio, in hac etiam causa procedunt, quia ipsi generatim loquuntur de scientia ac vo-

luntate Dei, et libertate humanorum actuum, quicumque illi sint; et huic libertati absolute repugnare dicunt necessitatem, ex quacumque causa antecedente. Rursus omnes Sancti, qui significant Deum non prædefinire, sed præscire actus liberos, a fortiori hoc docent; quia hæc prædeterminatio, quæ ad extra progreditur, et efficaciam habet in nostram voluntatem, supponit necessario præfinitionem ad intra, et ab illa manat; unde necesse est ut illi patres de hac saltem præfinitione loquantur; citavimus autem prædictos Patres in citato loco primi libri. Ex quo loco constat, eos non solum generaliter loqui, quamvis hoc satis esset, sed etiam specialiter de actibus illis, per quos justitiam et gloriam obtinemus, qui sunt actus supernaturales. Præterea, ubicumque Sancti de libertate arbitrii loquuntur, dicunt ita se gerere Deum cum voluntate nostra, ut nullam vim ei ingerat, sed in potestate ejus motum ejus constituat, ita ut eum inchoare possit, si velit, vel suspendere, tam in supernaturalibus actibus, quam in naturalibus; imo in illis specialiter aiunt, quamvis Deus pulset et tangat corda, tamen non inferre vim, sed expectare ut ipsa voluntas consentiat cum Dei adjutorio, quod semper et necessarium esse et paratum esse supponunt. Hæ autem locutiones omnes, quæ non solum Sanctorum sunt, sed etiam divinæ Scripturæ, non possunt satis intelligi, et ad veram praxim reduci, si supernaturalis consensus, etiam posita excitatione, et aliis ex parte hominis prærequisitis, inchoandus est ab illa efficaci Dei voluntate prædeterminata ad unum, quæ neque in potestate nostra est, si ex se non est posita, neque ei resistere possumus, si fuit jam posita.

16. Legatur igitur Clemens Papa, epistol. 3, præsertim pag. 3, ubi ait, inter alia: *Si aliquid esset quod audientes fidem, vel ad credendum, vel non ad credendum determinaret extra arbitrium eorum, meritum et libertatem tolli.*

Irenæus, lib. 4 contra Hæret., cap. 71, hac ratione dicit, Deum, postquam hominem constituit in sua potestate ad utendum sententia et suasione Dei, nullam vim illi inferre, sed potestatem electionis ei relinquere; et cap. septuagesimo sexto, idem late prosequitur; in quo verba illa sunt notanda: *Præsta ei cor tuum molle et tractabile, ne induratus amittas vestigia digitorum ejus;* et infra: *Neque lumen cum magna necessitate subjiciet sibi quemquam, neque Deus cogit eum, qui nolit continere ejus artem;* et lib. 5, cap. 1, eodem sensu ait, *Deum reducere homines ad se, non vi, sed suadela.*

Epiphan., hæres. 5 et 16, contra fatum disputans, ait inter illa, tolli libertatem, *si is qui facit, non a se ipso facit, sed secundum necessitatem dominii fati.* Quæ verba, si eorum ratio spectetur, eodem modo procedunt de quacumque necessitate antecedente extrinsecus illata, sive a divina voluntate, sive ab alia causa, præsertim quod nonnulli Theologi et Christiani philosophi dispositionem divinæ providentiæ fatum appellent. Si ergo illa induceret antecedentem necessitatem, etiam libertatem tolleret.

Cyrillus Alexandrinus, libro octavo contra Julian., sub finem, cum docuisset hominem esse liberi arbitrii, his verbis: *Ut nos ad quodvis bonum sponte incederemus, consilio, non coacte, vivere super terram hominem permisit Deus, et ita fuit ab initio. Arripuit enim suæ voluntatis habenas, et suorum jussuum momento in utraque fertur, in bonum* (*inquam*) *et in malum,* subdit: *Itaque, si ineffabili quadam et divina virtute et efficacia usus, mutasset singulorum mentem ad bene agendum, et indidisset postea bonum, a quo ægerrime discedere posset, et non sponte, ultra non esset fructus mentis, neque res digna laude, sed necessitatis, et cupiditatis non voluntariæ* (id est, non liberæ). Quæ verba tam sunt clara et expressa, ut nulla indigeant ponderatione vel explicatione, et loquitur de homine in ordine ad actiones supernaturales; et ideo subdit, Christum Dominum, doctrina, miraculis et beneficiis homines ad se vocasse, ut libere converterentur.

17. Ex Chrysostomo, nonnulla adduxi supra, libr. 1, c. 13, quibus addi potest quod ait homil. 11 in Joannem: *Corporis natura, quocumque eam opifex ducere velit, eo sequitur, neque resistit; anima autem sui juris vim in se habet operandi, neque ulla in re Deo nisi velit obtemperat, invitam enim et coactam minime vult Deus,* etc., ubi coactionem pro necessitate sumit, ut Patribus moris est; et hanc sequi existimat, si anima ita a Deo moveatur, ut ei resistere non possit. Multa etiam ad hanc rem possunt ex illo sumi homil. 1 et 2 in Epist. ad Ephes., et homil. 16 in Epistol. ad Romanos, homil. 56 in Matth., et homil. in Psalm. 115, ubi tractat illum locum: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum,* et quærit: *Si Pater trahit, Filius deducit, Spiritus illuminat, quid peccant, qui neque tracti sunt, neque deducti, neque illuminati?* Respondet: *Quoniam non præbent seipsos*

dignos, ut eam suscipiant illuminationem. Propter quæ verba et similia, quæ in aliis locis ex citatis habet Chrysostomus, nonnulli ei imponunt, quod senserit liberum arbitrium gratiam Dei prævenire, atque ita exordium salutis a libero arbitrio sumi; absque hæresi tamen, quia eo tempore non erat veritas adeo patefacta, nondum exorta, examinata, ac reprobata Pelagiana hæresi. Ego vero non credam hanc fuisse Chrysostomi mentem, nam apud illum, homil. 13 in Joann., lego: *Gratia Dei semper in beneficiis priores sibi partes vindicat, non enim nostris præcedentibus meritis hanc accepimus remunerationem, non solum quod facti simus ex nihilo, sed quod facti, et facienda et vitanda didicerimus,* etc.; et infra: *Iterum emendandi medicina adhibita, non debita quidem, sed a misericordia et gratia proveniens;* et homil. 71 in Joannem, circa illa verba: *Sicut ego dilexi vos*, inquit: *Non enim vestris præcedentibus meritis debitum persolvi, sed ego incœpi;* et hom. 22 in Gen.: *In nostra voluntate* (inquit) *post gratiam totum derelictum est.* Quæ verba sunt valde notanda; nam dum ait, post gratiam, illi tribuit initium, et primas partes; dum vero ait, post gratiam totum derelictum esse in nostra voluntate, clare docet gratiam non movere prædeterminando omnino ac physice voluntatem. Denique, dicta homil. 56 in Matth., inquit: *Non enim probe ac ut oportet agere possumus, nisi gratia illa repleti fuerimus. Quis enim potest generose quidquam facere, nisi Christi natus accedat?* In prioribus ergo verbis super Ps. 115, sensus Chrysostomi (ut existimo) est, ideo homines peccare non credendo, aut non agendo pœnitentiam, quia divinam illuminationem non suscipiunt libere consentiendo, vel immediate, si vocatio sit perfecta, vel, si inchoata tantum sit et remota, aliquo modo illi cooperando, ut majorem recipiant; unde inferius ait: *Etsi enim ejus est trahere et inducere, animam tamen requirit, quæ morem gerat, et facile pareat.* Atque hoc modo confirmat sententiam quam nunc tractamus; vult enim etiam in operibus gratiæ determinationem liberam debere esse ab ipsa voluntate, præparata tamen et adjuta divina gratia; et hoc est quod ibidem subdit: *Neque enim virtus, nec salus nostra cogitur; nam, etsi maxima pars, atque adeo fere totum ejus sit, exiguum quid tamen nobis reliquit, ut non sit a persona remota causa coronæ.*

Denique similia reperiuntur frequenter apud Patres Græcos, ut Theodoretum, Theophylactum, Œcumenium, et Origenem ad Rom. 8 et 9, a cap. 11. Theophylact. etiam ad Ephes. 1, et Marc. 4, explicando parabolam seminantis. Neque horum Patrum auctoritas minuitur, eo quod eo tempore et loco scripserint, quo Pelagiana hæresis nondum illos vexabat, sed potius Manichæorum error, negantium libertatem arbitrii, nam hoc quidem in causa fuit, ut clarius et copiosius de libertate quam de gratia scripserint, non vero quod aliquid falsum docuerint, vel plus libero arbitrio, vel minus gratiæ Dei tribuendo, quam eis conveniat.

18. Atque idem judicium est de Patribus Latinis Augustino antiquioribus, ut fuit Hilarius, qui super Psalm. 2: *Unicuique nostrum* (inquit) *libertatem vitæ sensumque permisit, non necessitatem in alterutrum affigens;* et infra: *Quid honoris ac præmii bonitatis necessitas mereretur, cum malos non esse vis quædam nobis conserta non sineret?* Quod enim per nomina, *vis* vel *necessitatis*, ipse dicit, de physica prædeterminatione eamdem rationem habent, ut ostendimus. Hieronymus etiam, licet ex professo contra Pelagianos scripserit, multa tamen docet quæ huic sententiæ plurimum favent, præsertim in Epistol. 149 ad Hedibiam, quæst. 10, ubi etiam in eam extremam sententiam inclinat, quod omnis discretio inter bonos et malos fit ex usu voluntatis; sic enim ait: *Non gentes eligi, sed hominum voluntates; nec Deum salvare absque judicii veritate, sed causis præcedentibus, quia alii non susceperunt Filium Dei, alii autem recipere sua sponte voluerunt.* Quod vel dici non potuisset, vel saltem non ita diceretur, ut satisfactum esset quæstioni propositæ, si ipsas hominum voluntates divina voluntas suo tantum nutu et arbitrio determinaret. Unde idem Hieronymus, in Epistol. ad Ctesiphont., col. 6: *Velle* (inquit) *et currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum;* et lib. 3 contr. Pelagian., paulo post medium, dicit: *Ubi misericordia et gratia est, liberum ex parte cessat arbitrium, quod in eo tantum est ut velimus atque cupiamus, et placitis tribuamus assensum.* Dicitur enim ex parte cessare liberum arbitrium per gratiam, quia dum per gratiam prævenitur et inclinatur, quodammodo indifferentia ejus minuitur; vel aliter, et fortasse melius, quia gratiæ necessitas est ob impotentiam liberi arbitrii. Si ergo gratia omnino prædeterminaret liberum arbitrium, et sine hac prædeterminatione ni-

hil facere posset, non ex parte, sed omnino tolleretur liberum arbitrium. De eadem re multa legi possunt apud Hieronymum, ad Rom. 8 et 9, ad Galat. 1, et Malach. 1.

19. Venio ad Augustinum, qui huic sententiæ potissimum adversari censetur; nullus tamen est, ut existimo, qui magis illi patrocinetur, quia nullus ita gratiæ necessitatem et efficaciam explicuit, exaggeravit, ac plene docuit, sicut Augustinus; et tamen nunquam dixit aut significavit ad necessitatem vel effectus gratiæ pertinere, ut humanam voluntatem omnino seu physice prædeterminet; imo hanc determinationem semper dicit esse propriam voluntatis; vocat autem propriam, non quia sine divina præparatione fiat, nec quia ab illa sola sine Dei cooperatione fiat; ergo solum potuit appellare propriam voluntatis, quia per intrinsecam libertatem divinæ gratiæ cooperatur, non determinata ab alio, nam, si ab alio esset jam determinata, nulla ratione posset ei attribui talis motus tanquam proprius ejus, et tanquam omnino indifferens. Sic loquitur Augustinus de Spiritu et littera, cap. 34 : *Consentire vocationi vel dissentire, propriæ voluntatis est*; et lib. 83 Quæstionum, quæst. 68, imprimis ait : *Quia nec velle quidquam potest, nisi admonitus et vocatus, efficitur ut et ipsum velle Deus operetur in nobis.* Ubi primum considerandum est, non hoc tribuere Augustinum prædeterminationi efficaci, sed vocationi; de qua subdit: *Vocatio ergo, ante meritum, voluntatem operatur. Propterea, etsi quispiam sibi tribuit, quod venit vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus est.* Eamdem doctrinam habet de Prædest. et grat., et lib. de Grat. et libero arbitrio, c. 3 : *Velle* (inquit) *et nolle, propriæ voluntatis est.* Item libr. 1 de Grat. Christi, capit. 14, et lib. cont. Adimant. Man., capit. 26, ait esse in nostra potestate positum voluntatem mutare. Quod commemorans, lib. 1 Retractat., cap. vigesimo secundo, ait non esse contra divinam gratiam, *quia, licet mutari in melius sit in potestate voluntatis, tamen hæc potestas est a Domino, a quo voluntas præparatur et juvatur;* nunquam autem dixit : A quo prædeterminatur. Hoc idem confirmatur ex libro de Ecclesiasticis dogmat., cap. 21, in illis verbis : *Manet utique arbitrii libertas, id est, rationalis voluntas, sed admonente prius Deo, et invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur, vel agat occasione salutis, hoc est, inspiratione Dei;* et infra : *Initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus, ut acquiescamus salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est.* Quod inferius aliis verbis dicitur : *Arbitrium naturæ nostræ sequax esse divinæ inspirationis libere confitemur.* Quod item aliis verbis dixit Augustinus, epistol. 106 : *Voluntatem esse comitem et pedissequam gratiæ, non ducem nec præviam.* Denique, ut supra, capit. 4 et 5, late notavimus, nunquam Augustinus docuit aliud genus auxilii gratiæ, nisi excitantis seu operantis, et adjuvantis seu cooperantis; ex quibus illud antecedit usum libertatis, non tamen prædeterminat, ut ostensum est; hoc autem non antecedit causaliter usum libertatis, sed juvat illum, et cooperatur cum illa, ut ipsum nomen præ se fert, et utrumque docuit Augustinus citatis locis, et libro 4 contra duas epistolas Pelag., capite 6, et libro 1 ad Simplic., quæstione 2, et in Enchir., cap. 32, et sæpe alias. Possent etiam hoc loco afferri testimonia, in quibus Augustinus declarat gratiæ efficaciam sine hac physica prædeterminatione, quæ capite sequenti afferemus. Item ea testimonia, quibus docet, cum eadem gratia præveniente et movente, fieri interdum ut unus operetur, et non alius; nam inde evidenter convincitur prædeterminationem physicam non esse necessariam, de qua re dicemus infra, cap. 17.

20. Post Augustinum, eodem modo operationem gratiæ et cooperationem liberi arbitrii declararunt fere reliqui Patres, qui eum imitati sunt, ut Prosper, 1 de Vocat. Gent., capite 3, alias 9, libro 2, cap. 4, 9 et 10, alias 12, 16, 28; cujus verba jam ex parte supra retuli, et sufficere existimo; et in responsione ad objectiones Gallorum, passim hoc insinuat; sed specialiter notanda sunt verba, quæ habentur c. 6 : *Prædestinationem Dei, sive ad bonum, sive ad malum, in hominibus operari, ineptissime dicitur, ut ad utrumque homines quædam necessitas videatur impellere, cum in bonis voluntas sit intelligenda de gratia, in malis autem voluntas intelligenda sine gratia.* Quæ verba ex Augustino referuntur in capitulo *Vasis iræ* 23, quæstione 4. Eamdem doctrinam amplexus est Fulgentius, libro 1 et 2 ad Monym., et Anselmus, libro de Concordia, Prædestinatione et Libero Arbitrio, ubi in capite primo, ut supra vidimus, distinguit duplicem necessitatem, ex suppositione consequente, quæ non repugnat libertati, et ex antecedente suppositione, quæ libertatem tollit; unde concludit in fine capitis : *Sola voluntas determinat ibi quid teneat:* ubi dictio

exclusiva, *sola*, non excludit concursum Dei concomitantem, sed prædeterminantem, de quo subdit: *Nec aliquid facit vis necessitatis, ubi operatur electio sola voluntatis;* et cap. 2, ex hac doctrina concludit, Deum prædestinatione sua non cogere voluntatem, neque ei resistere, sed eam in sua potestate dimittere. Quod in re idem est quod illam non prædeterminare. Et super Matthæum, circa illa verba capitis noni: *Fiat voluntas tua*, ait voluntatem Dei non cogere humanam, id est, necessitare; quia semper illam relinquit cum potestate resistendi. Et (quod valde notandum est) etiam ipsum Paulum ait ita fuisse percussum, ut voluntas ejus tunc fuerit libera, ut resisteret, si vellet. Similia multa possunt sumi ex Bernardo, lib. de Grat. et lib. Arbitr., et ex Richardo de S. Vict., tract. 1 de Statu inter homin., part. 1, c. 14, ubi ait, *libertatis esse, ut consensus ejus extorqueri vel cohiberi non possit;* et c. 3, illud ait esse necessarium et non liberum, cui voluntas resistere non potest.

21. *Qui dicant Faustum Semipelagianæ hæresis suspectum.* — Huic etiam sententiæ favet Gregorius, 6 Moral., c. 11, dicens: *Si superna gratia nocentem non prævenit, nunquam profecto inveniet quem remuneret innocentem; superna igitur pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut, subsequente quoque nostro libero arbitrio, quod jam appetimus, agat nobiscum.* Possent etiam multa adduci ex Fausto, Galliæ Episcopo, in duobus libris quos de gratia et libero arbitrio scripsit, et habentur tomo 5 Biblioth. Sanct. Patr. Sed ea omitto, quia suspectus est de Semipelagianorum errore, ut constat ex Petro Diacono, lib. de Incarn. et grat.; Chrysostomo, c. 8 et ultim.; et Joan. Maxent., in Rescript. ad Hormisdam Papam, colum. 12; et (quod gravius est) quia Hormisda Papa, consultus a quodam, qui appellatur Possessor, quid de libris Fausti sentiendum esset, nihil aliud respondet, nisi, *neque illum, neque quemquam, quos in auctoritatem Patrum non recipit examen Catholicæ fidei, aut Ecclesiasticæ disciplinæ ambiguitatem posse gignere, aut religiosis præjudicium comparare.* Habetur hæc epistola in eodem tomo 5 Biblioth., et nuper excusa est inter epistolas decretales, et est n. 67 Hormisdæ Papæ, qui in citatis verbis videtur alludere ad decretum Gelasii, in cap. *Sancta Romana*, distinctione 17, ubi inter libros apocryphos opera Fausti enumerat. Unde in Vita Fulgentii, capite 28, refertur Fulgentius eum reprobasse, et Ado, in Chronic., hæreticum eum vocat; et eodem modo sentit de illo Trithemius in Fausto, et Joann. Montinien. in epistola ad Lectorem quæ habetur ante opera Prosperi, ait Faustum, cum Cassiano et aliis, pervertendo potius quam disserendo, oppugnasse opera Prosperi de Gratia. Et quoniam Gennadius, in libro de Vir. illustrib., quem libro beati Hieronymi adjecit, Faustum et ejus libros de gratia multum commendat, ipsum Gennadium idem Joannes Montinien. suspectum facit Pelagianæ hæresis. Et conjecturæ quas adducit, infirmæ non sunt, quamvis male interpretetur cap. 21 de Ecclesiast. dogmat., de quo supra dictum est. Denique, licet in præfat. illorum librorum, Faustus recte de gratia loqui videatur, tamen Isidorus, in Vita Fulgentii (ut allegatum reperi, ipsum enim videre non potui), ait Faustum incredibili calliditate Catholicum videri voluisse, cum esset Pelagianus. Quapropter multi moderni scriptores libros illos cum auctore rejiciunt, quamvis non desint nonnulli qui Faustum hac nota liberare studeant, quia in eis libris nihil videtur inveniri, quod cum Catholica doctrina aperte repugnet. (Contra Faustum scribunt Joann. a Bonon., lib. de Prædest., p. 3, pag. 116; Turrian., in lib. de Elect. divin., fol. 6; Bellarm., l. 2 de Grat., c. 11 et 15. — Pro Fausto scribunt Ruardus, art. 7, § *Nec ipsa;* Driedo, de Concord., fol. 20, 52 et 57, et tractat. 4 de Captivit. et redempt., c. 2, part. 5; Covarr., l. 4 Variat., c. 17.)

Alia testimonia Patrum, quibus supra probavimus ita dari nobis sufficientem gratiam, ut sit in potestate nostra habere omnia necessaria ad operandum, hanc etiam partem confirmant, nam, quacumque ratione asseratur divina voluntas efficax, et prædeterminans nostram, esse necessaria ad supernaturales actus, necessario sequitur illam non esse in potestate nostra, ut satis declaratum est.

Ex scholasticis qui contra hæreticos scripserunt, eadem veritas confirmatur.

22. Quapropter ex scholasticis Doctoribus nihil novi est, quod hoc loco afferamus, præter ea quæ libro primo de generali concursu, seu influxu primæ causæ adducta sunt; nam illi in universum loquuntur de actibus voluntatis, tam naturalibus quam supernaturalibus; et ratio libertatis, in qua nituntur, ge-

neralis est. Et inferius, cap. 16, notabimus nonnullos, qui non solum prædeterminationem in nostra voluntate, sed etiam præfinitionem in divina circa actus supernaturales negant. Hoc autem loco notandi sunt novi scriptores, qui specialiter disputant contra hæreticos negantes libertatem voluntatis propter efficaciam gratiæ, quos in hunc locum reservavimus, quia revera plurimum favent huic nostræ sententiæ, magnamque illi auctoritatem conciliant; nam fere omnes professi sunt non posse se aliter hæreticis satisfacere, seque ab eorum calumniis defendere.

Id constat ex Waldensi, lib. 1 Doctrinæ fidei antiq., a cap. 23 ad 28, ubi pluribus rationibus et testimoniis hanc sententiam confirmat, et specialiter capit. 25, ait periculose errasse quosdam Magistros, ponentes in humanis operibus necessitatem antecedentem, etiam ex voluntate Dei. Item Roffensis, art. trigesimo sexto, ubi etiam plura ex Patribus congerit, et specialiter ait, sicut non sequitur: Homo nihil potest velle absque Dei assistentia et generali influentia; ergo non est liber; ita non sequi, ex necessitate auxilii gratiæ, hominem non esse liberum, quia sicut influentia illa semper adest voluntati, ita et auxilium divinæ gratiæ cunctis ad manum est præsens; et ibidem ex Luthero refert hæc verba: *Periit itaque hic etiam generalis illa influentia, qua garriunt esse in potestate nostra naturales operationes operari.* Cui ipse respondet: *Cooperatur itaque Deus cuique creaturæ per hujusmodi influxum ad operationes singulas, et per eumdem exercere voluntas actum suum potest;* et infra: *Quis enim non compertissimum habet, se posse per influentiam illam generalem, cum voluerit, stare vel sedere, silere vel loqui?* In eamdem sententiam scribit latissime Driedo, de Captivitate et redemptione generis humani, tractatu 4, cap. 2, in 5 part. illius, et tract. 5, cap. 4, præsertim ad ultimam confirmationem secundi argumenti. Item libro de Concordia, præsertim c. 3, in solut. argument. Ruardus multus est in hac sententia explicanda et defendenda, cujus verba omnia referre, quæ in art. 7 contra Lutherum de hac re scribit, operosum esset. Legatur præcipue pag. 207, et inferius, a pag. 223, conclus. 4, 6, 7 et 10. Pro eadem sententia multa sumi possunt ex Stapletonio, libro 4 de Justificatione, cap. 8, quibus licet adjungere Didacum Paiva, libro 4 Orthodox. explicat., eo quod ibi specialiter arguat Calvinum, et ab ejus calumniis Patres Societatis defendat. Calvinus enim Jesuitas Pelagianos appellare consuevit, eo quod physicam prædeterminationem voluntatis pernegarent, ex qua plane videbant sequi necessitatem humanarum actionum libertati repugnantem, quam ipse Calvinus introducere studebat. Paiva igitur ostendit Calvinum, ut suum errorem defenderet, alium viris Catholicis imposuisse sine ullo fundamento, quia ad perfectionem et efficaciam divinæ gratiæ non pertinet liberum arbitrium ligare (ut ipse loquitur), seu physice prædeterminare, quod idem est, sed præparare, excitare et adjuvare; hoc enim posterius in S. Patribus legimus, non vero illud prius. Eadem sententia sumi potest ex Alfonso de Castro, contra Hæreses, verb. Gratia, hær. 1, et verb. Libertas, hær. 1, in quantum sæpe dicit in hominis potestate positum esse Deum trahentem sequi, aut ei resistere; et ex Vega (quamvis soleat in contrarium citari), lib. 6 in Trident., capit. 4, quem locum supra explicui, lib. 1, cap. 14; hic ergo Auctor, ibid., cap. 7, docet auxilium supernaturale, quod est per modum concursus, quod ipse vocat auxilium speciale quo adjuvamur ad actus supernaturales, hoc (inquam) auxilium ita esse in potestate nostra, sicut auxilium generale per concursum universalem; et hoc existimat necessarium, ut conversio in Deum, vel alius actus supernaturalis immediate possit subesse potestati hominis; in quo plane docet nostram sententiam; hoc enim est quod intendimus, scilicet, posita in homine sufficiente excitatione, et facultate in actu primo, esse in potestate ejus habere concursum actualem gratiæ, nec posse aliter intelligi quomodo operatio proxime sit in potestate hominis; et cap. 8, ponit discrimen inter excitantem et adjuvantem gratiam, quod illa non subjacet potestati nostræ, de hac vero subdit: *Sunt etenim et ex parte a nobis, et nostræ libertati semper subjacent, quæ per gratiam adjuvantem Deus in nobis facit;* et libro 13, capit. 13, dicit auxilium efficax esse in potestate peccatoris. Quod nullo modo posset esse verum, si tale auxilium consisteret in prædeterminatione efficaci, ut supra ostensum est. Posset autem aliquis hærere in quibusdam verbis hujus auctoris, lib. 6 in Trident., capit. 6, ubi sic inquit: *Excitat namque Deus vocatione sua sancta et illuminatione, ut surgamus a peccato. Neque contentus excitare, quadam nobis ignota suæ virtutis appli-*

catione, et nostræ voluntatis mirifica inclinatione et inflexione, benigne nos adjuvat, ut consentiamus, et obediamus vocationi suæ; et idem fere dixerat capit. 5, in illis verbis : *Ipse solus facit ut faciamus, sive aliquibus bonis inspirationibus, sive alio ignoto nobis modo, applicando, et inflectendo voluntatem ad operandum.* Sed imprimis, ut ex ipsis verbis constat, hic auctor non affirmat illum ignotum modum tanquam certum, nec tanquam necessarium ad singulos actus. Deinde nunquam dixit per illum modum Deum prædeterminare physice voluntatem, imo nec prædeterminare ; quin potius sentit, non obstante tota illa actione Dei, posse voluntatem resistere, ut patet ex his quæ inferius subjungit, cap. 8 et 9. Itaque tota illa applicatio, et inflexio seu inclinatio voluntatis, intelligenda est per affectiones, et dispositiones vitales ipsius voluntatis, quibus a Deo præparatur et disponitur, ut divinam vocationem suscipiat.

Ultimo loco, in favorem hujus sententiæ referam Dominicum Soto, inter modernos Thomistas insignem Theologum, qui, libro 1 de Nat. et Grat., c. 16, ut satisfaciat hæreticis, objicientibus Deum sua voluntate efficaci nostras necessitare, respondet id falsum esse, quia Deus, sua infinita sapientia et potentia, cum singulis causis secundis modo proprio concurrit; declarans autem quis sit iste modus respectu nostræ voluntatis, aperte dicit non esse per voluntatem Dei efficacem et prædeterminantem, et ideo non inferre necessitatem ; verba ejus sunt : *Quocirca, quidquid Deus vult, voluntate absoluta, et quæ dicitur beneplaciti, fit, juxta illud : Voluntati ejus quis resistet ? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri, nisi salva humana natura, et libera voluntate, quæ idcirco resistere Deo potest*; ergo sentit illam voluntatem, qua Deus concurrit, non esse absolutam, neque includere talem motionem, cui nos resistere non possimus ; unde inferius ait : *Sunt alia secundi generis opera, quæ ita in nobis Deus exercet, si nos tamen assensum præbeamus*; ubi satis explicuit conditionem in illa voluntate Dei inclusam; et inferius tandem ait : *Nihil aliud est me Deum hoc modo movere, quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum.* Ipsum enim Dei concursum, motionem Dei, imo et præmotionem appellaverat, non in sensu recentiorum auctorum, sed antiquorum, et in eo modo quo causa prima dicitur prius natura influere, ut sæpe in superioribus exposuimus. Et ideo consulto vocavit illam motionem liberam homini, ne existimaretur esse motio aliqua, ad quam voluntas mere passive se habeat, qualis est illa præmotio ac prædeterminatio physica, quam novi Theologi ponunt. Tractat autem ibi Soto specialiter de actibus supernaturalibus, et de omnibus auxiliis gratiæ quæ ad illos necessaria sunt, et juxta hanc doctrinam exponit omnia Scripturæ loca, in quibus hi actus Deo attribuuntur, eodem fere modo quo nos id præstabimus statim, cap. 14. Ex his sane satis aperta erat sententia Soti ; sed, ut magis adhuc constet quam ex animo, sola ratione adductus, ei adhæserit, videndus est in iis explicationibus suarum opinionum, quas addidit consulto ad finem, libro quarto Sententiarum. Etenim, cum ipsum reprehendisset nescio quis, ex eo quod in hac sua opinione nimium favere videretur libero arbitrio, versiculo *Quidam vero*, inquit in hæc verba : *Quidam vero hoc taxare voluerunt, dicentes, quod nimium tribuerim libero arbitrio in justificationis causa. Et tamen, salva semper Catholicæ Ecclesiæ censura, arbitror necessario sic dicendum*; et paulo infra : *Et ideo, postquam dixit Christus*, Joan. 6 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui me misit, traxerit eum, subjunxit: Qui audit et discit, venit ad me ; quasi in nostra potestate sit trahenti assentire aut dissentire.* Hæc Sotus. Satis igitur constat sententiam hanc neque esse novam, cum sit ab antiquissimis Patribus tradita, neque esse propriam Theologorum Societatis Jesu, cum omnium Ordinum auctores illam doceant, quamvis nostri fortasse distinctius et accuratius eam tradiderint, et insigni eruditione locupletaverint. Quos hoc loco non refero, ne domesticis testibus uti videar.

CAPUT XIV.

QUOMODO GRATIÆ EFFICACIA INTELLIGENDA SIT ABSQUE PHYSICA PRÆDETERMINATIONE.

1. *Tribus modis potest auxilium gratiæ dici efficax. — Primus.* — Priusquam argumentis respondeamus, quibus auctores contrariæ sententiæ moti sunt ad constituendum auxilium efficax in illa physica prædeterminatione, oportet ut explicemus quid auxilium efficax sit, et unde illius efficacia proveniat, vel in quo consistat. Est autem, ut supra tetigi, cap. 6, illa vox, *efficax*, distinguenda ;

potest enim tribus modis sumi. Primo, ut tantum dicat virtutem seu facultatem agendi, etsi non agat, quomodo dicitur medicina efficax, et specialiter solet hæc denominatio tribui illi virtuti, quæ in suo genere habet aliquam specialem energiam: et in hac significatione auxilium gratiæ sufficiens est vere efficax, quia ex se effectivum est supernaturalis conversionis, et singularem vim habet ad voluntatem pertrahendam; et hoc sensu est valde usitata hæc vox apud Patres, et in ea dixit Paulus, ad Hebræos 4: *Vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti.* Quod indicavit Petrus, Joannis 6, cum dixit: *Ad quem ibimus? Verba vitæ æternæ habes;* quibus verbis efficaciam gratiæ declaravit. Hic ergo non sumimus gratiam efficacem hoc sensu, ut constat; quia sic generalis est appellatio, et sufficientem gratiam comprehendit, ut dixi.

2. *Secundus.* — Secundo, hæc vox, *efficax*, significare potest vim agendi, ut actu conjunctam suæ actioni, ita ut nihil aliud sit virtus efficax, quam virtus actu efficiens; et hoc modo satis clarum est quid sit auxilium efficax, et quid requiratur ut efficax sit; dicetur enim auxilium, quod actu efficit conversionem hominis, seu actum supernaturalem et humanum. Quo fit ut in hac significatione gratia non possit esse efficax sine consensu et determinatione libera nostræ voluntatis, quia gratia non est ita efficax supernaturalis actus humani, ut se sola, et sine concursu liberi arbitrii, possit illum efficere; quia talis actus, ut vitalis et liber est, habet essentialem dependentiam a libero arbitrio. Unde hoc non est tribuendum imperfectioni gratiæ; quia non datur ut sit totum principium actus in omni genere, sed ut sit principale principium, tum morale, tum physicum, et sub ea ratione totale; adjuvans tamen et elevans liberum arbitrium ad secum cooperandum. Atque hinc etiam fit ut auxilium gratiæ, quod de se est efficax priori modo, id est, maximam habens vim et efficacitatem, desinat esse efficax posteriori modo, solum ex defectu, et potestate liberi arbitrii, quod, cum nihil supernaturalis boni possit per se solum agere, potest solum ipsum tale bonum impedire, et divinæ gratiæ resistere, quod non provenit ex impotentia divinæ gratiæ, sed ex suavitate et sapientia divinæ providentiæ, quæ ita movet suam creaturam, ut eam motum suum agere sinat.

Neque propterea dicendum est gratiam accipere a libero arbitrio efficaciam, id est, actualem effectionem, quia liberum arbitrium nihil confert gratiæ, sed gratiâ potius confertur libero arbitrio, et per illam ac ratione illius præparatur et juvatur; sed solum sequitur gratiam non posse suam effectionem exercere sine libero arbitrio, quod est verissimum, quia hæc est natura talis principii, et talis actionis. Unde nec proprie dicetur gratiam pendere a libero arbitrio in sua efficacitate, quia dependentia dicit causalitatem vel subordinationem inferioris ad superius, sed proprie dicetur gratia requirere concomitantiam liberi arbitrii ut efficax fiat, id est, ut efficiat. Sicut causa prima, ut agens cum secundis, non pendet proprie ab illis, sed potius e converso hæ pendent ab illa; requirit tamen causa prima, ut sic operans, causam secundam coefficientem, nec per illum concursum præcise sumptum posset se sola agere, quamvis alio modo possit, si velit. Proprie vero dicetur actio gratiæ pendere a libero arbitrio, quia eadem est utriusque actio; sicut diximus eamdem esse actionem a causa prima et secunda, vel sicut est eadem actio habitus et potentiæ, vel agentis principalis et instrumenti; his enim modis, vel aliquo illorum, comparantur inter se gratia, et liberum arbitrium. Unde, si efficacia gratiæ, in ea significatione quam nunc prosequimur, nihil aliud est quam actio seu efficientia gratiæ, aut denominatio inde desumpta, etiam concedi potest efficaciam gratiæ pendere a libero arbitrio, quia ab illo pendet actio, a qua gratia denominatur efficax, id est, efficiens; multoque magis e contrario pendebit a gratia, quod liberum arbitrium sit operans seu cooperans; quia ipsius operatio et cooperatio principaliter a gratia pendet. Sicut etiam actuale exercitium gratiæ in agendo, vel determinatio ejus ad agendum in tali tempore, vel interdum etiam in tali specie actus, pendet a libero arbitrio, quatenus illa determinatio est actio ejus, et licet etiam hoc titulo a gratia dependeat, tamen sub hac voce seu denominatione determinationis, peculiari titulo potest attribui libero arbitrio, propter proprium et intrinsecum dominium, quod habet in actionem suam, ut cap. 17 magis declarabimus.

3. Hæc omnia ideo dicta sunt, quia a multis reprehendi solent in his auctoribus, qui efficaciam auxilii solum ponunt in actuali actione, et nihil aliud esse putant, quam denominationem ab actuali influxu seu actione sumptam.

Quidquid tamen de hoc ultimo sit, quod mox videbimus, cætera omnia quæ diximus, non sunt reprehensione digna, sed vera, et in re ipsa necessario ab omnibus concedenda, si vocis ambiguitas seu æquivocatio tollatur, et non efficax, sed efficiens gratia dicatur. Clarum est enim posse ita denominari, et secundum eam denominationem verissima esse omnia quæ dicta sunt. At vero, quoad prædictam denominationem efficacis gratiæ, existimo sine dubio non esse inde desumptam, prout est in usu Theologorum, propter ea quæ superius, cap. 6, tetigi, scilicet, quia nec proprietas vocis habet ut significet solam actualem actionem, sed specialem aliquam vim ipsius principii, ut constat ex omnibus Latinis auctoribus. Item quia hæc denominatio gratiæ efficacis sub his nominibus non reperitur in sacra Scriptura, sed ex Augustini doctrina primum desumpta est. Augustinus autem, quum de gratiæ efficacia loquitur, aliquid amplius sine dubio intendit, ut ex testimoniis ejus, quæ citato loco indicavi, et statim latius efferam, constat. Res autem, quam per ipsam vocem significare ipse voluit, magnum habet in Scripturis fundamentum, quod in sequenti capite copiosius tractabimus.

4. *Tertius et proprius modus auxilii efficacis.* — Tertio igitur modo potest gratia appellari efficax, non solum quia effectiva est, neque solum quia actu efficit; sed quia ita est effectiva, ut semper habeat infallibiliter conjunctam actualem effectionem. Ita ut gratia efficax sit, quæ infallibiliter operatur consensum et actum supernaturalem hominis, et consequenter etiam facit ut ipse homo consentiat et operetur. Quo fit ut in hac gratia efficaci non debeat formaliter includi auxilium illud, quod est per modum concursus, ut etiam cap. 6 dixi ; sic enim fieret sensus compositus, nihilque aliud diceretur, quam gratiam, quæ actu operatur, infallibiliter habere conjunctam actionem, seu operationem hominis; atque ita nihil aliud esset hæc efficacia, quam actualis efficientia, ut in secundo membro dictum est. Igitur gratia efficax formaliter constituenda est in aliquo auxilio, quod sit per modum principii, quod ideo dicitur efficax, quia infallibiliter secum affert actionem, et consequenter etiam habet conjunctum actuale auxilium, quod est per modum concursus, et cooperationem etiam voluntatis. Hinc Augustinus hanc gratiam efficacem in quadam vocatione constituit, quæ ad gratiam operantem pertinet, qua Deus ita hominem vocat, et in illo ita operatur, ut illum operari et consentire faciat. Cum enim Deus, per vocationem seu operantem gratiam, operetur in nobis ut velimus, quando tali modo id operatur vocatio, ut infallibiliter id assequatur, merito talis gratia efficax appellatur; nam in suo genere, seu illo modo quo Deus per hanc gratiam facit ut velimus, singularem habet efficaciam, et ideo merito efficax appellatur (Vide Stapleton., l. 3 de Grat. et lib. arb., c. 6, et l. 4, cap. 8).

Mens Augustini de auxilio efficaci.

5. Quod autem aliqua gratia operans seu vocatio hujusmodi sit, multis locis docet Augustinus; epist. 107 : *Vocatio* (inquit) *illa alta, atque secreta, sic agit sensum, ut accommodet assensum ;* et Prædest. Sanct., cap. 16 : *Omnes, qui hanc vocationem recipiunt, esse docibiles Dei, omnesque qui ita audiunt a Patre, venire ad Christum ;* et capit. 8 dixerat hujusmodi gratiam a nullo duro corde respui ; idem sæpe docet idem Augustinus, libro eodem, præsertim cap. 6, et libr. de Corrept. et grat., capit. 11, et libr. de Dono persever., capit. 6, ubi respondet Massiliensibus, qui, male intelligentes hanc gratiæ efficaciam, Augustini sententiam illam impugnabant, ut ad eumdem Augustinum scripserat Hilarius, in epistola quæ habetur ante lib. de Prædestin. Sanctor. Eadem denique doctrina frequentissima est apud Augustinum, quem imitantur etiam Gregorius, homil. 30 in Evangel. ; et Prosper, libro secundo de Vocat. Gent., cap. 8, alias 23, et ad Capitula Gallorum, cap. 5, et aliis locis sæpe hoc modo loquitur; et in hunc modum interpretantur varia Scripturæ testimonia, quæ partim superius capite undecimo tractata sunt, partim explicabuntur in sequenti capite.

6. *Vocatio secundum propositum, quæ.* — Unde autem habeat talis vocatio hanc efficacitatem ut infallibiliter hominem trahat ad consentiendum, Augustinus nunquam satis expresse declaravit, quia res est difficillima, et ab humanis sensibus remotissima, et fortasse ob hanc causam appellavit hanc vocationem *altam* atque *secretam* (De Prædest. Sanct., cap. octavo, et epist. 107), quia, scilicet, et modus quo tribuitur, latens est, et ratio qua distribuitur, et quibusdam datur, et non aliis, paucis, et non multis, profunda est, et soli Deo cognita. Quantum autem ex doctrina ejusdem Augustini colligi potest, consistit efficacia hujus vocationis seu gratiæ in duobus.

Primum est, quod a Deo datur ex proposito vel intentione convertendi vel salvandi hominem, et ideo solet Augustinus appellare hanc vocationem *secundum propositum gratiæ*, ut patet ex citatis locis, de Prædestinat. Sanct., c. 8 et 16, et de Dono persever., cap. 14, et libro primo Retract., cap. 24, quam appellationem sumpsit August. ex illo Pauli ad Roman. 8 : *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti ;* et capit. 9 : *Ut secundum electionem propositum Dei maneret ;* et ex illo ad Ephesios 1 : *Prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ ;* ut idem Augustinus diserte explicuit in expositione quarumdam propositionum epistolæ ad Rom., prop. 55. Ex quo loco etiam constat, quum Augustinus appellat *vocationem secundum propositum gratiæ Dei*, loqui de proposito absoluto, et efficaci convertendi, vel sanctificandi hominem, et non satis neque recte exponi de sola voluntate antecedente, qua Deus vult, quantum in ipso est, omnes salvare. Primo quidem, quia hoc modo omnis vocatio est secundum propositum gratiæ, et quamvis sit inefficax, est consentanea, et proportionata illi proposito; quia, et ad eumdem finem tendit, et quantum est ex se, efficax est ; nunquam autem Augustinus appellaret vocationem inefficacem, vocationem secundum propositum ; imo in hoc distinguit efficacem ab inefficaci. Secundo, et maxime quia Paulus, a quo Augustinus suam locutionem mutuatus est, non loquitur de voluntate antecedente conditionata , sed de efficaci et absoluta; loquitur enim de proposito, quod infallibiliter habet effectum, ut patet ex illis verbis : *Ut secundum electionem propositum Dei maneret* (Roman. 9). Ex quibus aliud etiam sumitur argumentum, nam electio non dicit inefficacem voluntatem, sed efficacem ; hoc autem propositum ad electionem pertinet, ut patet ex Paulo in citatis verbis , et ad Eph. primo, ubi prædestinationi hoc propositum conjungit, quo, nimirum, prædestinati dilecti sunt, seu electi a Deo. Unde etiam Augustinus, 1 Retract., capit. 24, dicit esse propriam electorum ; et de Prædestinat. Sanctor., cap. 16, hanc vocationem esse ait, qua vocantur electi ; et cap. 17, subdit : *Intelligamus ergo vocationem , qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant.* Qui ergo ex hac electione vocantur, dicuntur vocari ex proposito, seu secundum propositum Dei.

Accedat denique auctoritas D. Thomæ 1. 2, quæst. 112, art. 3, dicentis : *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.* Quæ verba intelligi possunt de gratia habituali, quam infallibiliter homo consequitur se disponendo ad illam, quia Deus, a cujus motione est illa dispositio, intendit ut homo per illam consequatur gratiam sanctificantem ; et hic sensus est verus, sed non ille tantum est a D. Thoma intentus, ut patet ex testimonio Joan. 6, quo suam sententiam confirmat : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me ;* et ex testimonio Augustini, quem etiam citat de Prædestinat. Sanct., cap. 14 : *Quod per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur, quia intentio Dei non potest deficere.* Voluit ergo divus Thomas etiam docere, quandocumque Deus vocat aliquem ex intentione efficaci sanctificationis, seu conversionis ejus, infallibile esse ut consentiat et sanctificetur ; vocationem ergo ex tali intentione intellexit divus Thomas esse vocationem ex proposito. Hoc ergo est quod primo requiritur ad vocationem efficacem, et, si proprie loquamur, magis est radix et origo efficacis vocationis, quam formalis ratio ejus, nam Deus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, ideo sic operatur in homine vocando eum efficaciter, quia voluit, atque decrevit illum convertere.

7. Secundo igitur ad vocationem efficacem, necessarium est ut Deus tali tempore et modo hominem vocet, qui accommodatus sit ad effectum conversionis ejus, quam Deus intendit. Nam qui prudenter operatur, adhibet media consentanea fini intento. Quia ergo Deus, ut diximus, interdum vocat hominem ex intentione convertendi seu sanctificandi illum, cum infinita sua sapientia et potentia innumeris modis possit illum vocare, ita vocationem accommodat, prout opportunum est ad finem intentum, et ideo infallibiliter illum consequitur. Atque hinc Augustinus, citatis locis, hanc vocationem *congruam* appellat, id est, congruo tempore et modo homini datam.

Vocatio congrua quæ, et unde id habeat.

Sed in quo consistit hæc congruitas ? Quidam censent consistere in quadam proportione, quæ est inter talem illuminationem, vel inspirationem tali modo a Deo effectam in homine talis complexionis, naturæ et condi-

tionis; Deus enim hæc omnia exactissime comprehendens in quocumque homine, novit etiam quis modus vocationis sit illi accommodatus, ut, si ita cor ejus tangatur, emolliatur et consentiat. Nam dæmon, sua finita scientia et potentia, ita potest tentare hominem, si permittatur, ut morali quadam certitudine illum ad consentiendum inducat, quia comprehendit uniuscujusque hominis complexionem et naturam, et potest observare tempus, occasionem, et modum, quæ novit esse opportuniora ad persuadendum, seu inclinandum hominem ; multo ergo excellentiori modo potest Deus accommodare homini vocationem congruam, quo omnino faciat illum velle quod ipse vult. Quæ explicatio videtur consentanea Augustino, quia hac ratione solet hanc vocatiorem congruam vocare ; unde, lib. de Dono persev., cap. 14, cum de Tyriis et Sidoniis dixisset : *Quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum,* subdit : *Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio, divinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant,* etc. ; et ad divinam electionem seu voluntatem refert, quod quibusdam detur vocatio sic accommodata et congrua, aliis non detur. Igitur totam efficaciam constituere videtur in hac congruitate vocationis ; unde libr. 1 ad Simplic., quæst. 2 : *Non volentis* (inquit), *neque currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem. Nam, cujus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat;* et ad idem videtur alludere lib. de Spirit. et litt., cap. 34, dicens : *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus, credamus,* etc.; et epist. 107, dum ait, *per illam vocationem altam atque secretam, sic Deum agere sensum, ut ei accommodet assensum ;* in illis enim particulis, *sic* et *ut,* significat in hac vocatione servare Deum modum unicuique accommodatum, ut in assensum seu consensum inducatur ; et idem indicat lib. de Præd. Sanct., cap. 8, dicens : *Valde remota est a sensibus carnis hæc schola, in qua Pater sic docet, nec agit hoc cum carnis aure, sed cordis.*

8. Sed, licet verum sit sæpe vocationem efficacem fieri hoc singulari modo, quo Deus aliquid speciale in homine operatur, naturæ et conditioni ejus accommodatum, ut quando vocavit Paulum efficacissima vocatione, ut loquitur Augustinus, de Gratia et libero arbitrio, capite 5, ita illum terrendo et illuminando, et taliter objectum illi proponendo, ut corrigeretur ad fidem, sicut idem Augustinus explicat, 1 lib. ad Simplic., q. 2, ad finem ; licet hoc (inquam) verum sit, tamen neque id requiri potest ut necessarium ad vocationis efficaciam, id est, ut consequatur effectum, ut supra, cap. 9, demonstratum est ; quia alias qui non ita vocaretur, non haberet vocationem sufficientem. Neque etiam illa congruitas satis est ad illam efficaciam, quam Augustinus tribuere intendit tali vocationi, nimirum, quod omnino infallibiliter consequatur effectum. Quod ex dictis superius hic, et capite 10, in hunc modum declarari potest ; nam hæc infallibilitas tanta esse debet, ut implicet contradictionem aliquando deficere ; sed ex vi illius congruitatis solius non potest esse tanta infallibilitas ; ergo illa non sufficit ad efficaciam vocationis. Major patet ex priori puncto, nam hæc vocatio est medium accommodatum intentioni Dei efficaci ; implicat autem contradictionem, voluntatem Dei efficacem non impleri ; ergo non potest illa vocatio esse proportionatum medium, nisi sit ita infallibilis, ut prorsus repugnet, et contradictionem implicet non consequi effectum suum. Minor vero constat, ex his quæ tractata sunt c. 10, nam tota illa congruitas ex se solum inducit quamdam moralem certitudinem, cui absolute non repugnat, ut vocationi sic congruæ liberum arbitrium resistat, adeo ut Anselmus dixerit, potuisse Paulum resistere suæ vocationi, quantumvis efficacissimæ ; sic enim ait, Matth. 6, circa illa verba : *Fiat voluntas tua · Licet sit percussus Paulus, tamen voluntas ejus erat libera, ut resisteret si vellet.* Propterquod Chrysostomus, hom. 31 et 56 in Matth., agens de vocatione Matthæi et Pauli, dicit, non prius Deum illum vocasse, quia prænovit tunc vocationem fuisse penetraturam ejus animam ; sentit ergo non sufficere efficaciam, quam poterat habere vocatio ex peculiari congruitate ad ingenium vel conditionem Pauli, aut Matthæi ; sed oportuisse ut Deus etiam observaret tempus, in quo præsciret vocationem illam fuisse effectum habituram, si eam daret.

In quo consistit omnimoda efficacia vocationis.

9. *Probatur ex Augustino.* — Addendum igitur est, omnimodam efficaciam hujus vocationis in hoc consistere, quod Deus, infinita

sua sapientia, prævidens quid unaquæque causa seu voluntas in omni eventu et occasione operatura sit, si in ea constituatur, etiam cognoscit quando et cui vocationi sit unaquæque voluntas assensum præbitura, si ei detur. Unde, quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore, et modo quo novit illum consensurum, et talis vocatio appellatur efficax, quia, licet ex se non habeat infallibilem effectum, tamen, ut subest tali scientiæ divinæ, infallibiliter est illum habitura, quod interdum poterit accidere cum speciali congruitate et efficacia morali talis vocationis; interdum sine illa, cooperante libero arbitrio cum generali influxu gratiæ Dei, et utroque modo gratia erit efficax, quamvis una sit copiosior et major quam alia. Unde fit hanc efficaciam non esse physicam, sed moralem, neque esse spectandam in ipsa vocatione secundum se, id est, secundum illam entitatem vel motionem quam ponit in homine; sed prout progreditur a Deo, et est sub intentione ac scientia seu directione ejus. Et juxta hunc efficacitatis modum intelligenda est doctrina Augustini. Non enim consideravit tantum congruitatem, quam vocatio secundum se habet cum ingenio vel natura hominis, quæ est congruitas quasi in actu primo, sed etiam, ac præcipue, proportionem illam consideravit, quæ in hoc consistit, quod vocatio tunc datur quando operatura est, quæ proprie consistit in actu secundo, et maxime congrua dici potest, quia maxime congruit homini, cui melius est vocari, quando responsurus est, etiamsi remisse vocetur, quam fortiter vocari, cum consensurus non est.

10. Hinc Augustinus efficaciam hujus vocationis non ponit in necessitate, sed in infallibilitate et certitudine; necessitas enim ad causam, certitudo autem et infallibilitas ad præscientiam spectant, ut alias Capreolus notavit, primo, distinctione 40, quæstione prima, articulo tertio, ad 1 cont. 2 conclus. Unde Augustinus, de Dono persever., cap. 14, hanc vocationem ait pertinere ad ea beneficia, *quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. Propterea etiam nunquam dixit voluntatem non posse resistere tali vocationi, sed solum nunquam ei restituturam, de Præd. Sanct., c. 8, quia præscientia non aufert potestatem simpliciter faciendi oppositum ejus quod prævisum est. Hunc etiam modum efficacis vocationis significavit Chrysostomus citatis locis, et eumdem indicat Ambrosius, vel qui sub nomine ejus exponit verba illa ad Rom. 8 : *Iis qui secundum propositum vocati sunt Sancti* : dicens : *Hi secundum propositum vocantur*, *quos credentes præscivit Deus futuros sibi idoneos*, *ut antequam crederent scirentur*. In hoc etiam sensu videntur sumenda verba Origenis ad Rom. 9, dicentis : *Certum est Deum non solum scire uniuscujusque propositum*, *sed etiam præscire*, *sciens et antea præsciens*, *tanquam bonus dispensator et justus uniuscujusque motibus et proposito utitur ad ea perficienda quæ uniuscujusque animus*, *et voluntas elegit*.

11. *Ratione ostenditur.* — Denique ratione potest hoc persuaderi, quia nullo alio conveniente modo potest efficacia auxilii gratiæ declarari, et hic modus est sufficientissimus et aptissimus, tum ad conciliandam libertatem cum gratia, tum ad declarandum quomodo efficacia gratiæ, quæ consequitur effectum, non excludat sufficientiam ejus quæ effectum non consequitur; tum denique ad concilianda varia dicta Sanctorum de divina prædefinitione seu prædestinatione circa hominem. Declaro singula, nam imprimis exclusimus alios modos qui excogitari possunt. Unus erat per solam moralem efficaciam et abundantiam auxilii gratiæ, et hunc ostendimus nec posse esse generalem, nec in his, quibus communicatur, esse sufficientem ad efficaciam seu infallibilitatem effectus divinæ voluntatis. Alius erat per physicam prædeterminationem, et hunc ostendimus, et repugnare libertati, et tollere sufficientiam gratiæ ab his, quibus hæc physica prædeterminatio non datur; et præterea est aliud inconveniens in ea sententia, quia, sicut reducit opera gratiæ in hanc efficacem motionem, ita opera moralia, imo et voluntarios consensus pravos reducere debet in motionem Dei efficacem proportionatam, quod quam sit falsum, constat ex tractatis in superioribus libris. Accedit quod, si hæc efficacia consisteret in illa physica prædeterminatione, non oporteret Deum observare tempus et modum excitandi et vocandi eum quem vellet convertere; quia prædeterminatio hæc physica semper et necessario habebit effectum, si adhibeatur. Unde neque, ut homo ferventius convertatur, quidquam referet major vocatio seu excitatio; quia Deus potest prædeterminare liberum arbitrium prout voluerit, et totum pendet ex hac prædeterminatione; neque etiam ad perseverandum erit necessarium aliud genus gratiæ, vel specialis auxilii,

sed solum quod Deus prædeterminet voluntatem in omnibus opportunitatibus, vel occasionibus longo tempore occurrentibus, sicut facit in uno vel altero actu, quod revera non potest speciale auxilium appellari, quod sit alterius rationis ab illo quod Deus confert ad singulos actus, quando ad illos prædeterminat voluntatem, juxta illam sententiam. Hæc autem omnia sunt aliena a modo loquendi Patrum et Conciliorum; nam semper declarant hos effectus gratiæ per specialia auxilia, quibus Deus excitat et vocat hominem, et offert illi occasiones bene operandi, et observat tempus et modum accommodatum illi quem vult salvare et convertere. Ac denique nunquam hujus physicæ prædeterminationis meminerunt, ut in eam revocarent differentiam inter eam gratiam quæ consequitur effectum, et illam quæ caret effectu. At vero, præter hos duos modos nullus alius excogitari potest, nisi ille in quo vocatio habet infallibilem effectum ex adjuncta præscientia Dei; quia conjunctio talis effectus cum tali causa solum potest esse ineffabilis, aut ex vi causæ primæ, aut ex vi causæ proximæ, aut ex præscientia; sed duo priores modi exclusi sunt; ergo solum superest tertius.

12. Rursus, quod hic modus sufficiat ad declarandam efficaciam vocationis, satis ostendunt ea quæ ex Augustino adducta sunt. Et addi potest hanc efficaciam debere esse proportionatam causalitati vocationis; hæc autem causalitas vocationis moralis est, ut in cap. 5 declaravimus, et constat ex Augustino, ubicumque de illa loquitur, nam per modum suasionis et moralis inductionis, hoc declarat, quatenus, nimirum, *Deus, per hanc gratiam, vel aperit quod latebat, vel suave facit quod non delectabat;* ergo hæc efficacia moraliter etiam intelligenda est. Pertinet autem maxime ad moralem persuasionem prudentia et præscientia persuadentis, qua novit servare modum et tempus aptum ad inclinandam voluntatem alterius; ergo, cum Deus possit hoc genere efficaciæ uti perfectissimo modo, sufficienter ac optime per hunc modum intelligitur efficacia impulsus et vocationis ejus. Atque ita facile consequuntur utilitates supra enumeratæ. Facillime enim intelligitur quomodo cum hac efficacia stet libertatis usus, quia nec moralis persuasio et inductio illi repugnat, ut per se constat; neque etiam infallibilitas, quæ oritur ex præscientia, quia illa ut sic non est ex causa, seu ex suppositione antecedente, sed ex suppositione ipsius rei futuræ in ratione objecti veri et cognoscibilis. Et hinc consequenter facile intelligitur quomodo, sine hac efficacia gratiæ, possit esse gratia sufficiens in his qui non convertuntur; quia potest id provenire ex sola voluntate eorum, quæ potest non consentire, etiamsi gratia in actu primo habeat omnem sufficientiam, et ita loquitur Scriptura : *Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti* (Luc. 23)? et sæpe alias. Tandem hinc facile conciliantur dicta Patrum, nam quidam aiunt Deum eligere, aut præfinire seu prædestinare hominem, aut supernaturales actus ejus juxta suam præscientiam, alii vero negant Deum prædestinare aut eligere hominem ex meritis prævisis; hæc autem conciliantur optime, si priora intelligantur de præscientia conditionata, secundum quam Deus eligit eum quem vocare decrevit eo tempore et modo quo præscivit consensurum; posteriora vero intelligantur de meritis prævisis per absolutam præscientiam; non enim propterea Deus sic vocat efficaciter aliquem, quia præscivit illum bene operaturum, sed illum ita vocat, ut bene operetur, juxta illud : *Quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus* (Ephes. 2). De quibus Patrum sententiis nonnulla attingemus, c. 16.

13. *Objectio.* — Sed dicet aliquis eamdem fere difficultatem relinqui in hac nostra sententia, præsertim circa sufficientiam gratiæ, eamdem (inquam) quæ in alia sententia fuit a nobis proposita. Aut enim vocatio, hoc modo efficax, est necessaria ad singulos actus supernaturales, vel non. Hoc posterius est aperte contra Augustinum, citatis locis, et præsertim de Dono perseverantiæ, cap. 14, et libr. 1 ad Simplic., quæst. 2, ubi non solum ait, sine hac vocatione neminem credere aut salvari, sed etiam neminem posse credere aut salvari. Si vero dicatur prius, sequitur sine hac vocatione neminem habere gratiam sufficientem ad credendum vel amandum, quia caret re necessaria ad talem actum, et non est in potestate ejus habere illam; quid enim faciet homo ut Deus illum vocet tempore opportuno, quo prænovit illum consensurum?

Aliæ difficultates. — Prima.—Præter hanc enim sunt aliæ difficultates in hoc modo explicandi gratiam efficacem. Prima est, quia, licet hoc modo bonitas et misericordia Dei recte ostendatur, in his quos congrue vocat, tamen videtur ab ejus bonitate alienum, ut in reliquis omnibus, atque adeo in majori ho-

minum multitudine, ea tempora et occasiones ad eos vocandos observet, quibus certo scit illos repugnaturos. In quo moraliter videtur Deus nolle illos homines salvare; nam, si id vere optaret, adhiberet opportuna media, vel saltem non ita incongruas (ut sic dicam) occasiones vocandi observaret, ut videatur potius, per tales vocationes quærere occasiones perdendi homines, quam salvandi.

Secunda. — Secunda, quia ex illa interpretatione sequitur accidere posse, ut aliquis homo non possit a Deo efficaciter vocari, licet Deus velit, vel potius ut non possit Deus id efficaciter velle. Probatur sequela, quia, ut Deus hoc possit velle, supponenda est conditionata scientia, qua cognoscat hominem in aliqua occasione consensurum suæ vocationi, si hoc vel illo modo ipsum excitet; hæc autem scientia non est necessaria simpliciter; supponit enim objectum contingens, quod accidere potest, ut nunquam sit futurum, et consequenter ut non fuerit præscitum; quia id quod contingens est simpliciter potest non esse; ergo, etiam talis scientia, ut terminata ad tale objectum, potuit non esse in Deo. Itaque potuit Deus de aliquo homine præscire, in omni tempore et occasione repugnaturum fuisse vocationi, nunquamque fuisse consensurum; ergo talem hominem non posset Deus efficaciter convertere, quod videtur valde repugnans divinæ omnipotentiæ, ut Augustinus dixit in Enrichid., cap. 95.

Tertia. — Tertia difficultas est, quia sequitur eumdem modum vocationis efficacis esse necessarium ad bona opera moralia et naturalia, qui est ad supernaturalia; eumdem (inquam) modum, quoad efficacitatem, licet quoad gradum perfectionis seu entis non sit æqualitas; sicut etiam non est æqualitas inter vocationem efficacem ad attritionem vel contritionem in perfectione, est autem æqualitas in modo efficaciæ; ita ergo erit respectu actuum naturalium, quod est satis absurdum. Sequela probatur, quia etiam ad consensum in actibus bonis ordinis naturæ, est necessaria aliqua mentis excitatio et apprehensio; præscit ergo Deus quando et quomodo excitandus est homo ad bonum actum moralem, ita ut consentiat, et consequenter, si homo aliquando ita excitatur, ut operetur bene moraliter, illa excitatio, ut a divina providentia provenit, est quædam vocatio efficax ad illum actum, non minus quam sit similis excitatio proportionata ad actum supernaturalem. Hoc autem esse inconveniens probatur, quia hinc sequitur ad omnem actum bonum moraliter esse necessarium auxilium speciale gratiæ; quia illa vocatio efficax non est debita naturæ; posset enim Deus ita res disponere, ut tali homini non offerretur talis occasio, vel tale objectum, excitans illum ad talem actum bonum, tali tempore et modo quo illum erat operaturus; ergo, quod Deus ita res disposuerit, fuit speciale beneficium gratuitum, sine quo non posset homo illum actum exercere. Hoc autem posterius consequens, nimirum ad singulos actus bonos esse necessarium speciale auxilium, reprehendunt graviter fere omnes Theologi in Gregorio et Capreol., tum quia inde fiet hominem ex se nil posse nisi peccare, non solum in natura lapsa, sed etiam in integra, idemque sequitur de angelo; nam ratio facta in omni voluntate creata procedit; tum etiam quia ex illa doctrina, quæ in specie videtur gratiam amplificare, enervantur maxime multa principia et fundamenta doctrinæ Catholicæ de necessitate gratiæ; dicere enim quis posset omnem actum moraliter bonum esse dispositionem ad gratiam, quia ipse semper est a priori gratia. Imo etiam dicere posset non esse necessarios alios actus supernaturales, quia ex Scriptura et Conciliis solum habemus esse necessarios actus, qui sine gratia speciali fieri non possunt; ergo, si actus morales hoc habent, in eis verificatur Conciliorum doctrina, neque erit sufficiens fundamentum ad ponendos alios actus. Imo hinc ulterius eadem proportione sequitur nullum actum malum posse fieri ab homine, nisi ex aliqua excitatione seu vocatione efficaci ad malum, et ex speciali desertione Dei constituentis hominem in tali occasione in qua prænovit infallibiliter illum consensurum.

Quarta. — Quarta et ultima difficultas est, quia, licet in præscientia divina supponatur quid homo, in hac vel illa occasione constitutus, voliturus sit, tamen in re ipsa dicitur homo hoc voliturus ex se, et ex suo arbitrio, ita ut non ideo sit facturus, quia Deus id præscivit; sed e converso, ideo Deus præsciverit, quia ipse est facturus; ergo in re, ipsa efficacia gratiæ reducitur ad liberum arbitrium, et Deo solum attribuitur, quod tunc gratiam vocationis tribuerit, quando liberum arbitrium repugnaturum non erat, in quo plus nimio attribui videtur libero arbitrio, et gratiæ derogari.

Ad primam objectionem.

14. Ad priorem partem, seu rationem du-

bitandi, respondetur esse longe disparem rationem de gratia efficaci hoc modo explicata, ac juxta alias sententias; nam, quacumque ratione gratia efficax, antecedens seu præveniens usum libertatis, ponatur includere rem aliquam, vel motionem, vel qualitatem, vel quidquid illud sit, quam non includit gratia non efficax, sequitur necessario omnem gratiam non efficacem esse insufficientem; quia deest aliquid necessarium, quod nec datur, neque est in hominis potestate, sed ex sola Dei voluntate aut datur, aut negatur. At vero gratia efficax præveniens usum liberi arbitrii, prout a nobis explicata est, nullam rem, qualitatem aut motionem necessario requirit, quam non possit includere vocatio non efficax. Imo, ut infra dicemus, c. 17, eadem omnino excitatio in uno potest esse efficax et habere effectum, et non habere in alio. Et ideo nihil in re includit ex parte hominis vocatio efficax, quod non includat vel includere possit vocatio sufficiens, si homo illa uti velit. Ex parte autem Dei antecedit præscientia effectus in uno et non in alio; tamen hæc ipsa differentia non est ex solo Deo, sed etiam ex libero arbitrio; nam in potestate hominis, de quo Deus præscivit non consensurum vocationi, est facere ut Deus præsciverit ipsum consensurum vocationi, nam in potestate ejus revera est consentire; quod si consensurus esset, id Deus præscivisset; atque ita est in potestate ejus habere efficacem vocationem, vel (quod in idem redit) soli ejus defectui, et pravo usui libertatis tribuendum est, quod talis vocatio non sit efficax. Unde ad difficultatem in forma respondetur, admittendo prædictam vocationem efficacem esse necessariam ad singulos actus in re efficiendos, non vero ad potestatem faciendi singulos actus, quia illa necessitas non est ex parte causæ, neque ex suppositione antecedente simpliciter, quomodo repugnat, aliquid necessarium esse ad facere et non ad posse, ut supra probatum est; sed est necessitas ex suppositione consequente et extrinseca; quia nihil potest fieri in tempore quod non fuerit præscitum ab æterno, et ea suppositione facta, non potest aliter fieri quam præscitum sit, quia hypothesis illa supponit jam effectum ita esse futurum; quo sensu distinxit Augustinus, de Correct. et grat., cap. 11 et 12, auxilium ad posse perseverare, ab auxilio ad perseverandum. Hoc ergo sensu admittimus auxilium efficax ad faciendum, esse necessarium ad singulos actus, quia necesse est dari sub illa Dei præscientia, qua Deus novit an detur opportuno tempore quo habiturum est effectum, necne; et quia hoc ipsum, scilicet, quod sit aut non sit habiturum effectum, pendet ex libero usu voluntatis, ideo tota illa necessitas non est antecedens, sed consequens, ac propterea non repugnat libertati, et stare etiam potest cum sufficientia gratiæ, quæ efficax non sit.

15. *Objectio.* — *Solvitur.* — Dices, quamvis verum sit esse in potestate hominis cum tali vocatione operari et non operari, et hac ratione ab ipso aliquo modo pendeat, quod Deus præsciverit an hoc vel illud esset facturus, tamen, supposito quod Deus præscivit Petrum consensurum fuisse tali vocationi, tali tempore, et Joannem repugnaturum, vel eumdem Petrum alio tempore fuisse rejecturum vocationem; hoc (inquam) posito, nullo modo est in potestate Petri quod hoc vel illo tempore vocetur; neque in potestate Joannis quod alia vocatione vel alio opportuniori tempore vocetur, et tamen hinc pendet tota salus, et hoc maxime necessarium est ut detur gratia efficax; ergo sine hoc nihil sufficit; ergo nec sufficientia, nec efficacia gratiæ est in hominis potestate ac libertate. Respondetur in hoc maxime habere locum, ut capite sequent. dicam, illud Pauli ad Roman. 9: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis,* et illud item: *Quis enim te discernit?* 1 Corinth. 4. Nam, posita illa hypothesi, revera ex sola Dei voluntate provenit talis discretio, seu rerum dispositio in æterna Dei providentia ac prædestinatione, ex qua in tempore provenit, ut uni detur auxilium tempore congruo, non vero alteri. Sed hinc nec minuitur potestas obtinendi salutem in eo qui non convertitur, nec imponitur necessitas ei qui convertitur; quia illa divina dispositio est mere extrinseca, et non immutat modum operandi causæ proximæ, sed relinquit illam operari vel non operari prout novit esse operaturam, vel non operaturam, si in tali opportunitate constituatur. Quo etiam fit ut totum illud providentiæ genus sit ex suppositione liberi usus prævisi, saltem conditionate, et ideo illa suppositio non sit simpliciter antecedens, qualem esse oportet illam quæ repugnat libertati, de quo dicemus plura c. 16.

Ad primam difficultatem posteriori loco positam. — Ad alteram partem difficultatum respondetur, ad primam, distinguendum esse inter Dei voluntatem ordinantem et permittentem, id est, inter voluntatem qua vult vel procurat aliquid fieri, vel qua tantum vult

permittere ut fiat. Quoad voluntatem ergo permittentem, concedendum est Deum, ex certa et infallibili præscientia, velle dare auxilia gratiæ hominibus, illis modis et temporibus, quibus novit multos homines majori ex parte fore repugnaturos, vel obstacula et impedimenta suæ gratiæ adhibituros. Quod in omni sententia necessario fatendum est; nam, qui hæc omnia fieri putant per physicas prædeterminationes, negare non possunt quin Deus præsciverit, cum his prædeterminationibus, quas de facto conferre decrevit, tot homines fore consensuros gratiæ, et tot repugnaturos. Qui vero et prædeterminationes physicas, et scientiam conditionatam infallibilem negant, negare non possunt quin saltem prænoverit Deus, tantam hominum multitudinem relictam cum his solis auxiliis gratiæ, quæ de facto conferre decrevit, relinqui in magnis periculis, et ex vi omnium causarum concurrentium in natura lapsa, morali quadam certitudine evenire, ut plures resistant gratiæ et damnentur, quod, moraliter loquendo, perinde est ac si fiat ex certa præscientia. Utrisque ergo eadem quæ nobis superest difficultas, quam utrique augent, aliquid indignum Deo tribuendo. Priores enim æque faciunt Deum auctorem profectus et defectus, seu consensus et repugnantiæ voluntatis humanæ, nam utrumque fit actu positivo voluntatis et ad utrumque Deus illam prædeterminat, ut dicunt. Posteriores vero, præter ignorantiam quamdam, vel carentiam scientiæ, quam Deo tribuunt, valde imperfecte declarant modum providentiæ et prædestinationis ex parte divinæ voluntatis, quia non potest efficaciter intendere alicujus hominis salutem per certa et determinata merita; sed necesse est ut prius ejus consensum prævideat, ut latius c. 16 videbimus. Igitur, quod ad voluntatem permittentem spectat, nihil absurdi in eo est quod Deus, certo sciens et prævidens fore ut, servato tali providentiæ modo, tot homines damnentur, illud permittere voluerit, sed habet solum illam admirationem, ex qua Paulus dixit (Ad Rom. 11) : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus!* Quod vero spectat ad voluntatem ordinantem, Deus non elegit hunc modum providentiæ, neque observavit ea tempora in quibus homines repugnaturos vocat, ut eos non salvet cum efficacia ; id enim et indignum est bonitate Dei, et ab illa voluntate alienum, qua vult omnes homines salvos fieri, ut l. 2, c. 4 et 5, late tractatum est. Igitur per se primo intendit Deus in toto hoc providentiæ genere hominum salutem, quam cum infinitis modis, quos in thesauro sapientiæ suæ habet reconditos, procurare potuisset, ex omnibus illis hunc elegit sua voluntate et arbitrio ; et fortasse eadem scientia, qua prævidit, servato hoc providentiæ modo, tot homines fore damnandos , prævidit etiam idem accidere debuisse, vel creando alios homines, vel aliter eis providendo, nisi omnibus et singulis specialissima dona gratiæ conferret, quod nec tenebatur Deus facere, nec fortasse expediebat, ut divina gratia, simul et justitia, magis ostenderetur ; simulque constaret quanta sit hominis fragilitas, nisi divina gratia abundanter præveniatur et custodiatur. Neque hinc fit Deum non velle et optare salutem eorum hominum, qui illam non sunt consecuturi, cum vere ac sufficienter eis provideat, quo eam assequi possint, et assequantur si velint ; sed solum sequitur Deum non omnino absolute et efficaciter intendisse eorum salutem, quod verum est, et nullum habet inconveniens , quia nullo jure aut debito tenebatur Deus omnium salutem efficaciter intendere, aut procurare.

16. *Ad secundam.*—Ad secundam difficultatem respondetur negando sequelam, quia cum infinita sit Dei potentia, et sapientia, qua novit omnia auxilia et omnes modos quibus potest voluntatem hominis ad aliquid inclinare, impossibile est quin aliquem prævideat, quo tandem homo consensurus sit, si ei applicetur. Ita docuit Augustinus, quæst. 2 ad Simplic., circa medium, his verbis : *Cum alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem, eademque res sæpe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat, aliumque moveat, alium non moveat, quis dicat defuisse Deo modum vocandi , quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est?* Et addit : *Quod sit tanta quoque potest esse obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdurescat mentis aversio, quæritur etiam utrum de divina pœna sit ipsa duritia?* Ac si dicat nunquam esse posse tantam duritiem, quin possit divina aliqua vocatione emolliri ; et ideo quod negetur talis vocatio, quæ cor obduratum emolliret, ad divinam pœnam esse referendum, et hoc est quod subdit Augustinus : *Cum enim Deus deserit, non sic vocando quomodo ad fidem moveri potest , quis etiam dicat modum, quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotenti defuisse?*

In quibus verbis obiter etiam animadverto, quomodo Augustinus efficaciam gratiæ, non in prædeterminatione physica, sed in modo vocationis constituit; nam, si in physica prædeterminatione constitueret, cum quacumque vocatione quodlibet induratum cor posset Deus efficaciter determinare quo vellet. Deinde etiam animadverto posse hominem interdum ita esse dispositum, ut nulla ordinaria vocatione convertendus sit. Unde non est inconveniens, quod potuerit Deus, illa conditionata scientia, de aliquo prævidere non esse convertendum omnibus auxiliis ordinariis gratiæ; tamen, quia præter hæc auxilia potest Deus infinitis modis hominem adjuvare et vocare, ideo simpliciter fieri non potest quin præcognoscat Deus plures gratias, seu auxilia quibus de facto converteret hominem, si vellet illa præstare. Quod a fortiori patet, quia, si Deus sinat hominem tentari a dæmone omnibus modis quibus ille novit et potest ipsum tentare, impossibile est ut sola libertate homo ei resistat, sed infallibile erit ut aliquo modo tentationis cadat; sed multo est potentior divina gratia, et plures modos novit Deus inclinandi et trahendi voluntatem, ut bonis consentiat; ergo non est contingens ut ex tot gratiæ auxiliis et vocationibus non præcognoscatur aliqua, cui homo consensurus sit.

Quod si quis mordicus contendat totam hanc impossibilitatem solum esse moralem, atque adeo non implicare contradictionem quod oppositum accidat, cum simpliciter loquendo ex libertatis usu pendeat, ideoque simpliciter admittendum esse, posse ita accidere, metaphysice seu logice loquendo, respondetur totum hoc verum esse, nullumque inde sequi inconveniens. Nam si, per impossibile, admitteremus aliquam voluntatem futuram fuisse tam pravam, ut omnibus temporibus et momentis restituta esset cuicumque vocationi, quantumvis potentissimæ, inde nihil sequitur contra divinam omnipotentiam, sed solum sequitur voluntatem vere ac proprie manere liberam, posita quacumque Dei vocatione, quod verissimum est. Et consequenter sequitur, data illa hypothesi, Deum non posse talem voluntatem efficaciter et libere convertere, quam præsupponitur cognovisse restituram semper, si liber usus ei concedatur, posset tamen illam convertere quo vellet, impediendo libertatis usum. Et in hoc divina omnipotentia satis ostenditur. Tamen illa hypothesis, ut dixi, simpliciter impossibilis est.

17. *Ad tertiam.* — Ad tertiam, quod ad præscientiam attinet, verum est æque esse infallibile apud Deum, hominem esse operaturum bene moraliter cum hac occasione, vel naturali repræsentatione talis objecti, sicut est infallibile consensurum, si supernaturaliter tali modo vocetur. Imo in actibus malis est eadem infallibilitas ex parte præscientiæ, ut constat ex paritate rationis, et dicetur latius infra, l. 4. Ex parte vero divinæ voluntatis, non est eadem ratio, saltem quoad actus malos; quia, cum Deus præscit hominem peccaturum si in tali occasione constituatur, non vult ipsum in ea constitui ut peccet, sed vult aut sinit in ea constitui propter aliquem bonum finem, permittendo ut peccet. At vero respectu actuum bonorum, maxime supernaturalium, vult hominem constituere in ea opportunitate, in qua est bene operaturus, ex affectu et intentione ipsius bonæ operationis. Et ideo, quando illa operatio est supernaturalis, quia vocatio ad illam, et opportunitas eam perficiendi, provenit ex speciali providentia gratiæ, et ex peculiari intentione divina, ut c. 16 explicabitur, dicetur esse ex vocatione efficaci; quando vero morale opus bonum est tantum ordinis naturæ, provenire potest a sola generali providentia Dei absque illa specialiori præmotione, aut prædefinitione divina, ut constat ex dictis in libr. 2; ideo non tribuitur illa operatio speciali efficaciæ vocationis aut excitationis divinæ ad tale opus.

Concedo tamen fuisse peculiare beneficium Dei, quod ex certa scientia et prævisione aliquem hominem creaverit sub ea rerum dispositione et administratione, in qua novit habiturum occasiones bene operandi potius quam male. Sed, si tota hæc bonitas sistat in ordine naturali, illud non potest dici beneficium gratiæ præcise consideratum, sed pertinet ad beneficium naturæ. Sicut, quod Deus ita disposuerit causas naturales, ut ex eis hic homo producatur potius quam alius, qui nunquam erit, vel quod producatur sanus, et integer, vel robustus, cum alter concipiatur æger, alter mutilus, alter debilis, peculiare Dei beneficium est; non tamen gratiæ, sed naturæ, si per se ac præcise consideretur, prout nunc loquimur. Sic igitur illud etiam est beneficium naturæ, quamvis in eo ordine tanto majus sit, quanto bona honesta superant utilia. Quocirca, quamvis demus quodlibet bonum opus esse peculiare beneficium Dei, non ideo sequitur esse ex speciali auxilio gratiæ; nam illa occasio, vel repræsentatio objecti moven-

tis ad actionem moralem bonam, ex communi providentia et generali influxu provenit; quæ licet non sint debita simpliciter, tamen, supposita prima dispositione generalium causarum universi, debita est eo modo quo cuicumque causæ naturali debetur concursus, supposita applicatione passi; quamvis illa applicatio non fuerit tali agenti debita, nisi supposito communi cursu et ordine causarum naturalium.

18. *Ad quartam.*—Ad quartam difficultatem respondetur : si per efficaciam gratiæ intelligatur efficientia, seu physica determinatio ad consensum liberum, sic concedo gratiam non habere efficaciam sine libero arbitrio, quamvis nec liberum arbitrium possit eam habere in actibus supernaturalibus sine gratia, prius operante ut velimus, et postea cooperante cum volumus. Unde, cum dicitur hanc efficaciam pendere ab homine, seu ab ejus arbitrio, ex se æquivocum est, et illis verbis non recte explicatur. Indicatur enim ita ex se posse, ut suis solis viribus possit, quod falsum est quantum ad efficiendum, quamvis sit verum quantum ad resistendum. Verius ergo ac proprius dicetur hanc efficientiam semper requirere usum liberi arbitrii, et sine illius influxu esse non posse, et ex sola ejus libertate impediri posse. Si autem efficacia gratiæ sumatur in actu primo per respectum ad infallibilem connexionem quam habet cum actu secundo, quomodo tribuitur vocationi efficaci, sic gratia efficax non includit intrinsece cooperationem liberi arbitrii, includit tamen habitudinem ad illam; et ita in executione nunquam exercetur illa efficacia sine cooperatione liberi arbitrii, quamvis non reducatur in illud simpliciter, sed in gratiam vocantem et adjuvantem. In intentione autem, seu præparatione talis vocationis et auxilii, quod non solum sit sufficiens, sed infallibiliter sit futurum efficax, reductio fit in solam divinam voluntatem, ut dictum est, et amplius in sequenti capite explicabimus.

CAPUT XV.

SOLVUNTUR OBJECTIONES, PRÆSERTIM EX SCRIPTURA ET AUGUSTINO.

1. *Prima objectio ex Scriptura.*—Multa ex fundamentis quibus auctores contrariæ sententiæ moti sunt ad constituendam efficaciam gratiæ in prædeterminatione physica, sunt in superioribus expedita. Tamen, ut omni ex parte eis satisfaciamus, oportet reliqua, quæ supersunt, sigillatim proponere, et præsertim nonnullas locutiones Scripturæ, et Augustinum amplius declarare, ut evidentius constet, quod certissimum existimamus, sententiam illam nullum habere in Patribus fundamentum. Primo ergo objiciuntur illa testimonia, in quibus dicitur Deus facere ut faciamus, Ezech. 11 et 36 : *Auferam a vobis cor lapideum, et dabo vobis cor carneum; Spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam ut in præceptis meis ambuletis.* Quod testimonium ad rem præsentem late exponit Augustinus, de Gratia et libero arbitrio, c. 14 et sequent.; et Fulgentius, libro primo ad Monym. Et quidem verba illa, *Auferam, dabo, faciam ut faciatis,* actionem physicam et efficacem significant. Secundo, afferuntur illa testimonia, in quibus soli divinæ voluntati tribuitur hominis salus, vel conversio. Potissimum est illud ad Romanos 9 : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis,* cui consonat illud ad Philip. 2 : *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere pro bona voluntate.* Quæ loca tractans Augustinus in Enchiridio, cap. 32, et libr. 1 ad Simplic., quæstion. 2, et sæpe alias, vult totum esse tribuendum soli Deo. Tertio, hoc confirmant illa testimonia, in quibus justificatio hominis per bona opera voluntati divinæ per modum creationis tribuitur, quia ex sola illa pendet, saltem quoad prædeterminationem. Sic dicitur ad Ephes. 2 : *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in eis ambulemus.* Unde David, Psal. 50 petebat : *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Facit etiam illud 1 ad Corinth. 12 : *Hæc omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis, prout vult,* et alia similia, quæ sunt frequentia. Quarto, præcipue adduci solet illud 1 ad Corinth. 4 : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Quem locum ad hanc etiam causam tractat Augustinus, libro de Prædestinat. Sanctorum, capite quinto et sexto, dicens, Paulum illis verbis docere, neminem posse sibi tribuere quod sit melior alio, vel quod credat aut amet præ aliis, quia hoc totum accepit a Deo, cui hoc tribuendum est. At vero si libera determinatio ita esset ab homine, ut non esset ex priori prædeterminatione divina, discretio unius ab alio, homini potius quam Deo esset tribuenda, quia hæc discretio per hanc determinationem libe-

ram potissime fit. Quinto, addi potest locus ille Lucæ decimo quarto : *Compelle eos intrare*, quod videtur dictum propter vehementem gratiæ motionem, quæ non apparet esse alia quam efficax voluntatis determinatio, et ideo *compulsio*, quasi per exaggerationem, appellatur. Quomodo dixit divus Thomas, 1 ad Corinth. 13, Paulum veluti coacte fuisse tractum ad fidem.

2. *Secunda ex Concilio Arausicano et Patribus.* — Secundo, principaliter objici possunt fere omnes canones Concilii Arausicani secundi, præsertim quartus, qui sic habet : *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem, in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti : Præparatur voluntas a Domino ; et Apostolo salubriter prædicanti : Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* Et hoc sensu sæpius repetit divinam gratiam facere in nobis ut invocetur a nobis, et ut legi obediamus, etc. Et similia leguntur apud Cœlestinum Papam, epistol. 1 ad Episcopos Gall.; et Innocentium I, epistol. 15 ad Concilium Carthaginense. Sed præsertim Augustino sunt frequentes hæ locutiones, quæ magna ex parte, capite undecimo et decimo quarto tractatæ et explicatæ sunt. Cujusmodi etiam est illa de gratia et libero arbitrio, capite decimo sexto : *Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus ;* et illa de Dono persev., c. 14 : *Quia eis ut crederent non est datum, unde crederent est negatum.*

3. *Tertia, ex errore Semipelagianorum et testimoniis Augustini.* — Tertio, principaliter objiciunt nobis quod plus nimio libero arbitrio tribuamus, et aliqua ex parte ad errorem Semipelagianorum, seu reliquas Pelagianorum inclinemus ; quia in aliquo genere libertati tribuimus, tanquam primæ radici et causæ, determinationem ad consensum supernaturalem, quod est illi tribuere consummationem divinæ vocationis ; quod plus est quam si solum initium ei tribueremus. Quod autem hoc tribuatur juxta nostram sententiam soli voluntati, patet, quia, postquam Deus vocavit et paratus est ad concurrendum, adhuc expectat influxum et cooperationem nostræ libertatis ; ergo sola illa est a qua pendet illa quasi applicatio et determinatio ad dandum suum consensum ; et ita ex hoc solo capite, ut infra dicemus, docent auctores hujus sententiæ posse contingere ut unus convertatur, et non alius.

Nec satis est si dicatur hanc determinationem liberi arbitrii non esse sine gratia adjuvante et præveniente ; nam de priori, ait Augustinus, lib. 4 contra duas epist. Pelag., c. 6 : *Quid prodest, quod dicunt gratiam adjuvare propositum bonum ? id quidem sine scrupulo acciperetur Catholice dictum, si non in bono proposito meritum ponerent.* At vero hæc sententia meritum et laudem ponit in bono proposito facto ex libera determinatione voluntatis, quamvis cum adjuvante gratia ; ergo non satis id est ad tollendum scrupulum Semipelagianismi. De posteriori vero, id est, præveniente, quod etiam non sufficiat, sumitur ex Augustino, lib. de Prædest. Sanct., cap. 1, ubi, scribens de quibusdam fratribus, de quibus Prosper et Hilarius solliciti erant, et ad eum scripserant quod adhuc essent Semipelagianorum errore infecti, sic inquit : *Pervenerunt isti fratres nostri, pro quibus sollicita est pia charitas vestra, ut credant cum Ecclesia Christi, peccato primi hominis obnoxium nasci genus humanum, nec ab isto malo, nisi per justitiam secundi hominis, aliquem liberari. Pervenerunt etiam ut præveniri voluntates hominum Dei gratia fateantur, atque ut ad nullum opus bonum, vel incipiendum, vel perficiendum sibi quemquam sufficere posse consentiant.* Ecce hi admittebant prævenientem gratiam, et initium omnis boni operis et adjutorium illi tribuebant, et nihilominus in errore versati esse dicuntur ; quis ergo poterat esse eorum error, nisi quod non totam determinationem libertatis gratiæ adscribebant ? Et confirmatur ex alia doctrina ejusdem Augustini supra tacta, constituentis differentiam inter Angelos et homines in statu innocentiæ ex una parte, et homines lapsos ex alia ; nam in his majorem ædificationem gratiæ requirit ad opera gratiæ, quam in illis ; hæc autem differentia non potest esse nisi quod in nobis requirit gratiam ex se prædeterminantem absque ullo ordine ad præscientiam, quam in illis non postulat ; ergo. Major constat ex Augustino, lib. de Corrept. et grat., cap. 10 et 11, et lib. de Dono perseverant., cap. 7 ; minor autem patet, quia in Angelis et Adamo ante lapsum, fuit necessaria vocatio interior congrua secundum præscientiam conditionatam ; ergo, si amplius in nobis requiritur, id esse non potest nisi gratia ex se prædeterminans. Et confirmatur tandem, quia tota hæc gratia, quam explicuimus, videtur con-

sistere in doctrina et suasione ex parte objecti. Augustinus autem l. 1 de Grat. Christi, c. 10, 11, 13, 14, 24 et 26, et sæpe alias, docet, contra Pelagium, hanc gratiam non sufficere, sed requiri aliam potentiorem, quæ efficaci virtute faciat ut faciamus, et ex nolentibus volentes reddat.

4. Ultimo adjungere possumus Philosophicam rationem, nam voluntas nullam habet propriam vim activam ad actus supernaturales; nam ex se est omnino improportionata et inferioris ordinis; ergo nullo modo potest elicere supernaturalem actum, inchoando illum, tanquam propria causa, etiam in suo genere; ergo oportet ut Deus utatur illa tanquam instrumento, quod non potest aliter fieri, quam per physicam præmotionem. Unde in hoc cerni potest magna differentia inter hos actus supernaturales et actus naturales, tam bonos quam malos, quod in naturales influit voluntas propria virtute, et ideo recte intelligitur posse inchoare actum cum communi concursu Dei in actu primo indifferenter oblato, determinando illum in actu secundo sua cooperatione; at vero in actus supernaturales nullo modo influit voluntas propria virtute, sed ut elevata tantum; et ideo non videtur posse illo modo inchoare supernaturalem actum, nec sufficere indifferentem concursum, cujus determinatio excedit naturales vires voluntatis; oportet ergo ut ab ipso Deo determinatus sit, ut hoc modo voluntatem elevet. Unde necessario consequenter fit ut illam etiam prædeterminet.

Explicantur sacræ Scripturæ loca.

5. *Exponuntur illa verba*: Faciam ut faciatis. — Ad testimonia Scripturæ uno verbo satisfieri posset, dicendo omnia illa vera esse propter gratiam excitantem et operantem, ut ab Augustino in citatis locis exponuntur, et in superioribus sæpe visum est. Neque ullus Sanctorum vel interpretum illa intellexit de physica prædeterminatione. Sed, ut clarius omnibus satisfaciamus, aliquid est de singulis dicendum. Et imprimis in illis verbis, *Faciam ut faciatis*, qui intelligunt hoc dicere Deum propter physicam prædeterminationem, non possunt hoc intelligere singulariter de operibus gratiæ, sed etiam de actibus bonis moraliter, imo et de actibus malis, ad quos requirunt, vel, si consequenter loquantur, requirere debent eamdem prædeterminationem. At vero hoc modo multum enervant vim horum testimoniorum ad gratiæ dona ex eis colligenda, quia illa operatio Dei communis est omnibus actibus humanis, ut ipsi aiunt; consequens autem est contra communem sensum horum verborum, et præsertim contra Augustinum.

Deinde, addo promissiones illis verbis factas per Ezechielem, non esse speciales ad prædestinatos, seu eos qui gratiam efficacem recipiunt, sed esse generales ad universam Ecclesiam pro tempore legis gratiæ; non ergo sunt illa verba dicta propter efficacem aut physicam prædeterminationem, sed propter abundantiam gratiæ in lege Evangelica communicandam; et præsertim propter efficaciam sacramentorum, per quæ Deus mutat corda, et dat novum Spiritum effundendo gratiam ex opere operato. Hæc expositio constat ex contextu Ezech. 36: *Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris, et ab universis idolis vestris mundabo vos;* quæ verba, juxta expositionem Hieronymi et omnium, promissionem baptismi continent; et immediate post illa subditur: *Et dabo vobis cor novum, et spiritum novum*, etc., et deinde adjunguntur quæ superius citata sunt. Ubi Hieronymus sic ait: *Et considerandum quod cor novum et spiritus novus detur per aspersionem et effusionem aquæ; quando autem cor novum datum fuerit, et spiritus novus, tunc auferetur de corde Judaico omnis duritia, quæ lapidi comparatur, ut pro lapideo corde sit cor molle et tenerum, quod spiritum Dei in se possit recipere, et inscribi litteris salutaribus. Tunc ambulabunt in præceptis Domini*, etc., et concludit: *Quod præsenti tempore comprobatur.*

Tandem, etiamsi in universum illa verba intelligantur de omnibus actibus gratiæ, verissime dicuntur ratione gratiæ excitantis, per quam Deus et emollit corda, et inclinat ea ad opera pietatis, atque ita facit ut bene faciant. Ut autem intelligamus non ita hoc facere Deum, quin humanum arbitrium possit ei resistere, subditur Ezech. 11: *Quorum autem cor post offendicula et abominationes suas ambulat, horum viam in capite suo ponam, dicit Dominus Deus.* Quod impletum esse dicit Hieronymus, in Judæis, qui post Christi adventum divinæ gratiæ et vocationi restiterunt. Neque Augustinus et Fulgentius aliud dicunt in citatis locis. Imo, Augustinus expresse ait, illis verbis solum significari, et gratiam Dei antecedere omnia merita hominis, et habere magnam virtutem ad immutanda corda homi-

num, cum etiam obdurata corda convertat, nimirum per efficacem vocationem supra explicatam, et adjuvantem gratiam. Quod explicuit Fulgentius, dicens : *Dat Deus cor novum, ut in justificationibus ejus ambulemus, quod pertinet ad bonæ voluntatis initium. Dat etiam ut judicia ejus observemus et faciamus, quod pertinet ad bonæ operationis effectum. Unde cognoscimus Dei esse ut bonum facere velimus*, scilicet, per excitantem gratiam, *et ut bonum facere valeamus*, nimirum per adjuvantem.

6. *Exponuntur verba Pauli:* Non est volentis, etc. — Ad testimonia secundo loco posita, eadem fere adhibenda est responsio; nam imprimis, si illa verba : *Non est volentis, neque currentis,* etc., dicta sunt propter efficacem Dei prædeterminationem, simili modo dici posset de homine pravam voluntatem habente : Non est volentis, neque cadentis, sed Dei impellentis; et eodem modo dicetur : Deus est qui in vobis operatur velle, sive bonum, sive malum, pro sua voluntate. Atque ita non solum sequitur actionem malam æque refundi in Deum ac bonam, sed etiam ex illis locis nihil speciale colligi de operibus gratiæ. Nulla ergo est in illis locis mentio auxilii physice prædeterminantis. Sed in priori testimonio, scilicet, *Non est volentis, neque currentis*, sermo est de divina electione et prædestinatione, ut Augustinus passim exponit, et superius citatum est c. 9, et 11, et 14. Nam, licet in re ipsa, et in executione, hominis volentis sit converti, consentiendo divinæ vocationi cum Dei adjutorio, tamen, quod Deus præparaverit homini talem vocationem tali tempore et modo quo illi congruebat ut converteretur, hoc non fuit hominis volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. Addit Anastasius Sinait., lib. Quæstionum in Script., quæst. 59, Paulum usum fuisse illis verbis accommodatis ad exemplum Esau et Jacob, quod adduxerat : quia paterna benedictio et primogenitura non fuit volentis Esau, et currentis jussu patris ad quærendam venationem, ut ei bene diceret; sed fuit Jacob, cujus Deus est misertus; et subdit Anastasius : *Quod si etiam in nobis hoc quispiam acceperit, ab eo quod decet minime aberrabit; etenim non volentis solum virtutem, neque currentis et contendentis est se recte gerere, sed et miserentis, et adjuvantis Dei.* In quibus verbis indicat aliam expositionem supra tractatam, c. 9, ex Nazianzeno et Chrysostomo. Est et alia expositio Chrysostomi, et Græcorum, Ambrosii, Hieronymi, et aliorum, dicentium illa verba non esse Pauli affirmantis, sed posita esse ex persona alicujus objicientis. Verumtamen nunc Augustini expositio nobis sufficit.

Exponuntur verba Pauli : Deus est qui operatur, etc. — Quæ potest eadem accommodari ad alia verba, *Deus est qui operatur in vobis velle,* etc., de quibus jam etiam in superioribus cum Augustino diximus, nostrum velle bonum et supernaturale specialiter attribui Deo ratione gratiæ operantis ; et sub ea ratione tribui soli Deo, quia ipse solus est qui moraliter prævenit, et facit ut velimus, quamvis ipsum velle non solus Deus faciat, sed gratia Dei nobiscum : legatur Augustinus, lib. 83 Quæst., q. 68.

7. *Exponuntur verba Pauli :* Creati in operibus bonis, etc. — Ad tertiam partem testimoniorum, respondetur (quidquid sit de prædefinitione divina, de qua statim capite sequenti) justificationem nostram, et opera quæ ad illam disponunt, nomine creationis in Scriptura significari, vel ad denotandum illud esse proprium opus Dei, et altioris ordinis quam sint effectus naturales ; vel certe ad significandum justificationem totam, moraliter loquendo, ex nihilo fieri ex parte nostra, quia fit ex nullo merito nostro, et quia, ut ait Paulus (1 Cor. 13) : *Si charitatem non habuero, nihil sum ;* et hæc est expositio communis. Nec video quomodo ex illa appellatione, aut ex testimoniis ibi citatis, possit vel apparenter colligi physica prædeterminatio. Nam ex illis verbis : *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus*, etc., ad summam colligitur beneficium divinæ prædestinationis et supernaturalis providentiæ, qua Deus nobis præparavit auxilia supernaturalia, quibus sublevemur et adjuvemur ad opera supernaturalia. Ex illis autem verbis : *Cor mundum crea in me, Deus*, etc., solum habemus Deum esse principalem auctorem qui nos justificat, et peccata remittit, et qui nos excitat et adjuvat ut convertamur. Unde non aliud in re significant illa verba quam alia : *Converte nos, Domine*, etc. In verbis autem illis: *Dividens singulis prout vult,* aperte est sermo de gratiis gratis datis, et de Ecclesiasticis ministeriis ; et sunt etiam vera de gratiis prævenientibus, licet ibi Paulus de illis non loquatur ; at de gratia sanctificante bene Concilium Tridentinum definivit, sess. 6, c. 7, in unoquoque recipi, *secundum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Quod si hæc ipsa cooperatio et dispositio in Dei vo-

luntatem iterum refundenda est, id erit secundum gratuitam prædestinationem vel electionem, quæ non media physica prædeterminatione, sed media congrua vocatione ad effectum perducitur, ut sæpe est indicatum, et ex professo dicetur capite sequenti.

8. *Exponuntur verba Pauli :* Quis enim te discernit? — Ad quartum testimonium : *Quis enim te discernit?* nonnulli Græci longe diverso modo legunt et intelligunt illa verba. Reprehendit enim Apostolus nonnullos Corinthios, qui inter ministros Evangelii dijudicabant, et quosdam contemnebant, et hoc est, quod ait illis verbis : *Ne supra quam scriptum est, unus adversus alterum infletur pro alio*, scilicet, illum contemnens, et seipsum vel alium illi præferens ; et deinde subjungit : *Quis enim te discernit?* id est, quis te dijudicat, aut unde te majori laude aut honore dignum censes, cum fallax sit humanum judicium? Sicut paulo antea dixerat : *Mihi autem pro minimo est, ut a vobis judicer, aut ab humano die ; sed neque meipsum judico ; nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Qui enim judicat me, Dominus est.* Itaque in hoc sensu, in verbis illis non est sermo de causa quæ in re efficit unum sanctiorem alio, sed de eo ad quem pertinet judicium ferre de hac hominum diversitate. Quia vero etiamsi de tali diversitate constaret, non potest habere homo unde glorietur ex se, subdit Apostolus : *Quid autem habes quod non accepisti?* Ita exponit Chrysostomus, hom. 12, quem Theophylactus imitatur.

9. Secundo, admittimus receptam expositionem D. Augustini, D. Thomæ et aliorum, scilicet, Apostolum loqui de causa discretionis et differentiæ inter sanctum et non sanctum, et sanctiorem ac minus sanctum, et velle in Deum esse referendam. Id autem duobus modis fieri et intelligi potest. Uno modo, ut referatur in Deum solum ; alio modo, ut referatur in Deum, ut in principalem auctorem, non tamen solum. Priori modo est id verum secundum ordinem intentionis, seu prædestinationis divinæ, non tamen secundum executionem. Quod enim ita Deus inter duos discreverit, ut hunc elegerit, et non illum, et huic præparaverit congruam vocationem, et non illi, solius divinæ voluntatis fuit. Quod vero in re iste assequatur gloriam, et sanctificetur, et non ille, vel magis sanctificetur quam ille, non est solus voluntatis divinæ, sed etiam est voluntatis et cooperationis humanæ, ut Concilium Tridentinum dixit, imo et Paulus, 2 ad Tim. 2, dicens : *Si quis emundaverit se ab his, erit vas in honorem sanctificatum.* Quod notavit Damascenus, lib. 4 de Fide, c. 24. Itaque, quod Deus ita vocet hominem, et ei provideat prout expedit ut sanctior fiat, solius est benevolentiæ divinæ, et hoc modo Dei solius est discernere. Tamen in ipso usu, et exercitio homo non fit sanctior, nisi libero usu suæ voluntatis. Ne vero hinc aliquis sumere possit superbiæ occasionem, subdit Paulus : *Quid autem habes quod non accepisti?*

Huic autem veritati non obstat, ut supra, c. 9, ex Augustino retuli, quod homo sua libera determinatione hoc bonum accipiat ; quia hanc ipsam liberam determinationem sine Deo inspirante et adjuvante habere non potest; unde totius illius boni principalis auctor est Deus. Ita fere Augustinus citatis locis, præsertim lib. 83 Quæstion., quæst. 68, et lib. 2 de Nupt. et concupiscent., capite decimo sexto, et sequentibus. An vero, vel quomodo possit homo de hoc usu suæ libertatis gloriari, dicemus capite decimo septimo, ubi alia testimonia Augustini in hujus expositionis confirmationem afferemus.

Nunc solum addo (quod in aliis testimoniis annotavi), si verba illa : *Quis enim te discernit?* dicta essent quia Deus, per physicam prædeterminationem, hunc movet ad actum supernaturalem et non alium, eadem ratione, in quocumque bono actu morali, æque dicendum esse, solum Deum discernere operantem a non operante ; imo et in malis actibus idem esset dicendum, si consequenter loquendum esset. Atque ita nihil speciale ac proprium ex his testimoniis haberemus, quo specialia ac propria gratiæ dona confirmaremus, quod quam sit absurdum satis ex dictis constat. Non est igitur sermo Pauli de physica præmotione, sed de speciali auxilio præveniente, quo Deus, per vocationem suam præsertim efficacem, præparat hominis voluntatem ut credat, pœnitentiam agat, vel alio modo supernaturaliter operetur. Ratione cujus vocationis (ut Augustinus dixit, lib. 83 Quæstionum, quæst. 68) : *Et si quisquam sibi tribuat quod venit vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit ; qui autem vocatus non venit, sicut non habuit meritum præmii ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii, cum vocatus venire neglexerit.*

10. *Exponuntur illa verba :* Compelle eos intrare. — Ad ultimum testimonium, quidam interpretantur verba illa : *Compelle eos intrare*, de propria et externa compulsione; et

illis verbis censent datam Ecclesiæ potestatem ut infideles ad fidem compellat. Sed, si hoc intelligatur de infidelibus, qui nunquam fidem susceperunt, falsa est doctrina; quia in Ecclesia non est potestas compellendi eos ad fidem, per se loquendo; si vero intelligatur de infidelibus apostatis et inobedientibus Ecclesiæ, sic verum est esse in Ecclesia potestatem cogendi eos per pœnas ad fidem retinendam, et de illa intelligi hunc locum ab Augustino, sermone 33 de Verb. Dom., et libro secundo contra duas epistolas Gaudentii, capite 17, et in epistola 50, et habetur in cap. *Schismatici* 23, q. 6. Nihilominus tamen hæc expositio non est necessaria. Unde D. Gregorius, homil. 36 in Evangelia, intelligit ibi esse sermonem de quadam speciali vocatione et providentia Dei, qua suos electos laboribus et ærumnis temporalibus ita affligit, ut adversitatibus fracti, et quasi compulsi ad Dei amorem redeant. Nec dissimilis est aliorum expositio, qui intelligunt ibi esse sermonem de quadam vehementi vocatione interna, qua Deus solet quasi miraculose immutare corda; qualis fuit vocatio Latronis in cruce, vel vocatio Pauli. Ad quem modum videtur intelligi quod Ecclesia petit in quadam collecta, ut Deus nostras ad se compellat rebelles voluntates. Hæc enim compulsio non est nisi moralis quædam vehemens persuasio. Proprius tamen et litteralis sensus illius loci est, futuram fuisse in Ecclesia Christi magnam vim Evangelicæ prædicationis ad commovendos homines ad fidem, ut late et bene exponit Jansenius in Concord., c. 91. Quacumque vero ratione exponatur, constat compulsionem ibi metaphorice sumi, et non significare physicam determinationem, sed moralem inductionem, per aliquam interiorem vel exteriorem persuasionem.

Exponuntur canon quartus Concilii Arausicani et alia testimonia Patrum.

11. Ad secundum argumentum ex Concilio Arausicano secundo, et aliis testimoniis Patrum, respondetur in illis omnibus principaliter damnari Semipelagianorum errorem, et contra illum definiri, Deum, ante omnia merita nostra, inchoare in nobis salutem, et omne benemerendi, aut condigne vel congrue petendi principium. Inchoat autem hoc in nobis Deus per suam vocationem, ut dixit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 5 et 6, et per eamdem vocationem facit ut velimus et faciamus, ut ex Augustino probatum est, c. 4 et 5, declarando gratiam excitantem et operantem. Facit autem ut velimus, non physice determinando, sed moraliter persuadendo, et bonum affectum inspirando, ut eisdem locis, et cap. etiam undecimo declaratum est; facit autem efficaciter, quando dat vocationem congruam, qualis superiori capite explicata est. Et tunc dicitur specialiter Deus non solum dare posse, sed etiam dare velle et operari; non quia excludat propriam hominis determinationem ad ipsum velle, sed quia talis vocatio ex intentione, et speciali providentia Dei datur, ut infallibiliter effectum volendi in homine consequatur; tum etiam quia talis vocatio secum habet infallibiliter conjunctam gratiam adjuvantem, ratione cujus dicitur etiam Deus principalis auctor nostri velle et operari. Propter quam causam sæpe Augustinus totum attribuit huic efficaci vocationi, maxime in sæpe citata quæstione secunda ad Simplicianum, et de Spiritu et littera, c. 34, et de Prædestinatione Sanctorum, c. 6 et sequent.

Et eadem ratione dixit, de Dono perseverantiæ, cap. 14, eis, quibus datum non est ut crederent, non esse datam congruam vocationem unde crederent. Quod non est intelligendum causaliter, ut aliqui male interpretantur, scilicet, ideo Deum non dedisse illis unde crederent, quia decreverat non dare illis ut crederent. Quod quam sit falsum et a mente Augustini alienum, constat ex his quæ Augustinus ad articulos sibi falso impositos, vel Prosper pro illo, respondit, quæ cum aliis supra, libro secundo, capite quarto et quinto adduximus. Intelligendum ergo est tantum illative; nam quibus non datur ut credant, certum est non dari congruam vocationem ad credendum; quanquam quod illa congrua non sit, neque efficax, non aliunde quam ex eorum voluntate proveniat; quod recte his verbis dixit Augustinus, lib. 83 Quæstionum, quæst. 68: *Ad illam cœnam, quam Dominus dicit in Evangelio præparatam, nec omnes qui vocati sunt venire voluerunt, neque illi, qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur. Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt, nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam ut venirent vocati, erat in libera voluntate.*

12. Canon ergo quartus Concilii Arausicani aut male a dictis auctoribus intelligitur, aut

immerito ad præsentem causam adducitur. Nam, cum dicitur Deus non expectare voluntatem nostram, ut a peccato purgemur, duobus modis intelligi potest : primo, non expectare Deum peccatoris dispositionem, et liberam operationem, ut in eo inchoet justificationem per quam a peccato purgatur ; et hic est sensus Concilii, ut statim ostendam; et in eo nihil ex illa definitione contra nostram sententiam sumitur, ut per se constat. Alter sensus est, Deum non expectare voluntatem nostram, ut libere consentientem, et se disponentem cum divino adjutorio, ut a peccato purgemur. Et in hoc solo sensu posset ille canon contra nos afferri. Hic autem sensus neque est neque esse potuit a Concilio intentus. Quod patet primo ex ratione Concilii : scilicet, quia is, qui dicit Deum expectare voluntatem nostram, ut a peccato purgemur, *contradicit Spiritui Sancto dicenti : Præparatur voluntas a Domino ;* at qui dicit Deum expectare consensum liberum hominis, postquam illum excitavit et vocavit, non negat præparari voluntatem a Domino ; ergo solus ille hoc negat, qui ante primam vocationem dicit Deum expectare voluntatem hominis, ut in eo justificationem inchoet. In hoc ergo sensu locutum est Concilium. Secundo, quia ille sensus est omnino falsus, nam expresse Scriptura dicit : *Ecce sto ad ostium et pulso* (in quo Deus non expectat) ; *si quis audierit vocem meam et aperuerit januam, intrabo ad illum* (hoc ergo Deus expectat). Atque hoc sensu dixit Ambrosius, serm. 19 in Psalm. 118, circa illa verba : *Prævenerunt oculi mei ad te diluculo,* etc. : *Vult se præveniri sol justitiæ, et ut præveniatur expectat*, non ut præveniatur ante vocationem, sed ut præveniatur per dispositionem, antequam ingrediatur ad inhabitandum hominem per justitiam. Unde subdit Ambrosius : *Audi quemadmodum expectet, et cupiat præveniri : dicit Angelo Pergami Ecclesiæ : Scribe, pænitentiam age*, etc. ; *et Angelo Laodicææ ; Pænitentiam age, ecce sto ad ostium et pulso*, etc. In quibus locis, constat vocationem Dei præcedere, et expectare nihilominus Deum dispositionem liberam hominis, antequam per gratiam illum inhabitet. Quod latius prosequitur idem Ambrosius, eodem sermone, circa illa verba : *Prope es tu, Domine.* Et concludit Deum omnibus præsto esse; et quod ad omnes non ingrediatur, culpam esse hominis non aperientis; et ideo propinquiorem esse illis qui contrito sunt corde. Et eodem sensu dixit Augustinus, d. q. 68 : *Parum est velle, nisi Deus misereatur ; sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas præcesserit ; tamen, quia nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis.* Et ita seipsum idem Augustinus exposuit libro primo Retract., c. 26.

Quantum distet hæc doctrina a Pelagiano errore.

13. Ad tertiam difficultatem, omnino falsum est, in sententia quam explicuimus, suspicionem ullam aut vestigium esse posse Semipelagianismi, aut reliquiarum Pelagii, ex lectione vel recordatione historiæ et doctrinæ Patrum, ex quibus evidenter constat quam longe distet totus error Pelagii et Semipelagianorum ab hac doctrina. Nam in sex primis capitibus hujus libri, declaravimus omnia principia quæ, de gratia Dei, sana et Catholica doctrina docet; et specialiter cap. secundo, exposuimus qualis fuerit error Pelagii et reliquiarum ejus ; et in reliquo discursu totius libri, ostendimus omnia fidei dogmata commodissime et propriissime salvari, et applicari ad actus humanos supernaturales, juxta sententiam a nobis explicatam. Quid ergo in ea est in quo ad Semipelagianismum inclinet?

14. Præterea Augustinus, lib. de Gratia Christi, capite 47, quia Pelagius, in difficili quæstione de gratia et libero arbitrio, latebris se obscuritatis involvebat, et solis verbis delitescere satagebat, ideo tria distincte proponit, scilicet, possibilitatem, voluntatem et actionem ; et subdit : *Si consenserit nobis non solum possibilitatem in homine, sed etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitror, inter nos, controversiæ relinquetur.* Ubi Augustinus sub adjutorio Dei, quod sit vera gratia, auxilium præveniens includit, quod antecedat omne meritum. Sicut e contrario, ut supra dixi, sub gratia vocationis solet adjuvantem comprehendere. Et signatim (quod ad præsens juvat) lib. 4 cont. duas epist. Pelag., c. 6 : *Si sic intelligerent quod dictum est : Si volueritis, ut etiam ipsam bonam voluntatem ipsum præparare confiterentur, de quo scriptum est : Præparatur voluntas a Domino, tanquam Catholici uterentur hoc testimonio ; et non solum hæresim vete-*

rem Manichæorum vincerent, sed novam Pelagianorum contererent. Est autem a nobis evidenter ostensum, juxta nostram sententiam voluntatem humanam præparari a Domino per auxilium præveniens et omnino gratuitum, et juvari per auxilium subsequens, seu concomitans, eodem prorsus modo quo id ab Augustino explicatum est, et in prioribus et posterioribus Conciliis declaratum; non est ergo in hac opinione, nisi sana et Catholica doctrina, *quæ neque liberum arbitrium negat, neque tantum ei tribuit ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat ne deficiat*, ut epist. 47 idem Augustinus dixit.

Respondetur ad argumenta sumpta ex Augustino.

15. Ad tertium ergo argumentum, recte ibi responsum est non derogari gratiæ attribuendo in suo genere voluntati determinationem liberam ad consensum, quia non tribuitur illi ut operanti per vires naturæ, sed ut præparatæ et adjutæ a Deo; et consequenter neque illi soli, neque principaliter tribuitur, sed ut cooperanti gratiæ Dei. Primum autem testimonium Augustini, quod de gratia adjuvante ibi adducitur, sinistre allegatur; quia Augustinus ibi non loquitur de bono proposito, quod a gratia adjuvante procedit, sed de illo quod Pelagiani dicebant gratiam antecedere, et esse meritum illius; quod asserebant per gratiam juvari, non ut haberetur, sed ut ad exitum seu effectum perduceretur. Et hunc esse sensum Augustini, patet ex verbis quæ, post illa in argumento allegata, subjungit, scilicet: *Sed intelligerent, et confiterentur, etiam ipsum bonum propositum, quod consequens adjuvat gratia, non esse potuisse in homine, si non præcederet gratia;* et apud Augustinum compertissimum est, in uno motu voluntatis procedente a gratia posse esse aliquod meritum alterius gratiæ, ut constat epist. 106, et aliis locis citatis supra, capite secundo. Ad alium locum, de gratia præveniente, respondetur Augustinum, in illo loco de Prædest. Sanctorum, cap. 1, non explicare in quo errore versarentur fratres illi, de quibus ibidem ait plurimum a Pelagianorum errore discerni; si quid vero Pelagiani erroris in illis permanserat, illud fuit, quia opus bonum, quod inchoari et perfici gratia Dei dicebant, a fide, seu initio fidei separabant; et hoc fidei initium in aliquo alio voluntatis proposito ponebant, quod soli libero arbitrio tribuebant. Hoc autem ita esse, ex eo facile colligi potest, quod statim, cap. 2 illius libri, Augustinus incipit hunc errorem damnare, et ostendere non tantum fidei augmentum, sed etiam initium esse donum gratiæ, et non dari ex meritis. Et apertissime id declaravit Hilarius, in epistola ad Augustinum, quæ habetur ante librum de Prædestinat. Sanctorum, cujus occasione Augustinus illum librum scripsit, in qua de eisdem fratribus sic inquit: *Sed id conveniens asserunt veritati, vel congruum prædicationi, ut cum prostratis, et nunquam suis viribus surrecturis, annuntiatur obtinendæ salutis occasio, eo merito quo voluerint et crediderint a suo morbo se posse sanari, et ipsius fidei augmentum et totius sanitatis suæ consequantur effectum. Cæterum ad nullum opus, vel incipiendum, nedum perficiendum, quemquam sibi sufficere posse consentiunt. Neque enim alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita et supplici voluntate unumquemque ægrotum velle sanari.* Hanc ergo voluntatem suæ curationis vel sanitatis, illi asserebant esse a libero arbitrio suo, et in ea constituebant meritum aliquod primi doni gratiæ, per quod fides inchoatur. Quod si interdum voluntatem illam gratiæ ascribebant, æquivoce utebantur illa voce ad occultandum errorem, ipsum liberum arbitrium gratiam appellando, quia est beneficium per creationem gratis collatum, ut colligitur ex epistola Prosperi ad Augustinum, quæ ibidem habetur ante epistolam Hilarii.

Propter primam et secundam confirmationem hujus argumenti, quidam attribuunt Augustino, quod in hominibus lapsis requirat specialem modum gratiæ determinantis eorum voluntates ad actus supernaturales, ex se et absque ordine ad præscientiam conditionatam, quam gratiam, in Angelis vel hominibus ante lapsum, non postulet ad supernaturales operationes. Sed hæc sententia et nulla ratione fundari potest, et aperte falsa est, et immerito Augustino tribuitur; primum patet, quia si illa gratia determinans requiritur ob generalem modum concurrendi causæ primæ, hic ejusdem rationis est in hominibus ante et post lapsum, atque etiam in Angelis; si vero ponitur ob libertatis indifferentiam postulantem determinationem ad aliud, eadem etiam est in eisdem personis; si vero ponitur ob improportionem inter naturam

nostræ voluntatis et actus gratiæ, hæc etiam est eadem, quia intrinsece vires naturales voluntatis integræ manent in homine post lapsum. Solum ergo superest differentia in statu culpæ, et in defectibus qui ad illam consequuntur, ut maxime sunt ignorantia, pugna carnis et appetitus ; propter hæc vero non est necessaria in homine lapso illa determinatio, quia, non obstantibus illis defectibus, voluntas manet libera, ut a Deo illuminata, inspirata et adjuta possit pietatis opera perficere. Secundum probatur, quia omnia quæ in superioribus adduximus, probant etiam in homine lapso non posse requiri talem prædeterminationem; quia alias neque illi, quibus daretur, libere operarentur, neque illi quibus non daretur haberent sufficientem gratiam, et consequenter non libere omitterent. Quod si fortasse dicant illam determinationem non esse necessariam homini lapso ad operandum, nihilominus tamen dari a Deo hominibus in hoc statu constitutis, quando eos vult efficaciter salvare, hoc imprimis non est consentaneum Augustino, qui eam gratiam, qua Deus facit ut velimus, semper ponit ut necessariam ad actualem operationem, ut constat ex locis citatis in capite superiori, et in capite etiam undecimo, et deinde non declarat quomodo illi, quibus datur talis determinatio, libere operentur, aut cur illi, quibus non datur, sine illa non operentur et salventur, saltem aliquando, quandoquidem necessaria non est.

16. *Falso imponitur Augustino hæc sententia.* — Atque hinc facile constat quod tertio propositum est, immerito talem sententiam Augustino tribui, cum in eo expresse non inveniatur. Et declaratur præterea ; nam ex sententia Augustini gratia adjuvans necessaria fuit Angelis et hominibus ante lapsum, ad bene operandum in ordine ad salutem æternam, ut expresse docet in eodem libro primo de Corrept. et grat., cap. 11, quo fit ut etiam fuerit illis necessaria gratia excitans, quæ ad illam supponitur ; sed hæc tantum duplex gratia est necessaria hominibus lapsis ad bene operandum, ut ex sententia Augustini Concilia omnia declararunt; ergo sine causa attribuitur Augustino illa specialis determinatio in hominibus lapsis. Neque in locis illis, quæ citantur, illa est mens aut intentio Augustini; nam ibi non agit de gratia efficaci et necessaria ad singulos actus bonos, sed de dono perseverantiæ. In quo, quantum ad angelos spectat, hanc videtur differentiam constituere, quia illi non indiguerunt speciali perseverantiæ dono, sed tantum illa gratia qua indiguerunt ad perfectam conversionem liberam et plene deliberatam; nam per illam ita sunt statim in bono confirmati, ut præmium ejus et inamissibilem rectitudinem statim acceperint. Sic enim intelligenda sunt illa verba Augustini, dict. cap. 10 de Corrept. et grat. : *Cæteri autem* (scilicet sancti Angeli) *per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt, eamque de suo casu nunquam futuro certissimam scire meruerunt.* Nam quod ait, *per ipsum liberum arbitrium* non excludit gratiæ auxilium, ut certum est, et idem Augustinus inferius declarat. Unde, si hoc generatim et absolute sumatur, non est proprium angelorum ; nam homines, etiam quando in veritate stant, per liberum arbitrium stant, non solum, sed gratia adjutum ; tamen hoc est proprium angelorum, quod per unum (ut sic dicam) plenum usum suæ libertatis in bono firmantur, ita ut amplius cadere non possint, et de hac sua stabilitate statim per æternam beatitudinem certi fiant. Quod vero spectat ad homines ante et post lapsum, duplex differentia ab Augustino intenditur. Prior est, quod homines, post lapsum, indigent gratia reparatrice, qua prius non indigebant ; posterior est, quod in statu naturæ lapsæ potentiori gratia indiget homo ad salutem consequendam, et ad perseverandum in bono, quam ante lapsum, propter carnis pugnam, et alias difficultates hujus status proprias. Ex quibus provenit ut homo, in statu innocentiæ, posset per commune auxilium gratiæ in justitia accepta perseverare si velit; post naturæ autem lapsum præter justitiam reparatam et commune auxilium ejus, necessaria sit specialis Dei protectio et gubernatio ad perseverandum in bono. Hæc autem protectio non fit per determinationes voluntatis humanæ repugnantes libertati ejus, sed per internam vocationem, et inspirationem ex speciali Dei amore et proposito manantem, et ita satisfactum est primæ confirmationi.

17. Ad secundam vero confirmationem, respondemus primo hoc genus gratiæ et vocationis efficacis non consistere tantum in doctrina ; quia non fit tantum per propositionem objecti, sed etiam per interiorem illuminationem ex parte intellectus, et per affectiones aliquas et motiones ex parte voluntatis, quæ, prout dantur a Deo ex proposito et ex præscientia, qua novit quomodo congruant voluntati, quam Deus convertere seu sanare

decrevit, semper et infallibiliter habent conjunctum internum auxilium adjuvans, quo ipsamet interior voluntatis mutatio efficitur non sine ipsa, ut declaravimus. Deinde dicitur, juxta phrasim Augustini, interdum totam hanc internam vocationem nomine doctrinæ comprehendi, juxta illa verba Christi, Joann. 6 : *Si quis audivit a Patre, et didicit, venit ad me,* et quæ circa illa diximus supra, c. 11. Atque hoc est quod Augustinus ait, lib. 1 de Gratia Christi, cap. 14 : *Hæc gratia, si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere*, etc. Et hoc ipsum intendit, cap. 24, cum ait : *Intueantur, atque fateantur non lege atque doctrina sonante forinsecus, sed interna, atque occulta, mirabili, ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.* Hæc enim Dei potestas non in eo consistit quod voluntates hominum prædeterminet omnino ante consensum liberum ; sed in hoc quod interius eas allicit, et mirabili ac sapientissimo modo ita illas inducit prout expedire præscivit, ut infallibiliter consentiant, et efficiant quod ipse decrevit secundum propositum gratiæ suæ.

18. *Voluntatem concurrere ad actus supernaturales ut partialem causam, nonnulli opinantur.* — Ad ultimam rationem. Propter illam multi doctores Catholici censent voluntatem humanam concurrere ad actus supernaturales, ut causam in suo ordine principalem, non quidem primam, sed secundam ; neque in eo ordine integram, sed partialem et minorem vim habentem ; nam principalem virtutem etiam in ratione causæ proximæ ab auxilio gratiæ esse concedunt. Dicunt tamen necessarium esse, ut voluntas ex se habeat aliquam vim proportionatam his actibus, saltem partialiter ; tum propter rationem factam, ut possit in suo genere inchoare actionem et determinationem ; tum etiam quia non intelligunt actum vitalem et liberum posse esse ab aliqua facultate, nisi ut a principio principali in suo ordine. Nec in hoc putant se quidquam favere Pelagio, quia dicunt hanc virtutem talem esse, ut sine gratia Dei excitante et adjuvante, non possit talem actum efficere, et hoc satis est ad omnino vitandum errorem Pelagii, ut nuper diximus. Imo existimant hoc ipsum esse quod Augustinus dixit in illa vulgata sententia, de Præd. Sanct., cap. 5 : *Posse habere fidem, naturæ est hominum ; habere autem, gratiæ est fidelium.* Atque hæc sententia non est digna aliqua censura, sed suam habet probabilitatem. Videatur Driedo, de Concord. lib. arb., tract. 4, c. 2, part. 3 ; Ruar., art. 7 ; Bellarm., lib. sexto de Grat. et libero arbitrio, capite decimo quinto.

19. *Horum doctorum loquendi modus rejicitur.* — Nihilominus tamen (quamvis fortasse quæstio sit de modo loquendi) censeo voluntatem non concurrere ad actus supernaturales, ut principium principale, quantum ad illum influxum quem præbet per suam entitatem ; tum quia, cum actus sit supernaturalis quoad substantiam, et totam entitatem suam, non potest voluntas, quæ est potentia inferioris ordinis, habere virtutem aliquam connaturalem, quæ natura sua sit effectrix talis actus, nec ut causa totalis, neque ut partialis ; tum etiam quia, si voluntas ex se haberet talem activitatem naturalem, haberet etiam connexionem cum ordine gratiæ quodammodo connaturalem, vel ratione suæ naturæ sibi debitam ; quia omnis virtus naturalis activa, etiamsi inchoata sit, postulat ab auctore naturæ concursum et complementum proportionatum ut operari possit. Atque ita fit ut gratia non omnino sit gratia, si est aliquo modo debita. Deinde, ut alias rationes omittam (de quibus alio loco dixi), voluntas in his actibus non operatur, nisi ut elevata ad superiorem ordinem operationum et effectuum, qui nullo modo ei debentur ex natura sua, neque etiam concursus ad tales actiones præstandas ; quotiescumque autem creatura sic operatur, agit ut instrumentum Dei, et quamvis per suam entitatem agat, non tamen ex vi naturali, sed ex obedientiali, sicut elevatur intellectus creatus ad videndum Deum.

20. *Respondetur ad rationes pro illa sententia adductas.* — Neque hic modus agendi repugnat respectu actus vitalis, quia unamquamque facultatem Deus elevare potest, modo illi accommodato. Atque ita elevat potentiam vitalem ad efficiendum actum sibi immanentem, et tanquam principium intrinsecum ejus, quod satis est ad rationem actus vitalis, sive talis potentia influat ex naturali vi, sive ex obedientiali, et ut instrumentum.

21. Atque eadem ratione non obstat hic modus effectionis actui libero ; nam ad actum liberum duo tantum necessaria sunt. Primum est potestas intrinseca agendi ; secundum est potestas non agendi ; hoc posterius convenit voluntati ex se, etiam respectu supernaturalium actuum ; et quoad hanc partem dici potest libertas actus esse ab illa, ut a causa

principali, quia potestas non agendi, a qua actus denominatur liber quoad hanc partem, convenit voluntati ex se et propria virtute; et ita si careat actu, hæc carentia illi principaliter tribuitur. At vero quoad aliam partem, scilicet, potestatem agendi, sufficit ad libertatem, quod voluntas talem potestatem habeat, quæ sufficiat ad vitaliter eliciendum suum actum, sive hoc possit ex se, sive per amicos, seu ut organum liberum divinæ gratiæ. Atque ita tandem constat quomodo, licet voluntas in his actibus supernaturalibus operetur ut instrumentum liberum Dei, nihilominus non indigeat præmotione vel prædeterminatione; quia, nimirum, ita elevatur ad agendum, ut integra illi maneat potestas ad non agendum; et in hoc tantum consistit, quod ipsum arbitrium jam excitatum et motum a Deo inchoet in suo ordine consensum suum, divinæ gratiæ cooperando. Præsertim quia jam libro primo ostendimus non esse de ratione instrumenti, quod agat ex præmotione aliqua in ipso recepta. Atque hoc modo concedunt voluntatem esse instrumentum liberum in operibus gratiæ, Gregorius, in 2, distinct. 28, quæst. 1, ad 12, et ibidem Capreolus, quæst. 1, artic. 3, ad 12.

CAPUT XVI.

SOLVITUR ALIA OBJECTIO, EJUSQUE OCCASIONE DECLARATUR, QUOMODO DEUS SUA SOLA VOLUNTATE ELIGAT HOMINES AD GLORIAM, VEL PRÆFINIAT SUPERNATURALES ACTUS.

1. *Quo fundamento, ex electione ad gloriam ante prævisa merita, humanorum actuum prædeterminatio colligatur.* — Unum ex principuis fundamentis oppositæ sententiæ sumptum videtur ex communi doctrina quam divus Thomas et Theologi docuerunt, de electione prædestinatorum ad gloriam, in certo numero et gradu seu ordine sanctitatis, ex sola Dei voluntate, ante omnia hominum bona vel mala merita prævisa. Nam hinc colligunt auctores dictæ sententiæ, ante præscientiam etiam meritorum prædefinisse Deum omnia media, et consequenter omnes actus liberos et supernaturales, per quos electi ad consecutionem gloriæ perducuntur: nam electio mediorum est consentanea intentioni finis, et ad illam necessario consequitur, si media necessaria sint. Et hoc significavit Paulus ad Rom. 8, cum dixit: *Quos prædestinavit, hos et vocavit*, etc. Et ita in Scriptura sæpe significatur, hæc media salutis in prædestinatis esse efficacissima et infallibilia, eo quod orta sint ex divina electione, ut Joan. 10: *Nemo rapiet eas de manu mea ;* loquitur Christus Dominus de suis ovibus, id est, de prædestinatis, de quibus etiam 1 Joan. 2, dicitur: *Non erant ex nobis, nam, si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.* Hinc etiam Actor. 13 dicitur: *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam.* Et similia sunt frequentia loca in Scripturis, in quibus significatur, ita Deum providisse suis electis et prædestinatis, ut infallibiliter salutem assequantur. Propter quod dixit Christus, Matth. 24: *Et nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro ; sed propter electos breviabuntur dies illi*, scilicet, ut infallibiliter salventur. Hac etiam ratione dixit Augustinus, lib. de Corrept. et grat., c. 14: *Volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium, sic enim velle aut nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.*

2. In hac objectione duo puncta tanguntur, quæ hic expedienda sunt, non ut ex professo tractentur, id enim fusiorem postularet disputationem; sed solum quantum necesse fuerit, ut constet doctrinam de physica prædeterminatione liberi arbitrii, nulla ratione necessariam esse ad salvanda omnia, quæ de prædestinatione electorum Patres et Theologi docuerunt.

3. *Quo fundamento nitantur qui electionem ad gloriam dicunt fieri post prævisa merita.* — Primum ergo punctum est de electione hominum qui salvantur, an fuerint a Deo ab æterno electi ad gloriam ante prævisionem meritorum, necne? Quidam enim Theologi negant Deum elegisse efficaciter aliquem hominem ad gloriam, ante prævisa uniuscujusque merita et perseverantiam in illis usque ad mortem; quoniam alias nec reliqui non electi salvari possent, nec sic electi condemnari. Unde, si hæc electio est omnino antecedens usum liberi arbitrii seu præscientiam ejus, tolleret hominum libertatem in obtinenda vel amittenda æterna salute. Videtur autem hæc sententia imprimis consentanea antiquis Patribus, ut patet ex Hieronymo, ad Rom. 8 et 9, ad Galat. 1, et Malach. 1, et in epistol. ad Hedibiam, q. 10; ex Ambrosio, ad Rom. 8: *Quos præscivit* (ait) *futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa præmia capessenda ;* et similia sæpe repetit c. 9, ubi etiam Chrysostomus, hom. 16, et hom. 2 in epist. ad

Ephes., eamdem plane docet sententiam. Quem Græci sequuntur, Theodoretus, ad Roman. 8 et 9, Theophyl., ibidem, et ad Ephes. 1, et Marc. 4, ac Matt. 22. Sic etiam Damascenus, lib. 2, cap. 29, voluntatem antecedentem, qua vult Deus omnes homines salvos fieri, dicit esse ex sola divina voluntate ante præscientiam; voluntatem autem consequentem seu efficacem dandi præmium vel pœnam, aliquo modo esse ex nobis, scilicet, ex præscientia nostrorum operum, ut etiam ibi Clichtovæus exponit. Docuit etiam sæpe eamdem sententiam Origenes, præsertim super epistolam ad Rom., cap. 8 et 9, et lib. 2 Periarchon., cap. 9 et 12, et lib. 3, cap. 1. Item Anastasius Sin., lib. Quæst. in Script., quæst. 59: *Præscivit* (inquit) *Deus fore ut non pœniteret Pharaonem, et induravit cor ejus; similiter præscivit Jeremiæ rectitudinem, et prædestinavit eum existere vas electionis. Si ergo quem vult Deus servat, et quem vult perdit, neque qui servatur, dignus est mercede, neque qui perditur, supplicio.*

4. Nec solum Patres Græci vel Latini Augustino antiquiores, verum etiam (quod mirandum est) Augustinus ipse, et qui eum secuti sunt, eamdem sententiam sæpe docere videntur. Et imprimis lib. 1 ad Simplic., q. 2, expresse dicit Augustinus: *Non electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio. Nemo enim eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur. Unde quod dictum est: Qui elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video quomodo sit dictum, nisi præscientia. Hic autem quod ait, non ex operibus, sed ex vocante, dictum est ei, quia major serviet minori, non electione meritorum, quæ justificationem gratiæ præveniunt, sed liberalitate donorum Dei voluit intelligi, ne quis de operibus extollatur.* Itaque videtur ibi Augustinus distinguere electionem ad gloriam a liberali gratiæ donatione, vel præparatione. Et hanc docet antecedere ipsa merita, seu præscientiam eorum, esseque ex sola liberali voluntate Dei, illam vero esse posteriorem, et non esse nisi ex meritis prævisis. Atque eodem sensu videtur ibidem distinguere electionem a proposito, cum ait: *Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio;* quod sic declarat: *Id est, non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quæ eligat, ideo manet propositum justificationis ipsorum, sed quia illud manet ut justificet credentes, ideo invenit opera, quæ jam eligat ad regnum cælorum;* et in fine epistolæ concludit: *Quod si electio hic fuit aliqua, ut sic intelligamus quod dictum est: Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ factæ sunt, non ut justificatorum electio fiat ad vitam æternam, sed ut eligantur qui justificentur, certe ita occulta est hæc electio, ut eadem conspersione nobis apparere non possit.* Et postquam varios modos, qui excogitari possent, exclusit, ita concludit: *Restat ergo ut voluntates eligantur, sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet, atque invitet animum, moveri nullo modo potest; hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate.*

Ex quo toto discursu videtur aperte mens Augustini fuisse, Deum ante prævisa merita nulli homini voluisse efficaciter dare regnum cœlorum, sed tantum voluntate antecedente voluisse dare regnum cœlorum his qui justitiam per convenientes dispositiones vel marita assequerentur. Quia tamen homines non poterant talia opera exercere nisi adjuti et vocati, ideo eos etiam vocare voluit; tamen quia inter vocationes una est congrua, alia non item, et neque expediebat omnes homines eodem modo vocari, neque in eis ante vocationem reperiri poterat diversitas, cur uno modo potius quam alio vocarentur, ideo non ex electione, quæ in diversitate ipsorum hominum fundaretur, sed ex solo proposito et beneplacito Dei his voluit dare congruam vocationem, non vero aliis. Ex hac autem voluntate, vidit in prioribus futuram esse justitiam et merita, non vero in aliis, et ideo illos elegit ad gloriam, et non alios. Sic ergo ex mente Augustini nulla est electio ad gloriam ante merita, sed solum ad diversam vocationem.

5. Quæ Augustini mens aliis ex locis ejus confirmari potest, nam serm. 7 De verbis Domin., tractans illud: *Nemo ponens manum suam ad aratrum, et respiciens post tergum, aptus est regno cœlorum*, inquit: *In hoc capitulo hoc discimus, quoniam quos voluit Dominus, hoc elegit; elegit autem, ut dicit Apostolus, et secundum suam gratiam, et secundum illorum justitiam;* et inferius id exponens, circa illud: *Reliqui mihi decem millia virorum: Quid est* (inquit) *reliqui mihi? Ego illos elegi, quia vidi mentes eorum de me præsumentes, non de se.* Sic etiam lib. de Prædest. Sanct., cap. 17: *Elegit nos ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed quia per Dei gratiam sancti et immaculati futuri eramus.* Unde exponit

illa verba Pauli de electione secundum præscientiam meritorum, non quæ homo sua virtute operaturus est, sed quæ per Dei gratiam est facturus. Unde concludit, cap. 19 : *Cum ergo Deus nos prædestinavit, opus suum præscivit, quod nos sanctos et immaculatos facit;* semperque in toto illo opere præscientiam adjungit prædestinationi, ut patet a cap. 10 et seq. Rursus serm. 233 de Tempore : *Multi* (inquit) *scire volunt quare illum vocat ad se Dominus, et illum non vocat ; uni subvenit, et uni non; hunc dignum habet, et illum indignum. Audi, o homo: hunc dignum habet pro bonis operibus suis, illum habet indignum pro operibus suis malis.* His etiam adjungi possunt alia Augustini loca, in quibus dicit esse in potestate uniuscujusque habere gratiam qua electus sit, ut de Dono persev., cap. 22, et ad articulos sibi falso impositos, art. 12, et dicta quæst. 2 ad Simpl., in fine.

6. Idem docet Prosper, lib. 2 de Vocat. Gent., cap. ult., et colligitur ex eodem in respons. ad object. Gallor., in 2 et 3, et seq.; Fulgentius, lib 1 ad Monym., ante medium : *Prædestinavit* (inquit) *ad regnum, quos ad se præscivit misericordiæ prævenientis auxilio redituros, et in misericordiæ subsequentis auxilio mansuros.* Idem, lib. 2, in princ. Hinc etiam Anselmus, lib. de Concord., cap. 2 : *Sicut præscientia* (inquit) *quæ non fallitur, non præscit nisi verum, sed erit aut necessarium aut spontaneum, ita prædestinatio, quæ non mutatur, non prædestinat, nisi sicut est in præscientia.* Ex quo principio inferius concludit non magis repugnare prædestinationem libertati, quam præscientiam; significans necessarium esse quod prædestinatio supponat præscientiam, ut libertatem non impediat. Unde idem Anselmus, Matth. 1, duplex genus prophetiæ distinguit : unum ait esse ex prædestinatione, ut quod Virgo pareret, quod sine nostra libertate impletur ; aliud ex sola præscientia, ut quæ pertinet ad præmium et supplicium, et liberas operationes. Quam distinctionem imitatus est Hugo de Sanct. Vict., in epist. ad Rom., explicans illud ad Rom. 9 : *Veritatem dico in Christo Jesu.* Eamdemque partitionem explicuit D. Thomas 2. 2, quæst. 174, art. 1, et prophetiam prædestinationis dicit esse de his quæ Deus per seipsum est facturus ; prophetiam autem præscientiæ esse de his quæ sunt fienda per liberum arbitrium hominis. Cum ergo electio ad gloriam sit de re comparanda per liberum arbitrium hominis, non est tribuenda Deo, nisi ex præscientia. Denique eamdem sententiam significat Beda, tom. 8 Variar. quæstion., in 13, nam hac ratione conciliat prædestinationem cum libertate, quia intervenit præscientia.

7. *Qui defendant hi auctores, non dari causam prædestinationis ex parte nostra.* — Quod si aliquis contra hanc sententiam objiciat, sequi ex illa dari meritum seu causam ex parte nostra prædestinationis nostræ, respondent auctores hujus sententiæ negando consequentiam, si proprie de prædestinatione sit sermo. Alioqui enim prædestinationem vocant electionem ad gloriam, quia illud propositum dandi gloriam est quoddam decretum æternum, quod prædefinitio et prædestinatio dici potest; et hoc sensu (aiunt) non est inconveniens concedere, mereri hominem prædestinationem ad gloriam. Tamen non est hic proprius et receptus usus illius vocis, non solum quia, juxta doctrinam D. Thomæ, prædestinatio non dicit proprie actum voluntatis, sed intellectus, sed etiam quia, juxta doctrinam Augustini, lib. de Præd. Sanct., cap. 10, prædestinatio non tantum includit finem, sed etiam media; imo proprie versatur circa media, quia est pars providentiæ. Unde prædestinatio (inquit Augustinus) *nihil aliud est quam gratiæ præparatio ;* et de Dono perseverantiæ, cap. 14: *Prædestinatio* (inquit) *est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.* Hoc autem modo non potest tota prædestinatio cadere sub meritum, cum omne meritum fundari debeat in aliquo effectu ipsius prædestinationis. Unde, licet, supposito uno effectu, possit alius cadere sub meritum, tamen primus effectus non potest, et consequenter nec tota prædestinatio. Consecutio autem gloriæ tantum est unus effectus et ultimus totius prædestinationis; et ideo, licet electio ad gloriam fiat ex meritis prævisis, non ideo tota prædestinatio fundatur in eisdem meritis. Atque eodem modo loquendum est de divina electione, absolute et universe sumpta, et non restricta præcise ad gloriam ; sic enim electio non est tantum ad gloriam, sed etiam ad gratiam, imo ad omnes gratias, a prima usque ad ultimam, quibus prædestinatus usque ad consecutionem gloriæ dirigitur ; et hoc modo electio esse non potest ex meritis prævisis, ut etiam auctores prædictæ sententiæ concedunt; quia saltem electio ad vocationem congruam antecedit omne meritum prævisum.

8. *Judicium fertur de prædicta opinione.* — Hanc sententiam tam fuse declaravi et confirmavi, non quia veram esse censeam, sed quia revera probabilis est, et nihil involvit aperte impossibile, vel quod aliqua ex parte ad errorem Pelagii accedat; et ideo, si necessaria esset hæc sententia ad excludendas physicas prædeterminationes repugnantes libertati, potius esset ferenda ad libertatem cum gratia conciliandam, quam introducenda talis gratiæ efficacitas, quæ libertatem tollat. Nihilominus tamen verius existimo Deum, efficaci decreto voluntatis suæ, ante absolutam præscientiam meritorum elegisse prædestinatos ad gloriam. Omitto sententiam Catherini, quam prius indicarunt Okam et Gabriel, 1, dist. 41, et aliorum, qui distinguunt, inter salvandos, quosdam præelectos ante prævisionem meritorum, et alios solum admissos ad gloriam post prævisa merita; hæc enim distinctio nec fundamentum habet in Scriptura vel Patribus, neque est necessaria ob aliquam rationem, ut ex dicendis constabit. Et ita Scholastici, qui communiter in hac sententia conveniunt, simpliciter et universe loquuntur de omnibus salvandis, D. Thomas, 1 part., quæst. 23, art. 4 et 7, et omnes ejus sectatores; Ægyd., Dur. et Scot., 1, dist. 41, quæst. 1, et alii ; Cordub., lib. 1, quæst. 56, opin. 5, et idem sentit Major., 1, dist. 40, quæst. 2.

Non repugnat libertati electio ante prævisa merita.

9. *Electio prædestinatorum ad gloriam non fuit ex meritis prævisis.*—Primum ergo, quod hujusmodi præelectio non sit impossibilis Deo, salva libertate arbitrii hominis, mihi certissimum est; ita ut, licet superiorem sententiam non censeam improbabilem, quatenus declarat modum providentiæ vel prædestinationis, quem de facto Deus habuit, tamen quatenus in eo fundatur. quod alius modus erat impossibilis , repugnans libertati , nunquam mihi probari potuit , nec verisimilis videri. Primo quidem propter illa omnia, quibus supra, lib. 1, cap. 16, ostendi posse Deum prædefinire actum liberum, et infallibiliter facere ut libere fiat ; nam testimonia ibi adducta, et rationes factæ, a fortiori in præsenti procedunt. Si autem aliqui humani actus digni sunt tali genere providentiæ et voluntatis divinæ, maxime sunt actus supernaturales ; ergo neque ex libertate, neque ex specie, seu natura eorum, repugnat eis prædefinitio. Secundo , quia in hac electione ad gloriam multo minor est difficultas quam in prædefinitione actus liberi in particulari ; quia gloria in se non est actus liber. Quamvis autem per actus liberos sit assequenda, nihilominus prædefinitio ejus secundum rationem distincta est a prædefinitione mediorum, seu actuum in particulari per quos est comparanda. Unde aliqui existimant posse unam prædefinitionem esse sine alia, ut statim dicam. Tertio, quia per se incredibile est, et parum consentaneum Scripturis, Deum nunquam prædefinire absoluta voluntate effectum exequendum per actus liberos ; quod plane sequitur ex illo fundamento ; nam si Deus non potuit eligere ad gloriam prædestinatos ante prævisa merita, quia per liberas actiones sunt illam assecuturi , ergo eadem ratione non potuit efficaci voluntate præordinare effectum ullum executioni mandandum per actionem liberam ; non potuit ergo efficaciter eligere Beatam Virginem ut esset mater Dei, ante præscientiam absolutam liberi consensus ejus futuri ; quia non nisi per illum consensum obtentura erat illam dignitatem ; hoc autem absurdum est et contra omnem modum loquendi Sanctorum et Ecclesiæ, et contra rationem. Nam ad illum consensum præstandum, præventa est Beatissima Virgo excellentissima gratia et vocatione ; quæ gratia tam excellens ideo illi data est, quia in matrem Dei erat electa ; ergo hæc electio antecessit præscientiam illius consensus , et fuit radix et origo gratiæ, a qua ille consensus natus est. Idem argumentum fieri potest de electione Apostolorum ad Apostolatum ; nam etiam illi non sunt consecuti talem dignitatem nisi medio consensu libero ; et tamen de eis ait Christus, Joann. 15 : *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Nam, licet ipsi revera elegerint sequi Christum, tamen, quia electio Dei antecessit, et fuit origo vocationis et gratiæ, per quam ipsi Christum elegerunt, ideo Christus sibi electionem illam attribuit, ut ponderavit Augustinus, lib. de Grat. et liber. arbit., capit. 17. Et certe in his exemplis, et similibus, negari non potest quin gratia illa et vocatio specialis, quæ datur ad talem consensum liberum, procedat ex voluntate Dei intendentis talem finem, verbi gratia, facere hunc Apostolum, vel operari conceptionem Filii Dei ex tali fœmina ; non potest autem in præsenti dici illam intentionem esse tantum conditionatam, ut per se manifestum est ; est ergo electio efficax.

10. Addi etiam hic possunt quæ supra, lib. 2, tractavimus, de prædefinitione aliquorum effectuum, qui per actus etiam malos mandantur executioni, ut Passio Christi Domini, principatus Joseph in Ægypto, translatio regnorum in quorumdam supplicium, et aliorum temporale præmium. De qua eleganter Isai., c. 14 : *Juravit Dominus exercituum dicens : Si non, ut putavi, ita erit, et quomodo mente tractavi, ita eveniet ;* et infra : *Dominus enim exercituum decrevit, et quis poterit infirmare?* Quis autem non videat hujusmodi decretum antecedere præscientiam effectus sic decreti? Si autem potest Deus præordinare absolute effectum, qui per actiones liberas malas futurus est, multo magis poterit prædefinire gloriam futuram per actiones bonas. Tandem hoc certe videtur maxime pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit perfecte et prout voluerit disponere, et ordinare effectus futuros per actiones liberas, ut aperte sensit Augustinus in Enchirid., cap. 95 et seqq. : *Quis tam impie desipiat, ut malas hominum voluntates neget Deum posse convertere, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit?* Ubi evidenter loquitur de voluntate efficaci et absoluta, quæ infallibiliter habet effectum; quæ non potest esse consequens ad præscientiam absolutam futuri effectus, cum ex mente Augustini sit prima radix et causa futuritionis ejus. Et ad rem de qua agimus, est manifestum et elegans testimonium in libr. de Corrept. et grat., cap. 14, ubi sic Augustinus inquit : *Deo volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium ; sic enim velle vel nolle in volentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem ;* et infra : *De ipsis hominum voluntatibus facit quod vult, et quando vult, habens humanorum cordium quo voluerit inclinandorum omnipotentissimam potestatem.* Et simile refert Petrus Diaconus, libr. de Incarn. et grat., cap. 8, ex Basilio, in oratione Sacri altaris : *Dona, Domine, virtutem ac tutamentum ; malos, quæsumus, bonos facito ; bonos in bonitate conserva ; omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi ; cum enim volueris, salvas, et non est qui resistat tibi.* Nec dissimilia sunt verba Ambrosii : *Quem vult religiosum facit*, quæ infra tractabimus. Igitur non potest in dubium revocari, quod electio ad gloriam ante absolutam præscientiam meritorum futurorum, sit possibilis.

11. *Ex Augustini sententia, electio ad gloriam fuit ante merita prævisa.* — Hoc autem posito, probabilius existimo ita fuisse de facto. Et imprimis ostendo hanc fuisse D. Augustini sententiam, qui in innumeris locis gratuitæ et liberali electioni divinæ, prævenienti omnia futura merita et præscientiam eorum, tribuit totum negotium salutis prædestinatorum. Sed quia responderi solet Augustinum in illis locis non loqui de electione ad gloriam, sed ad gratiam, et præcipue ad primam vocationem congruam, contra hoc ponderandus est locus Augustini, lib. de Corrept. et grat., c. 7, ubi plane docet ipsammet vocationem congruam habere priorem radicem in gratuita electione. Cum enim dixisset ex massa humani generis in Adamo damnata, quosdam gratuito esse discretos, et alios in sua damnatione relictos, subdit : *Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum Evangelium* (scilicet, auditione congrua), *et cum audiunt, credunt, et in fide, quæ per dilectionem operatur, usque in finem perseverant ; et si quando exorbitant, correcti emendantur.* Igitur, ex Augustini sententia, discretio aliqua facta est, ex qua procedit ipsa vocatio, et per illam reliqui effectus usque ad perseverantiam finalem; hæc autem discretio non potest consistere nisi in præelectione ; unde subdit : *Hæc omnia operatur in eis, qui vasa misericordiæ operatus est eos, qui et elegit eos in Filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiæ*, id est, gratuitam et sine meritis, ut inferius exponit, dicens : *Profecto electi sunt per electionem, ut dictum est, gratiæ, non præcedentium meritorum suorum.* Inferius autem, exponens ad quid fuerint electi, inquit : *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo*, et infra : *Illos elegit ad obtinendum regnum suum ;* loquitur ergo Augustinus de electione ad gloriam, et ita interpretatur plura Scripturæ loca quæ non possunt de alia electione intelligi, ut est illud ad Roman. 8 : *Quis accusabit adversus electos Dei?* et Matth. 20 : *Multi sunt vocati, pauci vero electi*, et similia. Et confirmari hoc potest, nam ibidem docet Augustinus, ex vi hujus discretionis et voluntatis divinæ conferri electis perseverantiæ donum infallibiliter : *Nam horum* (inquit) *si quisquam perit, fallitur Deus ; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus ; horum si quispiam perit, vitio humano vincitur Deus ; sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus*, et in fine capitis id late repetit. Quæro

igitur quæ sit illa voluntas divina, ratione cujus detur electis perseverantiæ donum; non est enim sola voluntas dandi aliquam primam vocationem congruam, quia nulla est ex qua necessario vel infallibiliter sequatur perseverantiæ donum, ut per se constat. Neque sola voluntas dandi ipsummet donum perseverantiæ, seu omnia prævenientia et concomitantia auxilia specialia, in quibus donum perseverantiæ consistit; quia hoc nihil aliud esset quam dicere, ex voluntate absoluta, qua voluit Deus ut isti perseverent, sequi perseverantiæ donum; hoc autem et supponit priorem dilectionem et discretionem, ut Augustinus significat; et eamdem habet rationem; nam ipsum perseverare aliquid distinctum est ab omnibus illis auxiliis, estque effectus eorum per liberam voluntatem exequendus; hunc ergo prædefinit Deus et ratione illius dat illa auxilia, tanquam media propter finem efficaciter intentum. Ergo idem dicendum est de electione ad gloriam. Nam Deus nemini vult perseverantiam, nisi propter gloriam; ergo si voluntas dandi perseverantiæ donum antecedit omnia prævisa merita, multo magis voluntas efficax dandi gloriam etiam antecedit; hæc autem est electio, de qua agimus.

12. Atque hinc sumi potest argumentum aliud in doctrina divi Augustini; nam sæpissime docet vocationem congruam dari ex speciali benevolentia Dei, quam appellat propositum gratiæ Dei; et ideo etiam appellat vocationem illam secundum propositum, ut c. 14 visum est, ubi ostendimus illud propositum significare aliquam voluntatem Dei efficacem, ex qua infallibiliter sequitur justificatio et glorificatio ejus circa quem Deus tale propositum habuit; hæc autem voluntas non potest esse alia, nisi voluntas efficax ipsius finis, quæ est voluntas dandi gloriam; nam sola hæc voluntas virtute includit omnia media, ita congrua, ut per ea infallibiliter comparetur finis. Et hoc recte confirmant verba Augustini paulo ante citata, ex libr. de Corrept. et grat., capit. 14: *Volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium:* hæc ergo voluntas est propositum illud gratiæ a quo omnis congrua vocatio et efficax gratia manat: illa autem voluntas Dei efficax est; nam inefficaci voluntati humanum resistit arbitrium. Denique illa voluntas salvandi est sine dubio voluntas dandi regnum cœlorum, ubi salus est perfecta, secura et æterna, de qua Paulus locutus est, cum dixit: *Deus vult omnes homines salvos fieri*, 1 ad Timoth. 2. Quæ verba ibidem Augustinus de voluntate efficaci exponit, et de solis prædestinatis, inter quos sunt omnia hominum genera, id est, ex omni statu, natione, etc., in qua expositione nunc non immoror; illud tantum sumo ex mente Augustini, voluntatem efficacem salvandi prædestinatum, et esse electionem efficacem ad gloriam, et esse radicem omnium bonorum et gratiarum efficacium, quæ sic electo conferuntur; quam proinde necesse est antecessisse præscientiam omnium meritorum; hanc autem voluntatem electionem gratuitam appellamus. De qua recte intelligitur quod scribit Augustinus, libro de Gratia et libero arbit., c. 8: *Eligentium hominum meritum nullum esset, nisi eos eligentis gratia Dei præveniret; quia electi sunt, elegerunt; non quia elegerunt, electi sunt.* Item quod ait, de Prædest., cap. 17: *Intelligamus vocationem qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant.* De qua electione ad fidem possunt eadem argumenta fieri, quia etiam credere est actus liber. Ac denique in toto eo capite ita excludit merita prævisa ad electionem, sicut ad prædestinationem, dicens non præsciisse Deum, qui futuri essent sancti, et ideo eos elegisse: quia Apostolus non dicit: *Elegit nos Deus,* quia futuri eramus sancti: sed, *ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate,* quæ sine dubio est electio ad gloriam, vel saltem illam includit, et ordine intentionis supponit. Quod etiam egregie confirmat celebris ille locus August. sæpe in superioribus tractatus, lib. de Dono persever., c. 14, ubi de Tyriis et Sidoniis ait: *Quoniam ut crederent, non erat eis datum,* scilicet efficaci proposito voluntatis Dei, *ideo unde crederent est negatum,* id est, congruum auxilium. Et postea subdit multis negari hoc auxilium, quia: *Dei altiori judicio a perditionis massa non sunt gratiæ prædestinatione discreti.* Similia sunt infinita loca apud Augustinum, quæ longum esset referre. Legatur de Præd. et gratia, præsertim c. 7 et 9, de Don. persev. c. 8, l. 5 cont. Julian., c. 3, l. 3 Hypognost., præsertim a fine, et l. 6, parum a principio.

Electio ante merita non est tantum virtualis, sed formalis.

13. Sed dicet fortasse aliquis, verum quidem esse voluntatem salvandi prædestinatum antecedere aliquo modo præscientiam absolutam meritorum, tamen illam non esse vo-

luntatem prædefinitivam gloriæ, vel salutis in se, vel formaliter; sed tantum in alio, seu virtualiter, id est, in vocatione congrua. Itaque, quia Deus vult homini dare congruam vocationem ad fidem, virtute vult dare fidem; et idem est proportionaliter de charitate, gratia et gloria. Sed hoc nec consonat verbis Augustini, nec rationi. Augustinus enim expresse ponit electionem ad regnum cœlorum, voluntatemefficacem salvandi, et electionem ut credant. Atque hinc formatur ratio; nam voluntas finis, in eo præsertim qui perfecte operatur, non est virtualis, sed expressa ac formalis; sed, cum Deus dat vocationem congruam ut homo credat, ipsa fides est finis talis vocationis; et similiter justificatio est finis vocationis congruæ ad pœnitentiam, et glorificatio est finis auxilii congrui ad perseverandum; ergo voluntas talis finis non est virtualis tantum, sed formalissima et expressa, et secundum rationem est prior; ergo multo magis antecedit præscientiam meritorum, quam voluntas dandi vocationem congruam.

14. *Electio hæc absoluta est.* — Dices, etiamsi formalis intentio finis secundum rationem antecedat, non tamen oportere illam ut sic esse efficacem, sed tantum conditionatam, et dependentem, quoad suum effectum, a libero arbitrio cooperaturo gratiæ Dei. Quod in hunc modum declarari potest; nam cum Deus, intendens finem et eligens media, non egeat discursu aliquo vel inquisitione mediorum, sed simul habeat omnia præsentissima, non prius intendit finem et postea eligit media, sed simul intendit finem per talia media, et dependenter ab illis. Sic ergo in præsenti vult quidem dare gloriam prædestinato, non tamen absolute, sed per talia media, scilicet per merita et actiones liberas cum divina gratia, et non sine illis; et ita illa voluntas non est absoluta, sed conditionata. Sed hæc objectio sententiam nostram maxime confirmat et declarat. Nam imprimis, quod illa voluntas efficax sit, probatum est ex Augustino, quia illi voluntati nullus resistit. Probari etiam potest ex illo Matth. 24: *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Quæ est exaggeratio ad declarandam acerbitatem persecutionis, cum fieri non possit ut electi deficiant. Quod autem hoc non sit tantum ratione præscientiæ, sed ex vi ipsius electionis, declarant illa verba: *Nisi breviati essent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi.* Hinc enim constat hanc electionem talem esse, ut ratione illius removeantur ab electis impedimenta salutis, et provideantur media, quibus *certissime liberentur*, ut Augustinus loquitur (De Dono persev., c. 14); est ergo illa electio efficax, non tantum ut versatur circa media, sed etiam ut versatur circa finem, cum sit fons et ratio talium mediorum, ut satis declarat illa particula, *propter electos.* Ex quo etiam sumitur optima ratio, nam intentio finis est proportionata electioni mediorum; et e converso, media manifestant qualis fuerit intentio finis; ergo, si Deus, ex peculiari benevolentia et providentia, procurat huic homini media congrua et infallibilia quibus finem assequatur, signum est efficaciter intendere talem finem, et longe aliter velle salutem et gloriam tali homini quam alii, cui talia media specialiter non confert.

15. Denique libenter amplector quod in objectione dicitur, Deum simul et simplicissimo actu secundum rem intendere finem per talia media; nam hinc necessario concluditur Deum, ante præscientiam absolutam futurorum meritorum, velle prædestinato totum hoc, et gloriam, et merita, et gloriam per merita, et merita propter gloriam; et similiter totum hoc, et fidem, et vocationem congruam, et illam per hanc, et hanc propter illam; ergo sicut per illam voluntatem eligit Deus hominem ad vocationem congruam, vel ad merita, ita etiam ad fidem et ad gloriam, et per voluntatem tam prædefinit finem quam medium. Nec vere ac proprie dici potest illa voluntas finis conditionata, quia licet in effectu, et executione pendeat finis a medio et non sit aliter intentus, tamen illamet conditio est absolute volita per illum eumdem actum; et ideo totum illud objectum, et quidquid in illo est, absolute et efficaciter est volitum. Sicut qui habet voluntatem ædificandi integram domum, vult quidem tectum dependenter a fundamento, non tamen dicetur solum conditionate vel inefficaciter velle ædificare tectum, id est, sub hac conditione: Si positum fuerit fundamentum; quia hæc ipsa conditio in illa voluntate absolute et efficaciter inclusa est; et ita totum objectum est absolute et efficaciter volitum; ita ergo est in prædicta voluntate divina. Adeo ut, quamvis nos ratione distinguamus (quod facere possumus) illam simplicissimam Dei voluntatem, ut terminatur ad fidem, verbi gratia, et ad vocationem congruam, ad illam ut ad finem, ad hanc ut ad medium, et illam ut sic præcise conceptam intelligamus

ut priorem, nihilominus illa prior voluntas, ut sic, etiam concipitur ut absoluta et efficax, quia talis est ut ex vi illius necesse sit Deum dare vocationem congruam. Et idem est de voluntate dandi gloriam, si præscindatur a voluntate dandi merita, quia virtute saltem includit illam, quia non terminatur ad gloriam utcumque, sed sub ratione coronæ et bravii.

16. Atque ex his omnibus sententia proposita, non solum Augustini auctoritate, sed etiam multis conjecturis et rationibus comprobata est; quia, licet ex parte hominis illa electio non sit simpliciter necessaria ut salvari possit, et fortasse etiam ex parte Dei, et de potentia absoluta talis modus electionis non fuerit necessarius, ut aliqui homines salvarentur, tamen, supposito modo providentiæ supernaturalis, quem Deum habere credimus cum electis, ex illo colligimus, eos, ante prævisa merita, sua gratuita voluntate elegisse non tantum ad unum vel aliud beneficium gratiæ, seu vocationis congruæ, sed ad totam seriem mediorum, quibus infallibiliter perducuntur ad regnum, et consequenter etiam illos ad finem ipsum seu gloriam præelegisse. Et potest in hunc modum alia ratio formari; nam si prædestinati eliguntur ad gloriam ob merita prævisa, vel hoc est propter unum vel alium actum meritorium per se ac præcise sumptum, vel propter perseverantiam in bono merito, vel in fructu ejus, usque ad finem vitæ. Primum dici non potest, tum quia alias, omnes qui habent aliquem actum meritorium, statim fierent electi; non est enim major ratio de uno quam de alio; tum etiam quia alias mereretur homo perseverantiam in bono, quia ante perseverantiam mereretur electionem ad gloriam, ex qua necessario sequitur perseverantia; tum denique quia Concilium Tridentinum, sess. 6, docet justos non absolute mereri consecutionem gloriæ, sed sub conditione, si in gratia decesserint; ergo neque absolute possunt mereri electionem, neque etiam possunt mereri conditionem illam, id est, quod in gratia decedant; merito, scilicet, perfecto et infallibili, quod in aliquo actu reperiatur; sed solum possunt ad illam conditionem cooperari perseverando, seu continuando bona opera cum divina gratia, et non peccando. Secundum etiam dici non potest, quia ad perseverandum gratis datur perseverantiæ donum, quod ab ipsa electione ducit originem, ut satis declaratum est.

Probatur eadem assertio ex Scriptura.

17. Atque ulterius ex divinis Scripturis multa sumi possunt in ejusdem rei confirmationem, quæ ab Augustino in adductis locis citantur, et a Prospero, qui huic sententiæ multum favet, lib. 1 de Vocat. Gent., cap. 7 et 8, alias 22 et 23. Sed hi Patres in illis testimoniis præcipuam vim faciunt, ex quibus probatur initium salutis, etiam ipsius fidei, esse ex Deo. Quæ testimonia recte concludunt contra Pelagianos, qui asserebant electionem divinam fundari in aliquo bono usu naturali liberi arbitrii; et ideo non tantum electionem ad gloriam, sed etiam ad omnia beneficia gratiæ, provenire dicebant ex aliquo humano merito. Contra Catholicos vero, qui ponunt meritum electionis ad gloriam, fundatum in aliqua priori gratia, non habent vim illa testimonia. Sunt autem alia quæ etiam ab Augustino afferuntur, in quibus ita divina Scriptura de electis loquitur, ut significet singulari Dei beneplacito fuisse a Deo dilectos et præelectos ad gloriam, non ob eorum merita prævisa, sed potius ab illa Dei dilectione manasse omnia beneficia gratiæ, quibus eis datum est ut gloriam meruerint. Hujusmodi sunt verba, quæ supra citavi, Matth. 24: *Propter electos breviabuntur dies illi*; et infra: *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi;* et Marcus, c. 13, addit quamdam reduplicationem, emphasim habentem: *Sed propter electos quos elegit;* et specialem Dei providentiam indicat, cum ait: *Nisi breviasset Dominus dies, non fuisset salva omnis caro, sed propter electos, quos elegit, breviabit illos.* Simile est illud Pauli ad Rom. 8: *Quis accusabit adversus electos Dei?* In quibus et similibus locis certum est electos simpliciter et absolute vocari, qui ad gloriam et beatitudinem sunt electi, juxta illud, 2 ad Tim. 2: *Omnia sustineo propter elect s, ut et ipsi salutem consequantur, quæ est in Christo Jesu cum gloria cœlesti;* et ideo in citatis locis, de Christo veniente ad judicium dicitur: *Congregavit electos suos.* Dicuntur ergo simpliciter electi ex electione ad gloriam, quæ recte intelligitur in illis verbis Christi, Luc. 12: *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Tribuitur autem huic electioni in citatis locis, quod ratione ejus Deus peculiarem providentiam habet circa sic electos ut eos custodiat, et perseverare faciat; non est ergo hæc electio

ex præscientia perseverantiæ, sed potius est ratio ejus.

18. Quo sensu accommodatissime intelliguntur verba Christi, Joan. 10 : *Vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis; oves meæ vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me, et ego vitam æternam do eis, et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea.* Quæ ultima verba sine dubio dicta sunt propter prædestinatos, qui infallibiliter salvabuntur, ut ex ipsis verbis constat. Et Augustinus, tract. 48, Chrysostomus, hom. 60, et omnes, ita exponunt. Non potest autem commode ad solam præscientiam referri, quod Christus ait : *Non rapiet eas quisquam de manu mea*, sed ad decretum voluntatis, et ad potestatem implendi illud, quæ nomine manus significatur. Indicavit ergo Christus in illis verbis peculiarem curam quam habet de illis ovibus, quas per æternam electionem singulari modo suas effecit; et ideo ita illas custodit, ut perire non sinat; ergo talis electio non est ex præscientia absoluta perseverantiæ futuræ, sed est origo illius. Sic etiam recte intelligitur illud Joann. 13 : *Non de omnibus vobis dico, ego scio quos elegerim.* Præsertim juxta expositionem Augustini, tract. 59. Item illud Act. 13 : *Crediderunt, quotquot præordinati erant in vitam æternam* (lib. de Præd. Sanct.). Et illud ad Rom. 8 : *Iis qui secundum propositum vocati sunt sancti;* nam illud propositum nullum aliud melius intelligitur quam hæc æterna electio, a qua provenit, ut omnia electis cooperentur in bonum. Et juxta hanc electionem optime explicantur omnia quæ in illo cap. 8, 9 et 11, et ad Ephes., Paulus tractat. Quæ omnia nunc ex professo tractare operosum esset.

19. Denique facit illud Joan. 15 : *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos,* quod non solum de electione ad Apostolatum, sed etiam de electione ad gloriam Augustinus sæpe intelligit. Quo sensu non de omnibus Apostolis qui tunc aderant (erat enim inter eos Judas), sed de iis tantum qui vere erant electi, locutus est Christus. Accommodari etiam potest quod ibidem Christus ait: *Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos.* Loquitur enim Christus de se ut homine ; est autem Christus homo, ut alibi Augustinus dixit, illustrissimum nostræ prædestinationis exemplar; sicut ergo ipse, ut homo, gratis est dilectus et electus ut esset filius Dei naturalis, ita et nos gratis dilecti et electi sumus ab ipso. Unde Chrysostomus, homil. 71 in Joann., ait in illis verbis: *Sic et ego dilexi vos,* significasse Christum gratuitam dilectionem, ac si diceret (ait Chrysostomus) : *Non enim vestris præcedentibus meritis debitum persolvi, sed ego incœpi.*

20. Possent in hujus rei confirmationem plura adduci, sed præsenti instituto hæc sufficere videntur, ut de hujus sententiæ maxima probabilitate constet, quam in hoc opere libenter defendo, non solum propter ea quæ adduxi, sed etiam quia est expressa sententia D. Thomæ 1 p., q. 23, art. 4, et frequentius recepta ab Scholasticis doctoribus; ac denique ne quis existimet ad evitandas physicas prædeterminationes necessarium nobis esse, ab Augustino aut divo Thoma vel a communioribus sententiis, et in favorem divinæ gratiæ frequentius receptis, et in Scriptura sacra et Patribus sufficienter fundatis, ne transversum (ut aiunt) unguem recedere.

CAPUT XVII.

ACTUS SUPERNATURALES PRÆDEFINIRI A DEO, ETIAMSI NON PRÆDETERMINET PHYSICE LIBERUM ARBITRIUM AD ILLOS EFFICIENDOS.

1. *Variæ sententiæ de prædefinitione actuum supernaturalium.* — Prius quam fundamentis contrariæ sententiæ satisfaciam, dicam de secundo puncto proposito, quia annexum est præcedenti; et, suppositis omnibus quæ dicta sunt in discursu operis, facile expediri potest. De prædefinitione igitur actuum supernaturalium duplex quæstio tractatur. Una est, an sit possibilis, salva eorum libertate ; altera, an de facto prædefiniti sint. Circa priorem, nonnulli Theologi sentiunt omnino repugnare quod hi actus prædefiniti sint et maneant liberi, qui in suam sententiam afferunt Damascenum, Gregorium Nissenum, et alios Patres, præsertim Græcos, quos in superioribus adduximus. Qui generatim, et sine distinctione, negant Deum ea prædefinire quæ sunt in nobis ; et rationem reddunt, quia non vult vim inferre nostræ libertati. In quam sententiam citari solent multi Scholastici antiqui. Sed illi nihil aliud docent, præter ea quæ supra retulimus ; imo vix attingunt hanc quæstionem in eo sensu, in quo nunc tractatur. Ex modernis vero Scriptoribus, nonnulli illam defendunt, præsertim illi qui causam prædestinationis vel electionis ponunt ex parte nostra. Potest autem in hac sententia procedi ex variis fundamentis. Primo, ex

opinione quæ negat habere Deum scientiam futurorum contingentium, quæ conditionata dicitur; nam illa seclusa non posset Deus prædefinire actum supernaturalem infallibiliter futurum, nisi omnino efficaciter determinet causam secundam ad illum actum, ita ut resistere non possit; quia alias non posset effectus esse omnino infallibilis. Et qui sic opinantur, consequenter quidem loquuntur, ut in superioribus dixi; sed quam falsum sit illud fundamentum, in speciali opere ostendam. Et hoc ipsum consequens, quod ex illo infertur, sufficere deberet ad ostendendam illius principii falsitatem, videlicet, aut physicam prædeterminationem admittendam esse, aut omnem prædefinitionem actus liberi negandam.

2. Alii vero, quamvis admittant scientiam conditionatam actuum liberorum, nihilominus existimant prædefiniri non posse, integra manente eorum libertate, propter efficaciam cujuslibet prædefinitionis divinæ, et necessariam connexionem cum actu prædefinito. Ex his vero auctoribus, qui sic opinantur, quidam consequenter putant non potuisse homines efficaciter eligi ad gloriam ante prævisa futura merita per absolutam præscientiam, ut vidimus; alii vero consistere posse credunt absolutam præelectionem ad gloriam absque prædefinitione absoluta alicujus actus liberi in particulari, sed in communi tantum. Quo modo prædefiniri actum non ita repugnat libertati, sicut prædefiniri in particulari, et cum omnibus circumstantiis; nam cum necessitate actus in communi potest stare indifferentia actus in particulari; sicut necesse est hominem aliquando venialiter peccare, licet in particulari non peccet nisi libere, quia libertas non exercetur abstracte et circa actum in communi, sed in particulari, et cum omnibus determinatis circumstantiis.

Et hoc declarant ex quadam doctrina D. Thomæ, quæst. 6 de Verit., artic. 3, ubi inquirit an prædestinatio certitudinem habeat; et respondet habere certitudinem, non solum scientiæ, sed etiam ordinis seu causalitatis; et non solum esse certam respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati; quia ille qui est ordinatus per prædestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis. Deinde vero, inquirens quomodo hæc certitudo ordinis cum libertate arbitrii componatur, significat hunc modum concordiæ, scilicet, quod, licet prædestinatio habeat certitudinem præordinationis et præelectionis quoad finem, id est, quoad gloriam, et tantam gloriam, non vero quoad media in particulari, per quæ prædestinatus consecuturus est illam gloriam, sed tantum in communi; quia nimirum Deus ita providet prædestinato, et tot auxilia illi præbet, ut, si uni restiterit, alteri consentiat; et infallibile sit ex vi causæ, quod per tot auxilia et adminicula salvetur; quamvis non sit ita certum, quod per hunc vel illum actum determinate salvabitur, sed hoc sit certum per præscientiam. Sicut infallibile est, et certum in causa, hominem diu tentatum, et a Deo destitutum, casurum, quamvis illo modo non sit certum in hoc vel illo peccato determinate lapsurum, sed hoc solum possit esse certum in præscientia; verba D. Thomæ sunt: *Invenimus ordinem compossibilem esse respectu alicujus dupliciter. Uno modo, in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinæ providentiæ; alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco ejus quæ deficit, vel ne altera deficiat;* et infra: *Et hoc modo est in prædestinatione; liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat.*

Non ergo ponit D. Thomas certitudinem prædestinationis in singulari ac prædefinito medio seu actu, sed in communi tantum, prout in illo disjuncto declaratur. Et juxta hanc doctrinam declarant auctores hujus sententiæ omnia testimonia Scripturæ vel Patrum, in quibus effectus, qui per actus liberos executioni mandantur, prædefiniri dicuntur; scilicet, quod sunt prædefiniti, quoad fines, in particulari; quoad media vero, tantum in communi, loquendo de prædefinitione in rigore ut antecedit præscientiam absolutam futurorum; nam, si hæc adjungatur, per illam prævidet Deus quod medium in particulari futurum sit ex his, quæ in communi præordinaverat, et tunc illud acceptat et ordinat ad talem finem, voluntate consequente, quæ licet non sit prædefinitio in dicto rigore, tamen quatenus ex æternitate antecedit, comparata ad effectum, interdum prædefinitio seu præordinatio appellatur.

3. *Censura superioris doctrinæ.*—Hæc doctrina nimis falsa videtur his Theologis recentioribus, qui physicas prædeterminationes in-

troduxerunt ; imo propter illam vitandam videntur potissimum compulsi, ut in aliud extremum inclinarent. Nam cum ipsi vel non agnoscant, vel non credant, scientiam conditionatam futurorum, ne cogerentur illum modum providentiæ Deo attribuere, etiam in supernaturalibus actibus induxerunt efficaciam gratiæ, et præmotionis divinæ per physicam prædeterminationem, ut per eam possit Deus ea omnia, quæ de hominum salute perfectissime decrevit et statuit, infallibiliter ad exitum perducere. Ego vero, quamvis neutram ex his extreme oppositis sententiis veram esse censeam, ita tamen de illis sentio, ut, si in alteram earum necessario inclinandum esset, potius prædefinitio omnis actus supernaturalis in particulari neganda esset, quam physica prædeterminatio admittenda, quia testimonia Scripturæ, Conciliorum et Patrum, ac rationes sumptæ ex principiis fidei, non ita efficaciter ostendunt actus aliquos liberos præfiniri, sicut probant non esse ex determinatione extrinseca, ut ostensum est.

Prædefinitio non repugnat libertati.

4. Nobis autem neutra via ex his extremis necessaria est ; imo, supposita conditionata scientia, facillime defendimus posse Deum intra se, seu in voluntate sua, absoluto et efficaci proposito decernere, ut aliquis actus in particulari, et cum talibus circumstantiis, fiat in tempore a voluntate humana, prius ratione quam præsciat talem actum esse absolute futurum ; imo et prius ratione in ordine finis, quam velit applicare media vel dare auxilia, per quæ talis actus futurus est, quamvis non sine illis vel aliquo illorum ; et hoc est prædefinire talem actum, conservata ejus libertate. Hæc omnia probantur; nam talis actus est honestus et supernaturalis ; ergo ex hac parte non repugnat quod Deus illum absolute velit et amet, vel eligat, tanquam proportionatum medium ad supernaturalem hominis finem. Deinde præcognovit Deus talem vocationem, vel auxilium, esse accommodatum medium, ut per illud voluntas humana de facto inclinetur ad talem actum eliciendum ; imo præcognovit esse tale, ut voluntas infallibiliter sit illi cooperatura ; ergo potest Deus, unico actu simplicissimo suæ voluntatis, velle quod creata voluntas eliciat talem actum, et, ut illum habeat, dare illi tale auxilium ; quia et Deus ipse liber est ad volendum, et objectum ipsum ita est amabile, et respectu voluntatis divinæ nihil indecens aut repugnans includit. Per illud autem decretum vult Deus vocationem, verbi gratia, ut medium ad talem actum voluntatis humanæ ; actum vero ut finem respectu talis vocationis, quamvis eumdem actum velit ut medium respectu gloriæ. Quod vero in hoc divino decreto nihil sit repugnans libertati, patet; quia per tale decretum vult Deus actum illum in ordine ad causam et ad medium, per quæ libere futurus est, et ex vi talis decreti nullam aliam causam adhibet ad talem actum; ergo non est unde possit libertatem lædere vel impedire ; nam potius eam maxime tuetur per tale decretum, quia et directe vult ipsum actum creaturæ ut liberum, et ex vi ejus ordinat medium aptum ad liberam determinationem causandam. Nec per illud decretum aliter influit in voluntatem creatam ; et ideo non potest modum operandi ejus immutare, ut latius lib. 1 declaratum est.

5. Denique, quod hujus modi decretum sit vere prædefiniens talem actum, probatur ex dictis in priori puncto hujus capitis, quia est absoluta et efficax volitio ejus ; nam quod Deus non velit talem actum nisi in ordine ad accommodatum medium, et per illud, non impedit quominus illa volitio absoluta et efficax sit; imo ex vi ejus applicatur tale medium infallibiliter, quia ipsa est absoluta, et prædefinitiva talis actus. Et confirmatur, nam decretum quo statuit Deus dare homini talem vocationem congruam, ut credat, est prædefinitio respectu talis vocationis ; quia simpliciter vult dare illam, antequam præsciat absolute futuram, quamvis non velit eam dare, nisi propter talem finem vel actum ; ergo et e contrario decretum de actu ipso erit prædefinitio ejus, quamvis non sit volitus nisi per tale medium. Tandem ille actus non comparatur ad nostram voluntatem ut determinandam solum concomitanter, sed antecedenter, et causaliter, quia per illum Deus non vult tantum concurrere, si voluntas consenserit, sed vult ut consentiat, idque non per velleitatem, seu simplicem affectum, sed absoluto et efficaci decreto, quale est illud, de quo Augustinus dixit : *Volenti Deo salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium*, est ergo vera prædefinitio, non tamen necessitatem inferens, quia executioni mandanda est per medium congruum et accommodatum libertati humanæ, jam præscitum, ad quod includit respectum. Atque hæc pars certior fiet ex sequente ; neque contra illam invenio rationem

alicujus momenti, cui in primo et secundo libro satisfactum non sit. Testimonia autem Patrum, præsertim Græcorum, quibus interdum generaliter significant nullum actum liberum prædefiniri, intelligenda sunt, vel de prædefinitione transeunte, seu prædeterminante physice voluntatem creatam, vel (et in idem fere redit) de prædefinitione, quæ nullum respectum habeat ad præscientiam liberæ determinationis propriæ ipsius voluntatis creatæ, neque absolutam, neque conditionatam.

6. *Non est de fide Deum prædefinire proprie omnes actus supernaturales in particulari.* — Superest ultimo dicendum quid de facto sentiendum sit; nam quidam Theologi ita hoc exaggerant, ut dicant esse de fide certum, Deum prædefiniisse omnes actus supernaturales in particulari, et cum omnibus circumstantiis. Sed nullum afferunt fundamentum illius censuræ seu certitudinis, nam in Conciliis nihil de hac re est definitum. In Patribus res est dubia; nam multi sunt qui saltem verborum specie hoc negare videantur; nullus autem, aut fere nullus est qui de omnibus actibus supernaturalibus id affirmet. Dicit quidem Leo IX, epist. ad Petrum Antiochenum, *Deum prædestinare bona, non mala*, sed nec dicit prædestinare omnia bona, nec dicit prædestinationem illam antecedere præscientiam, quo tantum modo nunc de illa loquimur, et prædefinitionem appellamus, ut exposuimus. Sic D. Anselmus, lib. de Concord., cap. 2, prædestinationem liberi actus dicit non repugnare libertati ejus; tamen manifeste subjungit prædestinationem præscientiæ, et per hanc illam cum libertate conciliat: *Dubitari* (inquit) *non debet, quia ejus prædestinatio et præscientia non discordant, sed sicut præscit, ita quoque prædestinat;* unde addit inferius: *Quamvis necesse sit fieri quæ præsciuntur et quæ prædestinantur, quædam tamen præscita et prædestinata non eveniunt ea necessitate, quæ præcedit rem et facit, sed ea quæ rem sequitur, ut diximus. Non enim ea Deus, quamvis prædestinat, facit, voluntatem cogendo, aut voluntati resistendo, sed in sua eam potestate dimittendo; quamvis tamen sua voluntas utatur potestate, nihil tamen facit, quod Deus non facit in bonis sua gratia;* unde constat loqui etiam de supernaturalibus actibus. Ac tandem concludit: *Sicut præscientia, quæ non fallitur, non præscit nisi verum, sed erit aut necessarium aut spontaneum, ita prædestinatio, quæ non mutatur, non prædestinat, nisi sicut est in præscientia.* Quod juxta nostram sententiam recte posset exponi de præscientia conditionata; tamen in rigore convinci non potest hanc fuisse mentem Anselmi; sed posset aliquis illum intelligere de præscientia absoluta, ut verbum præscientiæ in rigore sumptum indicat. Denique D. Augustinus et alii Patres, in quibus reperiri potest aliquod hujus prædefinitionis fundamentum, neque satis aperte modum ejus declararunt, multoque minus dixerunt in omnibus supernaturalibus actibus, vel necessariam esse, vel de facto reperiri hujusmodi prædefinitionem.

7. Atque hinc constare etiam potest illam fidei certitudinem, quam illi Theologi tali sententiæ attribuunt, non posse ex divinis Scripturis sumi, cum sancti Patres, per quos Deus nobis Scripturas declarat, eam ibi non invenerint. Nec testimonia quæ frequenter afferri solent, illam ostendunt: quædam enim sunt communia actibus bonis et malis, quibus testimoniis aliqui ex dictis Theologis libenter utuntur, quia æque affirmant prædefinitionem actuum malorum, sicut bonorum, quod falsum est. Unde in illis locis non semper est sermo de prædefinitione actuum liberorum, sed effectuum ipsorum, quod valde diversum est, ut libr. 2 declaravi; hujusmodi est illud Isai. 14: *Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare?* et similia. In aliis vero, licet sit sermo de prædefinitione, non tamen constat an dicatur prædefinitio propter antecessionem æternitatis, vel propter antecessionem secundum rationem ad præscientiam, nam prior usus videtur satis frequens, et accommodatus communi modo loquendi; sicut præscientia, præparatio, et similia, dicuntur propter antecessionem durationis; et quia hæc notissima est, interdum illa præpositio in Scriptura omittitur. Sic Act. 2 dicitur: *Hunc definito consilio et præscientia Dei traditum*, etc. Ex quo non potest colligi illam definitionem antecessisse præscientiam, et tamen eodem modo dici posset *prædefinito consilio et præscientia Dei traditum.* Tandem, si quod est testimonium ex quo possit in speciali hæc prædefinitio actuum supernaturalium colligi, præcipue est illud ad Ephes. 2: *Creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus.* In illo autem vel non est sermo de præparatione prædefinitiva et efficaci, sed de sufficiente, ut verba ipsa præ se ferunt, et statim magis declarabimus; vel, si ita explicetur, tantum ibi erit sermo de prædesti-

natis; et ita non erit universalis definitio de omnibus actibus supernaturalibus : imo et de actibus prædestinatorum fortasse non omnino convincit, licet sit satis probabile testimonium.

Triplex ordo supernaturalium actuum.

8. Ego quidem valde probabile esse censeo, prædefiniisse Deum omnes actus supernaturales, sed non de omnibus esse æqualem certitudinem vel probabilitatem. Et ideo convenienter in tres ordines seu classes illos distingui posse existimo. Quidam enim ex his actibus sunt præordinati a Deo ad commune bonum Ecclesiæ, tanquam media vel dispositiones, seu necessariæ conditiones ad totius generis humani remedium; ut fuit, verbi gratia, consensus Beatissimæ Virginis ad conceptionem Filii; et in hoc ordine possunt poni omnes actus liberi et meritorii Christi, et similes. Alii sunt actus ordinati ad privatum præmium alicujus hominis prædestinati, et sunt media per quæ ad finem prædestinationis dirigitur. Alii denique sunt ordinati ad justitiam, vel bonum privatæ personæ, præscitæ quod ad ultimum terminum et finem talium actuum perventura non est.

9. *Certum esse creditur, prædefiniisse Deum supernaturales actus, qui pertinent ad commune bonum.*—De primo ordine actuum, fere certum existimo prædefiniri a Deo, non in confuso tantum et universali, sed in particulari, et cum omnibus circumstantiis. Probatur ex dictis in priori puncto. Item quia est res incredibilis, quod Deus non prædefinierit tempus et horam Incarnationis in particulari, sed id determinandum reliquerit per voluntatem Beatissimæ Virginis, cum Paulus dicat (ad Gal. 4) : *Postquam venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*, etc. Quo loco omnes Sancti intelligunt, plenitudinem temporis appellari complementum temporis a Deo prædefiniti. Idem argumentum fieri potest de actibus voluntatis Christi, quibus mortem pro nobis acceptavit, nostramque salutem operatus est; non enim alio tempore neque alio modo id voluit Christus, quam sicut Patrem voluisse et disposuisse intellexit, juxta illud : *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*, Joan. 5; et ad Hebr. 10 : *Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam.* Idemque argumentum sumi potest ex prædicatione Apostolorum, quæ per actus liberos et supernaturales mandata est executioni; et tamen dubitari non potest quin singulari Dei consilio facta sit tali tempore et tali loco; imo in hac dispositione rerum maxime latet occultum mysterium divinæ providentiæ et prædestinationis. Dicere autem Deum hæc omnia ex se disposuisse in confuso et in communi, particulares autem circumstantias non præordinasse voluntate sua, sed præscivisse determinandas per voluntates hominum, est valde alienum a perfectione divinæ providentiæ, et a modo quo Scriptura sacra loquitur de hujusmodi consiliis divinis, et a fortiori hoc constabit ex dicendis de actibus secundi ordinis.

10. *Objectio.* — *Solvitur.* — Dices : etiamsi demus Deum prædefinire effectus, qui per actus liberos eveniunt in particulari, et cum omnibus circumstantiis, non necesse est ut actus ipsos liberos præfiniat, sed satis est ut disponat causas, eo modo quo præscit operaturas. Nam interdum præfinit Deus in particulari effectum qui non fit nisi medio actu malo, et tamen non præfinit actum malum; sic enim præfinivit Passionem Christi, et diem, horam ac punctum mortis ejus, ut significavit Leo Papa, serm. 7 de Pass., dicens : *Neque ulla poterat ratione turbari, quod ante æterna sæcula et misericorditer erat dispositum, et incommutabiliter præfinitum*, et sumitur etiam ex his quæ de circumstantiis passionis tractat D. Thomas, 3 p., quæst. 46, quæ tamen omnia mediis actibus peccatorum mandata sunt executioni. Unde ipse Christus aiebat, Luc. 22 : *Filius hominis vadit, sicut scriptum est de illo, verumtamen væ homini illi per quem tradetur.* Respondetur verum quidem esse interdum divinam providentiam impleri sola permissione actuum liberorum, quando illi mali futuri sunt; tamen, ut providentia sit perfecta et sufficiens ad effectum prædefinitum, necesse est ut et permissio sit particularis de actu cum omnibus circumstantiis ejus, quæ necessariæ sunt ad effectum præfinitum, et ut sit actus permissus infallibiliter futurus, si permittatur, quod nullo modo esse aut intelligi posset, nisi supposita conditionata scientia ante prædefinitionem talis effectus. Eadem ergo supponenda est, quando actus liber, per quem fit effectus a Deo prædefinitus, est bonus et supernaturalis. Unde in hac parte est convenientia inter actum bonum et malum; tamen aliunde est differentia; quia Deus non est auctor mali actus, nec facit ut ab homine fiat, neque intendit illum, et consequenter neque applicat

causas et circumstantias ex quibus præscit actum illum esse consequendum, ut ille fiat, sed ex aliis generalibus vel specialibus rationibus suæ providentiæ illas disponit, sinens voluntatem humanam abuti illis, et tunc ipse illa bene utitur ad alium finem a se præfinitum. At vero actus bonus, et præsertim supernaturalis, est per se amabilis, illiusque præcipuus auctor est Deus, qui illum intendit, et facit ut fiat, et propter illum confert auxilia congrua, quibus scit infallibiliter futurum; et ideo circa talem actum non intervenit permissio, sed positiva ordinatio et præfinitio, quando talis actus necessarius est ad alium finem seu effectum prædefinitum.

11. *Omnes actus supernaturales hominum electorum sunt a Deo præfiniti.—Tractatur locus Pauli ad Eph.* 2.—Circa secundum ordinem actuum, probabilius etiam censeo prædefinire Deum in individuo, et in particulari, et cum omnibus circumstantiis, omnes actus bonos et supernaturales, quibus prædestinati salutem consequuntur, quod potest probari ex illis verbis ad Ephes. 2 : *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus.* Sed ad hoc testimonium, ut supra indicavi, satis apparenter responderi potest, aliud esse prædefinire, aliud præparare, nam prædefinire est statuere omnino ut fiat; præparare autem, solum est disponere omnia necessaria ut aliquid fiat ; sicut præparat prandium, qui disponit omnia, etiamsi non omnino statuat ut aliquis comedat, sed solum quasi sub conditione, si voluerit. Et potest hoc confirmari ex intentione Pauli, qui non loquitur ad solos prædestinatos, sed ad totam Ecclesiam, cui toti, et omnibus membris ejus præparavit Deus bona opera, in quibus ambulent, quamvis non de omnibus prædefinierit ut in eis ambulent. Unde Chrysostomus, quem multi alii imitantur, docet nihil aliud ibi docere Paulum, quam post recreationem seu justificationem per fidem vivam, necessaria esse bona opera; quia ad hoc dantur nobis gratia et justitia, et auxilia quæ illam comitantur, ut in bonis operibus ambulemus. Sed nihilominus D. Augustinus, lib. de Prædest. Sanct., c. 10, hæc verba exponit de præparatione per divinam prædestinationem. Distinguens enim inter gratiam et prædestinationem, ait : *Prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero est ipsa donatio ;* et subdit : *Quod itaque ait Apostolus : Creati in Christo Jesu in operibus bonis, gratia est ; quod autem sequitur : Quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus, prædestinatio est.* Similia habet Fulgentius, lib. 1 ad Monym. : *Bona opera nostra Paulus a Domino asserit præparata, hoc est, in prædestinatione disposita ;* et infra : *Sicut præparata est per prædestinationem voluntas a Domino, qua bonum velimus, sic etiam bona opera præparavit Deus, ut in eis ambulemus.* Item Prosper, l. 2 de Vocat. gent., cap. 35, alias 10, sub finem, ex his verbis Pauli ita concludit : *Deus his quos elegit sine meritis, dat unde ornentur et meritis.* Denique D. Thomas in illum locum : *Nihil aliud est* (inquit) *prædestinatio quam præparatio beneficiorum Dei, inter quæ beneficia computantur et ipsa bona opera nostra. Dicitur autem Deus nobis aliqua præparare, in quantum disposuit se nobis daturum.* Igitur hi Patres intellexisse videntur illa verba de præparatione per divinam voluntatem disponentem, prædestinantem, atque adeo prædefinientem dare nobis talia opera. Expendo enim eos non solum dicere præparasse Deum nobis auxilia congrua, sed ipsa bona opera, per æternam prædestinationem ; quæ idem est quod prædefinitio, respectu talium operum. Et Fulgentius videtur expressius hæc distinguere, scilicet, præparari voluntatem a Domino ut bonum velit, quod fit per auxilium congruum ; et præparare ipsa bona opera, ut in eis ambulemus, quod fit per efficax propositum Dei, ex quo oritur vocatio congrua.

12. Sed adhuc dicet aliquis totam hanc præparationem non consistere in prædefinitione ipsorum bonorum operum, sed in præparatione auxilii seu vocationis congruentis ad unumquodque bonum opus; nam, ut dicebam, præparare effectum, nihil aliud est quam aptare seu applicare causas necessarias ad effectum. Præparare igitur prædestinando nihil aliud erit, quam præparare auxilia ita congrua, ut infallibiliter inducant talem effectum. Quin potius hoc sensu possunt illa verba ad omnes applicari quadam distributione accommoda ; nam omnibus Deus præparat bona opera, præparando auxilia, non tamen omnibus eodem modo, sed quibusdam solum per sufficientia auxilia ; aliis vero, scilicet prædestinatis, per auxilia congrua. Sed, licet hanc expositionem admittamus, quæ neque a verbis Pauli est aliena, neque expositionibus sanctorum contraria, sed illas concilians, ex illa sufficienter concludi potest quod intendimus. Si enim Deus homini prædestinato præparavit auxilium congruum ut credat, vel ut convertatur, aut perseveret, ideo

est, quia efficaciter decrevit illi dare fidem, pœnitentiam et perseverantiam; nam applicatio medii accommodata est intentioni finis; et e converso, ex modo applicandi media, recte colligimus qualis fuerit intentio finis. Hinc est illud Augustini de Prædestinatione Sanct., c. 71 : *Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant;* non ergo tantum eliguntur ad vocationem congruam, sed ad ipsam fidem : electio autem præfinitionem dicit. Hinc etiam est illud Augustini, de Dono persev., cap. 14 : *Quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum.* Non enim loqui potest de donatione fidei in re, seu in executione ; quia oportuisset prius datum esse unde crederent; loquitur ergo de donatione in intentione, seu prædestinatione, ut statim idem Augustinus manifeste declarat. Docet igitur auxilium accommodatum, unde homo credit, inde provenire, quod Deus intentione et prædefinitione sua jam illi homini donavit fidem; cui autem tale auxilium Deus non providet, signum est non illum elegisse ad fidem. Hoc ipsum confirmant testimonia quæ supra, capite decimo quarto, adduximus, ut ex mente Augustini ostenderemus vocationem efficacem esse illam quæ est ex proposito efficaci Dei. Unde idem etiam probari potest ex testimonio D. Thomæ ibi adducto.

13. Ex his ergo concludimus Deum præfinivisse omnia supernaturalia opera, quæ sunt media ut electi consequantur gloriam, ad quam electi sunt; tum quia non est major ratio de uno opere, quam de alio; ergo, si fides eorum vel pœnitentia prædefinita est, eadem ratione et reliqua media; tum etiam quia ad omnia et singula dantur a Deo auxilia congrua, ut per ea prædestinatus operetur ; nam si interdum datur prædestinato auxilium sufficiens, quo non operatur, actus, ad quem tale auxilium ordinatur, de facto non est medium, quo talis prædestinatus consecuturus est gloriam. Unde mirum non est quod non fuerit præfinitus, neque ad illum datum fuerit auxilium congruum. Denique ratio generalis est, quia, qui efficaciter intendit finem, eligit et determinat media per quæ vult et statuit illum finem comparare, et ita præfinit illa, præsertim si talia sint, et quæ in ejus voluntatem cadere possint, et ex ipsius peculiari cura et providentia efficienda sint.

14. Neque oportet in hujusmodi divino consilio et præordinatione excogitare confusam aliquam præordinationem mediorum seu meritorum prædestinati in communi, abstrahendo, vel ab speciebus actionum, vel ab individuis actibus, vel a circumstantiis eorum; hæc enim revera sunt Deo indigna, et aliena ab infinita perfectione suæ providentiæ, præsertim illius quam cum prædestinatis observat; quos, sicut singulariter dilexit, et ad definitum gradum gratiæ et gloriæ elegit, ita non in confuso, sed in particulari, et specialissima cura illis providet. Deinde, quis credat Deum, dum hoc vel illo modo vocat hominem, nescire (loquimur secundum antecessionem rationis) an consensurus sit necne, et ideo quasi tentando incedere, ut, si nunc non consenserit homo, iterum eum vocet, vel alio modo, etc. ? Est enim hic modus providendi et agendi valde imperfectus. Imo, si quis recte consideret, est insufficiens ad efficaciam vel infallibilitatem, quam divina providentia requirit in mediis, quorum ordinatio provenit ex absoluta et efficaci intentione finis ; quia hæc intentio tam est infallibilis, ut implicet contradictionem non pervenire ad consecutionem finis. Illa autem confusa providentia, si non aliunde haberet certitudinem, nisi ex multitudine et quasi vicissitudine auxiliorum, non haberet tantam infallibilitatem, sed potius contingentiam; quia simpliciter non repugnaret , neque implicaret contradictionem, omnia illa auxilia cassa reddi ex libertate voluntatis, ut constat ex his quæ in superioribus diximus, præsertim c. 10. Igitur, supposita prædicta intentione Dei dandi gloriam et coronam prædestinato, necesse est fateri, præcognovisse Deum, non in confuso, sed in particulari, certa aliqua media, quibus omnino infallibiliter possit illa intentio ad exitum perduci ; ergo non tantum in confuso, sed in particulari media præfinit. Ac tandem, cum Deus statuit dari homini vocationem congruam ad fidem, non decernit de vocatione aliqua in confuso, aut abstrahendo a circumstantiis, sed de vocatione determinata et hic et nunc danda, quam novit huic homini futuram congruam, seu penetraturam ejus animam ; ut de vocatione Pauli dixit Chrysostomus in superioribus citatis, et Augustinus similiter in locis superius adductis, præsertim cap. 14 ; ergo etiam actus est prædefinitus in particulari et cum omnibus circumstantiis ; nam talis actus prædefinitus est, qualis respondet tali vocationi, ut ostendimus; ergo eadem ratione omnes actus supernaturales, qui sunt media prædestinationis, sunt in par-

ticulari definiti; neque hoc magis repugnat libertati, quam electio ad gloriam, ut ex dictis patet.

Actus supernaturales hominum reproborum, an prædefiniti sunt.

15. De tertio ordine actuum supernaturalium, qui fiunt a reprobis, res est magis incerta, nam Augustinus interdum videtur tribuere hoc beneficium specialis electionis et vocationis solis prædestinatis. Unde libro de Prædest. Sanct., c. 16, sic inquit: *Ad hanc vocationem qui pertinent, omnes sunt docibiles Dei;* et infra: *Omnes docibiles Dei veniunt ad Filium;* et inferius: *Istorum autem nemo perit, quia omne quod dedit ei Pater non perdet ex eo quidquam; quisquis ergo inde est, omnino non perit, nec erit inde qui pereat. Propter quod scriptum est: Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis; nam, si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum.* Et l. de Corr. et grat., c. 7, sic inquit: *Qui perseveraturi non sunt, proculdubio neque eo tempore, quo bene pieque vivunt, in isto numero computandi sunt, non enim sunt a massa perditionis præscientia Dei et prædestinatione discreti. Et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi, sed in eis vocati de quibus dictum est: Multi sunt vocati; et non in eis de quibus dictum: Pauci vero electi.* Accedit quod divus Thomas, prima parte, quæst. 23, articul. septimo, docet, numerum reproborum esse certum in divina præscientia, non tamen ex divina præfinitione, sicut est numerus prædestinatorum. Ex quo colligitur ipsum esse, seu ipsas generationes reproborum, non esse ex speciali præfinitione Dei, sed ex generali providentia et cursu causarum, quibus Deus cooperari potest absque prædefinitione speciali, quæ secundum rationem antecedat; sicut ibidem D. Thomas ait, numerum boum, vel culicum, et aliorum hujusmodi, non esse per se præordinatum a Deo; ergo multo minus erunt ex prædefinitione Dei actus hujusmodi reproborum; nam etiam hi possunt sequi ex generali providentia gratiæ, etiamsi Deus speciali intentione illos non præfiniat. Et confirmatur, nam hac ratione dictum est supra, libro secundo, non omnes actus bonos moraliter esse ex speciali præfinitione divina; quia non omnes ordinantur a Deo ad aliquem finem specialiter ab ipso intentum, et aliunde fieri possunt cum generali concursu naturæ; sed etiam actus supernaturales reproborum fieri possunt cum generali concursu gratiæ, et non ordinantur a Deo ad finem specialiter intentum, sicut est in electis. Non ergo est necessaria illorum prædefinitio, sed sufficit illa antecedens voluntas, qua Deus vult omnes homines salvos fieri.

16. In contrarium autem est, quia D. Augustinus sæpe docet neminem posse credere, pœnitere, etc., sine vocatione congrua et efficaci. Et ita exponit illud: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum;* omnem autem vocationem efficacem ait esse ex speciali proposito et benevolentia Dei, ut supra visum est; et intelligendum videtur secundum distributionem accommodam, scilicet, ex proposito et intentione dandi illud donum, vel illum actum, ad quem vocatio est congrua et accommodata; id est, si vocatio est congrua tantum ad credendum, procedit ex intentione dandi fidem; si ad vere pœnitendum, ex intentione dandi justitiam, et ita de cæteris; ergo, sicut omnes actus supernaturales reproborum procedunt ex gratia efficaci et vocatione congrua, ita etiam ex speciali prædefinitione divina. Et confirmatur, quia alias fidelis, si salvandus non est, non discerneretur ab infideli ex vi divinæ dispositionis et ordinationis, prout est a voluntate divina, sed solum ex præscientia. Consequens autem est parum consentaneum doctrinæ Augustini et illi testimonio Pauli: *Quis enim te discernit?* juxta expositionem superius datam, et juxta ea quæ dicemus capite sequenti; ergo ad specialem Dei præfinitionem ac dispositionem pertinet, quod, ex duobus audientibus fidei mysteria, quorum unus non credit, alter ita vocatur ut credat, quamvis salvandus non sit; ut sic etiam in illo verum sit: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* Denique confirmatur, nam, licet talis homo non sit prædestinatus simpliciter, est prædestinatus ad justitiam temporalem, vel ad fidem; ergo etiam ad hæc beneficia est præelectus; ergo ei proveniunt ex speciali prædefinitione Dei; alioqui pari ratione dici posset, prout Catherinus et alii dixerunt, multos salvari ex sola illa voluntate generali, qua Deus vult omnes homines salvos fieri, cum generali providentia gratiæ, absque alia speciali præelectione. Adde in ipsis reprobis inveniri magnam varietatem supernaturalium donorum; nam quidam recipiunt majorem vocationem, et plura gratiæ beneficia, et sæpe mere gratuita, absque ullo merito illorum. Hæc autem varietas non potest ex sola generali providentia

gratiæ evenire; est ergo ex aliqua peculiari intentione, atque adeo ex prædefinitione divina. Idem ergo censendum est de varia illa differentia quæ est inter reprobos credentes non et credentes, amantes et non amantes, etc.

17. *Quid sit in hac parte probabilius.* — Propter has ergo posteriores rationes videtur hæc posterior pars eligenda, ut probabilior, et conformior Augustino, qui in prioribus locis loquitur de electis, et prædestinatis simpliciter, et de vocatione ad fidem vivam finalem, seu usque ad finem vitæ, non tamen negat, servata proportione, dari vocationes efficaces in reprobis, et electionem secundum quid, id est, ad justitiam vel fidem temporalem. Et ratio vel congruentia reddi potest, quia, licet actus supernaturales reproborum non ordinentur specialiter ad finem glorificationis eorum, efficaciter intentum a Deo, verisimile tamen est omnes specialiter ordinari ad finem aliquem divinæ gloriæ efficaciter intentum ac præfinitum a Deo; nam tota hæc varietas communicationis divinæ gratiæ, quæ fit in universis rationalibus creaturis, tam prædestinatis quam reprobis, habet ex parte Dei aliquas altissimas rationes et causas, ob quas est per se et directe a Deo intenta ac præfinita mirabili sapientia ad ostensionem gratiæ et justitiæ suæ. Quo enim ordo gratiæ altior est, eo talis modus dispositionis et præordinationis est illi maxime consentaneus, quanquam in ea dispositione et præordinatione singulare aliquid habeant prædestinati. Propter quod fortasse D. Thomas, citato loco, non solum dixit prædestinatorum numerum esse præfinitum a Deo, sed etiam esse *per modum cujusdam principalis præfinitionis.*

18. *Exponitur modus prædestinationis hominum.* — Quod in hunc modum utcumque concipere vel declarare possumus, nimirum Deum, per infinitam scientiam, quæ omne decretum liberum suæ voluntatis antecedit, et ut sic, scientia simplicis intelligentiæ dici potest, præcognovisse infinitos homines, quos creare posset et ad gloriam ordinare, et infinitos modos quibus posset illis providere et res omnes disponere, simul præcognoscens in quibus habitura essent effectum talia media, si eis darentur; et qui essent cum his vel illis cooperaturi, vel restituri. Hac ergo supposita præscientia, quod ad puros homines spectat (ut Christum et angelos omittam) existimo primum decretum divinæ voluntatis respectu hominum et inferiorum creaturarum sensibilium, fuisse tot et tales homines ad cœleste regnum cum effectu perducere. Nam comparando has creaturas inter se, hic est veluti finis creaturarum omnium; unde tamdiu duratura creditur harum inferiorum rerum administratio et generationum successio, quamdiu ille numerus electorum impletus non fuerit. Cum autem infinitis modis posset Deus hoc suum decretum exequi, tamen inter alios prævidit, hac dispositione, providentia, et gubernatione rerum et totius universi, quæ nunc est, tam in ordine naturæ, quam in ordine gratiæ, ad quem ordo naturæ refertur, futurum fuisse ut si hic ordo rerum constitueretur, eisque tali modo provideretur, illi omnes homines essent procreandi et salvandi. Simul autem prævidit, servato eodem ordine rerum, et communi concursu ac providentia, consequenter fore plures alios homines procreandos, et in tanto numero multiplicandos, quos proinde voluit etiam procreare, non ex illa singulari præfinitione qua voluit electos, sed vel propter ipsos electos, vel quasi ex quadam consecutione ad eum ordinem causarum, quem propter electos specialiter instituebat.

19. Et hoc sensu existimo, dixisse divum Thomam numerum electorum esse certum ex singulari præfinitione, numerum autem reproborum *non sic omnino;* hæc enim sunt verba ejus; et subdit: *Qui videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum.* Unde non videtur excludere omnem præordinationem a tali numero hominum, sed solum eam principalem quæ est in electis. Unde, mente præscindendo hoc decretum Dei, prout terminatur ad electos tantum, et ad ordinem et durationem universi propter illos, dici potest numerus reproborum certus ex præscientia, et non ex præfinitione; quia, nimirum, non est per se primo intentus a Deo, sed prævisus ut consequens ex tali ordine et duratione causarum. Si tamen consideremus decretum illud adæquatum Dei, quia ante illud supponitur perfecta scientia omnium illorum effectuum, tam ut possibilium, quam ut futurorum sub conditione quod hæ vel illæ causæ adhibeantur, sic intelligimus uno decreto præfiniisse Deum totum numerum hominum per tales causas procreandorum, et omnibus etiam non electis voluisse dare sufficientia auxilia gratiæ, quibus possent beatitudinem consequi, quamvis non omnibus voluerit dare æqualia, sed majora vel minora, pro sua sapientia et arbitrio.

20. Addendum vero ulterius est simul prævidisse Deum, similiter sub conditione, ex omnibus aliis hominibus, si procrearentur sub tali ordine et providentia rerum, tam naturæ quam gratiæ, nullum præter electos fuisse salvandum, ex solo abusu suæ libertatis. Simulque sub eadem conditione prævidisse, si huic darentur talia auxilia tali tempore, fuisse saltem crediturum, dilecturum, vel operaturum, etc., quamvis non perseveraturum. Stante ergo hac præscientia conditionata, voluit quidem Deus nihilominus non dare his hominibus majora auxilia, vel ex eo solum quod ea non debebat, ut sese dominum et liberalem datorem suæ gratiæ ostenderet; simul tamen, vel ad eamdem liberalitatem aliqua ex parte cum reprobis manifestandam, vel ad majorem justificationem judiciorum suorum, vel propter alios fines sibi cognitos, voluit fidem vel justitiam tali modo vel tali tempore reprobis communicare, quod sæpe etiam fit propter electos, vel propter consortium electorum. Nam hinc sæpe provenit illa mirabilis dispositio divinæ providentiæ, quæ omnem humanam rationem superat, quod huic nationi prædicetur Evangelium, et non illi; quod tali tempore relinquantur homines in magnis tenebris ignorantiæ suæ, et post longa sæcula illuminentur, etc. Sunt ergo hæc omnia supernaturalia aliquo specialiori modo ex prædefinitione Dei, quam naturalia; quamvis in electis dici possint esse ex primaria seu principali prædefinitione, in reprobis vero ex secundaria, ut declaratum est.

CAPUT XVIII.

EXPONUNTUR ET CONCILIANTUR VARIA PATRUM TESTIMONIA, PRÆSERTIM AUGUSTINI, CIRCA ELECTIONEM PRÆDESTINATORUM AD GLORIAM.

1. Ex his quæ hactenus diximus, satisfactum est difficultati in principio decimi sexti capitis propositæ. Admittimus enim omnia quæ de electione prædestinatorum, et de infallibili providentia, qua in beatitudinem a Deo diriguntur, illa sententia sumit. Negamus tamen ad hujusmodi providentiæ genus necessariam esse physicam prædeterminationem, sed applicationem illius vocationis seu excitantis gratiæ, quam Deus infallibili scientia prænovit habituram effectum, si tali homini, tali tempore et modo illam tribuat.

2. *Patres Græci exponuntur.* — Solum superest ut respondeamus ad testimonia Patrum, quæ adduximus pro illa sententia, quæ negabat electionem ad gloriam factam esse ante prævisa merita. Et quidem de Patribus Græcis, et de Hieronymo, Ambrosio, ac aliis antiquioribus Augustino, multi fatentur eos fuisse in illa sententia, quia, nondum exorta Pelagiana hæresi, non ita exacte de mysterio prædestinationis disputarunt, sicut Augustinus. Sed, sicut verum est eos non declarasse in particulari quæstionem hanc de prædestinatione, vel de electione ad gloriam ante prævisa merita, ita etiam est verum eos nunquam negasse, elegisse Deum prædestinatos absque eorum meritis, neque aliquid docuisse doctrinæ Augustini expresse contrarium. Unde sæpe Augustinus eos in suam sententiam adducere et interpretari conatur; vid. lib. 4 contr. duas epist. Pelag., c. 11, et lib. de Natura et gratia, c. 61 et seq., et lib. de Prædest. Sanctor., cap. 14; et lib. de Dono persev., cap. 19, ubi adducit Cyprianum, Gregorium Nazianzenum, et Ambrosium, cujus optima sunt illa verba super Lucam, in principio: *Quem Deus miseratur, et vocat;* et illa Luc. 9: *Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit.* Nam in his satis significat Ambrosius electionem Dei gratuitam, seu voluntatem dandi fidem, pœnitentiam, aut gloriam, esse radicem omnis boni supernaturalis, quod Deus operatur in homine. Quum ergo hi Patres significant Deum neminem voluisse salvare, nisi ex præscientia meritorum, vel loquuntur solum de electione, quæ est per modum executionis, quam statim declarabo; vel certe solum significant Deum neminem elegisse salvandum, nisi per merita, non quod merita sint causa electionis, sed salutis, et ipsamet cadant sub eamdem electionem; nam, quem Deus gratis eligit ad gloriam, gratis etiam eligit ad merita, quæ coronari possint per gloriæ consecutionem. Atque in hoc sensu, electio ad gloriam consequendam per merita supponit præscientiam meritorum, non absolutam, sed conditionatam; per quam non cognoscuntur ut causa vel ratio electionis, cum nondum præcognoscantur ut absolute futura, sed proponuntur tantum ut beneficia quæ Deus potest, cui voluerit, conferre, tanquam media ad gloriam obtinendam, vel tanquam finis proximus alicujus congruæ vocationis, quam Deus prænovit infallibilem habituram effectum, si conferatur.

Exponitur Augustini testimonium ex quæstione secunda ad Simplicianum.

3. Ad primum et difficile testimonium Augustini, Bellarm., lib. 2 de Grat. et lib. arb., cap. 15, existimat Augustinum in illo quidem loco illam docuisse sententiam, postea vero eam retractasse; nam quæstiones illas ad Simplicianum junior scripsit; senior vero effectus scripsit ad Sixtum et ad Paulinum epist. 105 et 106, et libros de Prædest. Sanct., de Don. persev., de Corrept. et grat., in quibus contrariam docet sententiam. Verumtamen hæc responsio nonnullas patitur difficultates. Prima est, quia Augustinus, lib. 1 de Prædest. Sanctor., cap. 4, mentionem faciens illius quæstionis ad Simplicianum, eam maxime commendat, nam in ea dicit laboratum esse pro libero arbitrio, et gratiam Dei vicisse; et similia habet lib. 2 Retract., cap. 1, ubi totam quæstionem approbare videtur, cum nihil ex ea retractet. Secundo obstat, quia eumdem modum loquendi, quem habet Augustinus in illa quæstione, videtur servare in superioribus libris, etiam in illis locis in quibus maxime videtur ponere electionem ad gloriam ante merita; nam libro de Corrept. et gratia, cap. 7, sic inquit: *Electi sunt, quia secundum propositum vocati sunt, propositum autem non suum, sed Dei;* et infra: *Illi ergo electi, ut sæpe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam prædestinati atque præsciti;* ergo etiam hoc loco significat propositum vocandi antecedere electionem et vocationem congruam, seu effectum talis vocationis prævisum, esse rationem electionis. Unde inferius de reprobis ait: *Non sunt secundum propositum vocati, ac per hoc neque electi.* Et lib. de Prædest. Sanct., cap. 17: *Intelligamus* (inquit) *vocationem, qua fiunt electi,* id est, digni ut eligantur. Et eodem modo dixit Prosper, lib. 2 de Voc. gent., cap. 10, alias 35: *Frustra dicitur quod ratio operandi non sit in electis, cum etiam ad hoc operentur ut electi sint.*

4. Possumus ergo aliter respondere Augustinum aliquando mutasse vel variasse loquendi modum, esto sententia ejus ubique sit eadem. Duplex enim electio distingui potest ex eodem Augustino, tractat. 68 in Joan.: una, per modum intentionis; alia, per modum executionis. Illa ergo antecedit merita; hæc vero fit ex meritis. Exponitur ergo Augustinus quod in illa quæstione ad Simplicianum loquatur de electione executiva, qualis est illa de qua dicitur, Matth. 13: *Elegerunt bonos in vasa, malos autem foras miserunt;* in aliis vero locis loquatur de intentione electionis seu prædestinationis. Sed huic interpretationi obstat, quod electio executiva est temporalis, nam est executio æternæ electionis, ut constat ex ipso Augustino, dicto tractat. 68 in Joan. At vero, in citato loco ad Simplicianum, aperte loquitur Augustinus de electione æterna, nam adducit testimonium Pauli, ad Ephes. 1: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem,* et ait, secundum præscientiam esse intelligendum. Respondetur tamen, in ipsamet æterna electione posse illas duas rationes distingui, ut etiam Bellarm. notavit, capite decimo quarto, ubi, interpretans locum Ambrosii: *Quos præscivit sibi devotos futuros, ipsos elegit ad æterna præmia,* primum exponit de electione temporali; deinde addit electionem æternam duobus modis considerari posse: uno modo, ut est intentio dandi gloriam; alio modo, ut est dispositio executionis, et quasi executio in mente divina. Priori ratione, inquit, antecedit electio, quia gloria in genere causæ finalis est prior quam bona opera; posteriori autem modo, subsequitur, et de electione sub hac posteriori ratione interpretatur dicta verba Ambrosii, et subdit eodem modo posse dicta Patrum Græcorum exponi, et cum Augustino conciliari. Miror ergo cur non eodem modo Augustinum exponi et secum conciliari posse viderit.

5. Præsertim cum multa sint quæ huic faveant expositioni. Primum, quod Augustinus ibi hoc sumit principium, in quo totam doctrinam fundat: *Nemo eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur.* Quod de omni electione, etiam de illa quæ est per modum intentionis, intellectum, verum esse non potest; alias etiam electio ad primam gratiam efficacem vel vocationem congruam supponeret differentiam ejus cui datur, ab eo cui non datur, quod constat esse falsum, etiam in doctrina Augustini. Quia illa vocatio non supponit distantiam, sed facit; alias daretur ex parte nostra causa totius prædestinationis, etiam quoad primum effectum. Igitur necesse est intelligi de electione quoad ordinem vel dispositionem executionis. Deinde ibi distinguit Augustinus electionem a proposito, et loquitur de proposito, quod est radix vocationis congruæ et efficacis, quod non potest esse aliud, nisi propositum dandi gloriam, ut ex contextu constat, et supra ostensum est; ergo illud pro-

positum nihil est aliud, quam quod nos appellamus electionem per modum intentionis : ergo altera electio, quam dicit subsequi ex hoc proposito, necessario intelligenda est per modum executionis. Tandem ibi ait Augustinus, loquens de Jacob : *Non electus est ut fieret bonus, sed bonus factus eligi potuit,* in quibus verbis non solum videtur excludere electionem ad gloriam, sed etiam ad gratiam, vel ad fidem; at constat non potuisse id Augustinum dicere de electione per modum intentionis; ergo solum ibi declarat dispositionem executionis.

6. *Exponuntur alia Augustini testimonia.* — Et hæc solutio satisfacere quidem videtur prædicto testimonio; tamen, ad intelligenda plura alia loca Augustini et aliorum Sanctorum, considerandum et annotandum occurrit, aliud esse hominem eligi, aliud fieri electum; sicut aliud est esse dignum electione, aliud esse (ut sic dicam) electioni conformem; nam esse electione dignum significat dignitatem illam antecedere electionem, et esse rationem ejus; esse vero electioni conformem, solum est talem fieri aut esse, qualis electus est, quod potest esse consequens ad electionem et effectus ejus. Sic ergo fieri electum, non semper significat idem quod eligi, neque idem quod fieri dignum electione, sed significare etiam potest fieri talem qualis electus est; non quia talis futurus fuerit, sed ut talis sit. In hoc ergo posteriori sensu accipi potest quod Augustinus ait de Prædest. Sanct., cap. 17 : *Intelligamus vocationem qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant.* Per vocationem enim dicuntur fieri electi, non quoad ipsam denominationem electorum, sed quoad terminum ejus, seu quoad dignitatem illam ad quam sunt electi. Sic videtur exposuisse Prosper citato loco, præmittit enim : *Deus, his quos eligit sine meritis, dat unde ornentur et meritis;* et statim subdit : *Frustra dicitur quod ratio operandi non sit in electis, cum ad hoc operentur ut electi sint.* Quid ergo est operari ut electi sint, nisi operari ut ornentur meritis ad quod electi sunt ? In eodem ergo sensu accipiendum puto, quod dicto cap. 7 de Corrept. et grat. Augustinus dicit : *Electi sunt, quia secundum propositum vocati sunt.* Quamvis enim posset exponi, ut intelligatur secundum causam illationis, non rei; nam omnis qui secundum propositum vocatus est, electus est; tamen non est vocatio ratio electionis, sed e converso; quamvis (inquam) ita exponi posset, tamen aptior videtur dicta expositio, ut esse electum non significet ibi idem quod eligi, sed esse talem, qualis per electionem destinatus est ut sit. Neque enim Augustinus dicere potuit, per vocationem fieri aliquem dignum electione, cum hoc expresse repugnet doctrinæ ejus, eodem capite; intelligit ergo per vocationem fieri hominem electioni conformem; in eodem ergo sensu ait illos esse electos, quia sunt secundum propositum vocati.

7. Sic intelliguntur optime verba Augustini, epist. 105, ubi interpretatur, *electionem gratiæ*, id est, *non debiti, et electionem qua eligendos facit ipse, non invenit.* Quod etiam repetit epist. 106, ubi similiter dicit hanc electionem divinam non supponere disparitatem in electis, sed facere. Denique dict. cap. 17 de Prædest. Sanct., tractans illud Apostoli, ad Ephes. 1 : *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem : Si propterea* (inquit) *dictum est, quia præscivit Deus credituros, non quia facturus fuerat ipse credentes, contra istam præscientiam Filius dicit : Non vos me elegistis, sed ego vos elegi; cum hoc potius præscierit Deus, quod ipsi eum fuerant electuri, ut ab illo mererentur eligi. Electi sunt itaque ante mundi constitutionem, ea prædestinatione in qua Deus sua futura facta præscivit; electi autem sunt de mundo, ea vocatione, qua Deus id quod prædestinavit implevit.* Igitur, ex mente Augustini, hoc modo fiunt electi per vocationem, scilicet, quantum ad terminum et effectum electionis æternæ, non quoad rationem ejus, prout fuit in prima Dei intentione. Unde subdit inferius : *Elegit Deus fideles, sed ut sint, non quia jam erant;* et adducit illud Jacobi 2 : *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide, et hæredes regni,* et concludit : *Eligendo ergo facit divites in fide sicut hæredes regni;* ergo antecedit electio ad fidem et ad regnum, et ratione illius utrumque accipit homo, et ita fit electus. Ac denique subjungit Augustinus verba notanda ad alia loca intelligenda : *Recte quippe in eis hoc eligere dicitur, quod ut in eis faciat, eos elegit.* Sic ergo dici potest Deus elegisse merita in prædestinatis, non quia eos propter merita elegerit, sed quia eos elegerit ad merita, quibus gloriam consequantur. Et juxta hanc phrasim locutionis intelligi etiam posset quod Augustinus dicit, in fine illius quæstionis ad Simplicianum, scilicet, *elegi a Deo voluntates*, nimirum non quæ præcedant, sed quæ sequantur electionem; quanquam eo loco, ut dixi, potius loquatur

Augustinus de electione quoad executionem, quam quoad intentionem.

8. Atque ex his facile exponuntur omnia talia testimonia Augustini in principio citata; nam, cum in sermone septimo de Verb. Domin., ait electionem esse et secundum gratiam, et secundum justitiam, sensus est, quoad intentionem esse gratiæ et solius voluntatis Dei, quoniam, ut ibidem dicit, quos voluit, hos elegit; quoad executionem vero esse justitiæ; et quoad hoc dicit illos eligi, qui de se non præsumunt. Rursus, quoties prædestinationi aut electioni Augustinus conjungit præscientiam meritorum, vel loquitur de executione, vel certe adjungit præscientiam, ut consequentem electionem, non ut antecedentem; nam, ut sæpe ait, præscivit Deus quod fuerat ipse facturus, præscientia nimirum absoluta, ante quam necesse est ut præcesserit conditionata; quia non posset Deus eligere hominem ad fidem et merita, nisi ante electionem præsciisset modum quo poterat, si vellet, fidem dare et merita; et hoc ipsum est cognoscere illa ut futura sub conditione. Unde de hac etiam scientia sæpe Augustinus loquitur. Et ex his principiis facile erit unicuique cætera testimonia exponere, ne in singulis amplius immorari oporteat; plus enim quam existimarem, in hac disputatione de prædestinatione sum progressus, quamvis non sine causa; nam auctores contrariæ sententiæ in hac infallibilitate prædestinationis et electionis totum fere sententiæ fundamentum constituunt.

CAPUT XIX.

SATISFIT QUIBUSDAM NOVIS OBJECTIONIBUS CONTRA DOCTRINAM PRÆCEDENTIUM CAPITUM.

Post confectum hoc opus, aliud nuper in lucem editum ad manus nostras pervenit, in quo sententia illa, quam in his capitibus magis probavimus de electione prædestinatorum ante prævisa merita, variis modis impugnatur, et contraria ut vera stabilitur. Quarum impugnationum summam huic loco addendam existimavi, et quantæ sunt efficaciæ breviter ostendere, ut veritas, quam omnes sincere inquirimus, illustrior fiat.

1. *Ex eo quod Augustinus agat contra Semipelagianos, colligunt doctores quidam illum non loqui de electione ad gloriam.* — Primum igitur diligenter et erudite laboratum est in explicando errore Massiliensium, et Semipelagianorum, seu eorum qui reliquiæ Pelagianorum appellati sunt, cum quibus, post victoriam de Pelagianis obtentam, disputatio sumpta est ab Augustino, præsertim in lib. de Prædestinatione Sanctorum, et a Prospero et Hilario, discipulis ejus; ut hinc colligant de hac re, nimirum, an homines eligantur ad gloriam ex meritis, nullam fuisse Augustino controversiam cum Pelagianis aut eorum reliquiis; ideoque nunquam fuisse illius mentem docere, homines eligi ad gloriam sine prævisis meritis, sed ad gratiam et sanctitatem, et præcipue ad primum gratiæ auxilium, ante quod nullus potest esse in homine motus, quo illud a Deo impetret seu mereatur, in quo Semipelagiani solum ab Augustino dissidebant; atque ita nobis suadeant D. Augustinum nunquam docuisse, prædestinatos fuisse electos ad gloriam ante meritorum prævisionem, neque hoc pertinere ad gratiam Dei, quam ipse defendebat.

2. *Sed id non satis bene colligunt.* — Ego vero nunquam dubitavi in ea re fuisse dissidium Semipelagianorum cum Augustino, ut breviter, quantum huic operi satis esse judicavi, superius, hoc libro, cap. 2, num. 4 et sequentibus, declaravi. Necessitatem autem illius consecutionis non video; quasi vero nihil de donis gratiæ aut prædestinationis Dei docuerit Augustinus, nisi quæ directe sunt contraria erroribus quos impugnavit. Facile ergo concedam (quanquam alii rigorosius censeant) Augustinum non docuisse hanc sententiam tanquam in fide certam, neque in his, contra quos scribebat, oppositum, ut errorem damnasse; nego tamen inde fieri ut nunquam hanc sententiam docuerit. Nam, tractando controversias alias cum hæreticis, vel Catholicis non omnino recte sentientibus, consequenter multa docet et tractat quæ cum illis connexa sunt, quamvis non sint ita directe intenta. Hujusmodi autem est res hæc in qua nunc versamur. Quia Augustinus intendit, specialem illam providentiam, quam Deus habet cum prædestinatis, ortam esse ex speciali quadam dilectione efficaci et absoluta, qua illos prosecutus est, non ex ipsorum prævisis meritis, sed ex sua gratuita voluntate: et indifferenter loquitur, dicens hanc dilectionem seu electionem fuisse ad gloriam et ad gratiam, vel, ut propriis ejus terminis utamur, *ut sint sancti, et regnent cum Christo, et ut salventur, seu vitam æternam consequantur.* Hæ namque locutiones omnes apud Augus-

tinum reperiuntur, ut ex supra adductis a nobis satis constat; ideoque ex ipsa gratuita et singulari providentia, quam Deus gerit erga prædestinatos, et ex locutionibus Scripturæ, quibus illa significatur, tacite et, ut ita dicam, in actu exercito colligit Augustinus hoc genus dilectionis Dei erga prædestinatos; tacite, inquam, quia licet de hoc non expresse disputet cum Pelagianis vel Semipelagianis, tamen, ductus ipsa rerum connexione et testimoniorum Scripturæ significatione, de tota hac causa tanquam de una et eadem loquitur.

Quod ut amplius intelligatur, advertendum est Augustinum non solum contendere primum gratiæ auxilium, seu primam vocationem, dari prædestinato sine meritis ejus; quanquam enim hoc videbatur sufficere contra Semipelagianos, illud tamen suo modo commune est reprobis, quibus etiam dantur prima auxilia et vocatio, interdum etiam efficax quoad primam justificationem; et de illis etiam est certum talia auxilia, sive sufficientia, sive suo modo efficacia, dari sine proprio merito, quod primum auxilium gratiæ antecedat. Sed præter hoc intendit Augustinus, illud primum auxilium, quatenus in prædestinato efficax est in ordine ad finalem et perseverantem salutem, quæ per illud aliquo modo inchoatur, esse ex speciali, et, ut ita dicam, formali intentione Dei; nam hoc etiam significant Scripturæ supra adductæ, quas ita ab Augustino intelligi satis, ut credo, probant testimonia supra tractata, quæ hic repetere necesse non est. Hujusmodi autem voluntas, seu modus dandi tale auxilium evidenter includit absolutam et efficacem voluntatem dandi effectum ejus, non solum proximum, sed etiam ultimum, propter quem obtinendum datur. Quod quidem de virtuali saltem voluntate conversionis, seu justificationis, etiam auctores alterius sententiæ negare non audent: re tamen vera nec est major difficultas in formali quam in virtuali intentione, ut infra ostendam, nec Deo est deneganda formalis voluntas et intentio finis, accommodata modo eligendi medium, cum hic sit modus maxime proprius et perfectus operantis per intellectum, et in Deo ipso non ponat imperfectionem, imo perfectionem supponat; neque in creatura modum operandi immutet, ut statim dicam. Nec denique est major ratio admittendi hanc intentionem formalem respectu proximi effectus, quam ultimi æternæ salutis. Quæ omnia satis, ut opinor, ex capite decimo sexto constant; magis tamen occasione sequentium objectionum declarabuntur.

3. *Quam aliter velit Deus primum auxilium prædestinatis quam reprobis.* — Præterea, ex dictis colligi potest esse certum et constans fundamentum in doctrina Augustini, et maxime necessarium in hac materia, Deum non solum gratuito velle prædestinato primum auxilium, quod est efficax, sed etiam velle illud, quatenus efficax est, seu ut sit illi efficax. Sunt enim hæc duo valde diversa; nam Deus etiam vult dari peccatori concursum, qui in illo futurus est efficax, et interdum vult dare beneficium quod futurum est occasio peccandi; et tamen Deus non vult directe talem efficaciam vel effectum; aliud ergo est velle dare id quod futurum est efficax, et aliud velle dare illud quatenus efficax est, et ut infallibiliter habeat effectum; et in hoc consistit specialis dilectio prædestinatorum in modo conferendi primam vocationem congruam, quæ propterea includit, vel, secundum rationem, supponit efficacem voluntatem dandi effectum, propter quem præcipue datur tale auxilium. Et ideo Augustinus indifferenter de his loquitur propter connexionem eorum inter se.

Responderi potest sufficere ad hoc intentionem inefficacem finis per affectum simplicem, quo Deus vult omnibus beatitudinem. Sed hoc imprimis per se displicet, nec fit verisimile, cum intentio finis debeat esse proportionata electioni mediorum. Deinde, quia ratio facta probat in illa voluntate dandi gratiam efficacem, quatenus talis est, virtute includi efficacem intentionem finis; et præterea ostensum est ex virtuali recte inferri formalem in subjecta materia, quia Deus non indiget virtualibus intentionibus. Ac denique, ne recedamus ab Augustino, de cujus sensu nunc agimus, semper ipse de hac voluntate talis effectus, ut de efficaci loquitur; illius enim sunt illa verba : *Volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium*, quod de sola voluntate efficaci verum est; nam inefficaci sæpe humanum resistit arbitrium. Et hoc est etiam propositum illud Dei salvandi suos electos, ex quo omnis specialis gratia prædestinatorum proficiscitur, ut est frequens in doctrina Augustini.

Alioqui, quantum spectat ad voluntatem, vel dilectionem Dei, nulla esset fere differentia inter prædestinatum et reprobum, quantum ad beneficium efficacis vocationis, sed

tota disparitas proveniet ex cooperatione liberi arbitrii, quod est satis alienum a doctrina Augustini, et Scripturis etiam non consonat, ut ex alia difficultate, tractanda sequenti capite, magis constabit. Sequela vero patet, quia intentio illa inefficax salvandi utrumque æqualis esse dicitur respectu prædestinati et reprobi; auxilium autem, seu vocatio quæ utrique datur, in re ipsa etiam potest esse æqualis, ut ostendam; vel saltem in hoc sunt æquales, quod neutra est efficax omnino prædeterminando voluntatem, sed solum cum cooperatione ejus, quæ in utroque esse potest, si ipse velit: ergo, si Deus non ex speciali intentione in uno operatur magis quam in alio, quantum attinet ad gratiam vocationis quatenus a Deo est, æquales sunt. Nec satis est quod Deus præsciat in uno futuram esse efficacem, et non in alio, et quod nihilominus in utroque conferat; nam hoc ipsum posset provenire ex aliqua generali ratione providentiæ, et non ex speciali dilectione prædestinati, sicut etiam contingere potest in bonis actionibus moralibus, quantum ad ordinaria media communis providentiæ. Augustinus autem ubique contendit gratiam efficacis vocationis, præsertim quando satis est ut inchoet perseverantem et finalem salutem, tam esse gratuitam, ut non solum non fundetur in merito, sed etiam antevertat omnem rationem ex parte hominis, deturque ex speciali dilectione Dei, qua efficaciter vult æternam salutem ejus. Quidquid ergo Massilienses senserint, Augustinus extendit sermonem, docetque quomodo de hac gratia et radice ejus sentiendum sit.

Duplex voluntas dandi gloriam per modum intentionis et executionis ab eisdem impugnatur, falso tamen.

4. *Per electionem ad gloriam nunquam intelligit Augustinus electionem ad gratiam.* — Secundo, diffuse impugnatur distinctio illa, qua diversa loca Augustini conciliamus de duplici voluntate dandi gloriam, scilicet, per modum intentionis vel executionis. Et imprimis dicitur distinctionem hanc nullum habere in Augustino fundamentum, quod ab ipsis non probatur. Nobis autem visum est, et rem ipsam, et varias Augustini locutiones et contextum ipsum diversorum locorum, non solum sufficere, sed etiam cogere ad intelligendas illas diversas voluntates, et ad diversa loca applicandas. Eo vel maxime quod prædicti auctores admittunt, et recte, apud Augustinum duplicem inveniri electionem, unam justitiæ, quæ supponit præscientiam et discretionem meritorum, de qua loquitur lib. 1 ad Simplicianum, quæst. 2, cum similibus; aliam electionem gratiæ, de qua loquitur l. de Prædestinat. Sanctor., cap. 19, et serm. 7 de Verb. Domini, et sæpe alias. Electionem ergo, quæ fit secundum justitiam, nos vocamus secundum executionem, quia illa eadem voluntas est per quam Deus in tempore quibusdam dat gloriam, et non aliis, licet ipsa voluntas, etiam formaliter sumpta secundum talem respectum, sit æterna; electionem autem gratiæ, seu gratuitam respectu gloriæ, dicimus esse per modum intentionis. Nam quod ipsi supponunt, hanc electionem gratiæ, ex mente Augustini, non cadere in gloriam, sed in gratiam tantum, ejus verbis repugnat, cum, de hac electione loquens, dicat per eam eligi omnes ad regnandum cum Christo, et eamdem vocet voluntatem efficacem salvandi electos. Respondent, quia gratia est semen gloriæ, ideo electionem ad gratiam dici aliquando electionem ad gloriam seu æternam salutem. Sed fortasse cum majori fundamento dicere possemus interpretationem hanc non habere in Augustino fundamentum, satis enim diserte loquitur. Sed præterea inquiro de qua gratia loquamur, an de gratia sanctificante et remittente peccata, an solum de gratia primæ vocationis efficacis. Si de hac posteriori, illa non est semen gloriæ, nec per se ac formaliter sanctificat animam, sed remote tantum est quoddam initium horum bonorum; nec propter illam solam verisimile est dixisse Augustinum, elegisse nos Deum ad regnum cœlorum. Si vero est sermo de gratia sanctificante, inquiro rursus an sit sermo de quacumque sanctitate, an de sanctitate quæ perseveret usque ad finem vitæ. Primum dici non potest, nam, licet omnis gratia hujusmodi ex se, vel secundum præsentem justitiam sit semen gloriæ, tamen non semper cum effectu perducit ad regnum cœlorum, cum tamen sit sermo de voluntate perducendi tales homines cum effectu ad regnum cœlorum. Si autem illa electio gratiæ est ad gratiam sanctificantem, et perseverantem, et finalem, illa est gratia consummata; et illa est gloria; et vanum est illius intentionem distinguere ab intentione beatitudinis et regni cœlorum; tum quia se infallibiliter consequuntur, et qui intendit formam, intendit etiam consequentia ad formam; tum etiam quia eadem est utriusque ratio, quia gratia finalis in re ipsa non

datur adultis sine aliquo merito, imo nec gratia prima datur eis sine aliquo merito de congruo, vel sine aliqua dispositione libera, de quibus eadem est ratio, ut patebit. Electio ergo gratiæ apud Augustinum etiam regnum cœlorum complectitur, quatenus ordine intentionis dilectione efficaci talibus hominibus intenditur. Neque dubitandum est propter nomen electionis gratiæ, tum quia maxime sic dicta est, quia non fundatur in merito, ut supra ostendi ; tum etiam quia ipsa vita æterna est etiam gratia, quæ licet in ordine executionis sit gratia pro gratia, tamen in ordine intentionis est prima gratia, id est, primum donum gratuitum quod homini amatur, et per alias gratias procuratur.

5. *Rationes quibus impugnant duplicem illam voluntatem.*—Adduntur vero ulterius rationes philosophicæ, quibus illa distinctio impugnatur, quarum summa est, quia, licet apud philosophos et Theologos ita distinguantur ordo intentionis et executionis, itaque opponi dicantur, ut quod est primum in intentione sit ultimum in executione, tamen nullus philosophorum constituit utrumque ordinem in mente vel voluntate artificis, sed alterum tantum ordinem, scilicet intentionis ; alterum vero, scilicet executionis, in re ipsa ; nos autem utrumque illum ordinem constituimus in voluntate Dei tanquam in mente artificis. Et præterea videmur dicere Deum, post finitum ordinem intentionis, nostro modo intelligendi, iterum postea consultare et quasi cogitare de executione, quod nullus artifex facit, si prudens sit et disertus. Videmur item dicere Deum ordine intentionis eligere hominem ad gloriam, quia præscivit media per quæ potest illum ad eum finem perducere. Ac denique videmur dicere Deum eligere prædestinatos ad gloriam, ut eos sanctos efficiat; quod tamen non ita est, sed potius eos sanctificat, ut capaces gloriæ efficiat. Denique adduntur hic aliæ rationes, quæ coincidunt cum his quæ circa rem ipsam postea fiunt, et ideo illas nunc prætermitto.

6. *Solvuntur facile.* — Rationes autem propositæ facile a nobis dissolvuntur. Nam ad primam respondemus, verum quidem esse ordinem executionis esse in re ipsa ; tamen, si executio ab eodem artifice per suam voluntatem operante emanatura est, necessario intelligere oportet in ipsomet artifice, præter totum ordinem intentionis et consultationis, voluntatem a qua immediate manet executio, quæ incipiat a proximo medio, quod in electione fuit postremum, et progrediatur usque ad executionem finis primo intenti. Neque hoc est novum apud philosophos morales ; nam post totam electionem mediorum, in qua finitur ordo intentionis, dicunt incipere usum, qui, ut active est ab eodem artifice, in voluntate ejus existit, et ab illo inchoatur executio. Quamvis ergo in Deo secundum rem non sit distinctio talium actuum, tamen vere ac proprie illi tribuuntur, et secundum rationem a nobis distinguuntur; nam hujusmodi actus ad perfectionem spectant, et formaliter nullam imperfectionem involvunt. Stat ergo firma et solida illa distinctio actuum pertinentium ad ordinem intentionis, vel ad ordinem executionis, intellecta non solum de actibus immanentibus in mente artificis, et transeuntibus quoad externam executionem , sed etiam quoad internos actus voluntatis ejusdem artificis, ut declaratum est. Quod si addamus in Deo æque æternam esse voluntatem per quam in tempore exequitur quod vult, et voluntatem qua intendit aliquid seu prædefinit, recte concludemus in ipsa æterna Dei voluntate et decretis liberis ejus, optime distingui unum quod sit per modum intentionis, et aliud quod sit per modum voluntatis executivæ, et applicantis ad usum pro tali tempore causas, seu potentiam proxime exequentem talem effectum.

7. *In illorum doctrina nostra supponitur.* — Atque hanc ipsam distinctionem ab eisdem auctoribus, qui illam impugnant, re ipsa admitti, duobus modis ostenditur. Primo quia, quando Deus prædefinit dare homini cogitationem ex qua scit esse futurum peccatum, vel cogitationem ex qua scit futurum esse opus virtutis, vere dicimus Deum velle dare unam propter opus virtutis, non vero aliam propter opus peccati. Cujus rei causa esse non potest, nisi quia in altero casu antecedit secundum rationem actus aliquis divinæ voluntatis, quo intendit tale opus bonum, et ex quo orta est cogitatio, quæ futura est causa illius operis ; in alio vero casu non antecedit talis intentio, sed solum post voluntatem dandi talem cogitationem, sequitur in Deo voluntas concurrendi cum humano arbitrio ad actum peccati, quæ est voluntas executiva, et alia proportionalis ponenda est circa opus bonum, quia etiam Deus vult concurrere ad illud. Ergo circa illummet actum bonum interveniunt ex parte Dei duo affectus ratione distincti : unus, pertinens ad ordinem intentionis, alius vero ad executionem. Atque ita

concedere videntur prædicti auctores: nam priorem intentionem expresse ponunt, posteriorem autem voluntatem negare non possunt; tum quia illam admittunt in actibus malis, et æque vel magis necessaria est in bonis; tum etiam quia illa prior intentio solum ponitur ab ipsis per modum simplicis affectus, et ideo necessaria est alia voluntas efficax et operativa. Quod in negotio prædestinationis evidens etiam est; nam ipsi concedunt, ante voluntatem dandi vocationem congruam, præcedere ex parte Dei aliquam intentionem dandi æternam salutem; quia alias non posset intelligi, Deum dare talem vocationem propter talem finem. Unde etiam necessario concedunt illam intentionem præcedere ante præscientiam meritorum, quia ante primam vocationem nulla sunt merita; et tamen post prævisa merita ponunt electionem justitiæ ad eamdem æternam salutem, quæ est ex parte Dei executio activa glorificationis prædestinatorum, quæ in tempore fit, et illius transeuntis seu externæ electionis, qua boni a malis separantur. Constituunt ergo eumdem ordinem et distinctionem actuum; solumque a nobis differunt, quod illam intentionem ponunt inefficacem, et per simplicem affectum; nos autem putamus circa prædestinatos esse efficacem et absolutam. Hæc vero diversitas ex aliis principiis examinanda est; ad præsens vero punctum nihil refert, quia, quocumque modo ponantur, intelligimus illos ordines, et actus ad illos pertinentes, esse distinctos. Aliud argumentum est, quia quando finis et medium ita comparantur, ut medium in executione sit causa physica efficiens finem sine interventu causæ liberæ, tunc fatentur finem esse prius in intentione efficaci Dei, quam medium, licet sit posterius in executione, ut quando Deus intendit efficaciter abundantiam frumenti, et ideo ordinat pluviam, quam prius exequi vult; tunc autem necessario est ponenda alia voluntas executiva, per quam Deus post factam pluviam efficit abundantiam frumenti; nam hic etiam effectus in se ac per se procedit ex aliqua voluntate Dei. Neque nunc refert quod talis intentio efficax admittatur ab illis auctoribus in mediis physicis, non in moralibus; nam hoc postea videbimus; nam ad præsens sufficienter concluditur illo argumento, illos ordines ac voluntates secundum se distingui per rationem, ubicumque aliunde non repugnaverit utramque voluntatem dictam intervenire.

8. *Qua ratione procedat artifex ab electione ad executionem.* — Aliæ rationes, non satis prospicio quomodo mentem nostram attingant, vel ad causam pertineant. Nos enim nec cogitavimus unquam, post finitam consultationem et electionem, necessariam esse morosam repetitionem aut novam consultationem ad executionem inchoandam; neque hoc sequitur ex prædicta distinctione; nam quilibet artifex expeditus ad agendum, et a fortiori Deus, facta electione mediorum, statim incipit executionem, adveniente tempore pro quo facta est electio. Solum ergo dicimus hanc executionem fieri per voluntatem ratione distinctam a priori intentione. Addimus subinde, ad exequendum primum medium, quod fuit ultimum in electione, solum esse necessarium habere cogitationem talis medii, et memoriam electionis factæ, et constantiam in illa, quæ omnia clarissima sunt in Deo, remotis imperfectionibus (loquimur enim more nostro). Ad voluntatem autem efficacem executivam secundi et tertii, vel ultimi medii, necesse est præcognoscere prius medium jam esse executioni mandatum; quia, cum media ita sint subordinata, vel per se, vel ex vi prioris consultationis et electionis, non potest quis progredi ad executionem posterioris medii, nisi jam intelligat medium, quod supponitur, esse executioni mandatum; atque hoc modo præscientia absoluta meritorum potest esse necessaria ad donationem gloriæ, et ad voluntatem æternam, quam Deus habet de executione illius, licet non sit necessaria ad intentionem dandi gloriam, quod alii quidem admittunt de intentione inefficaci; quantum vero ad præsens spectat, est eadem ratio de efficaci. Secus vero est de scientia conditionata futurorum meritorum, si hæc vel illa auxilia conferantur; nam hæc necessario præsupponenda est, ut possit intentio efficax talis finis in Deo intelligi. Nec vero propterea dicimus, ut in alia objectione supponitur, Deum eligere hominem ad gloriam ordine intentionis, quia sic præscivit illa merita; hoc enim plane repugnat; quia cum conditionalis nihil ponat in esse, illa merita sic præcognita non sunt digna aliqua remuneratione; non sunt ergo illa merita causa electionis, et consequenter illa causalis in rigore falsa est, nec sequitur ex nostra doctrina: sed ad summum sequitur, ex parte Dei, ut possit talem intentionem habere, necessariam esse illam præscientiam, quia non potest haberi prudenter electio efficax, nisi subsint media per quæ

possit talis electio efficaciter executioni mandari; illorum ergo mediorum præscientia necessario supponenda est in Deo, qui summa sapientia et providentia omnia disponit; hujusmodi ergo est illa præscientia conditionata, ut in proprio opere latius explicavimus.

9. *Quo sensu vera sit illa propositio :* Deus elegit aliquos ad gloriam, ut eos sanctos efficiat. — *Quo sensu sit falsa.*— Denique, non video quomodo ex dictis sequatur, Deum eligere aliquos ad gloriam, ut eos Sanctos efficiat; hoc enim nec sequitur ex prædicta distinctione, quam nunc examinamus, ut per se constat, neque ex aliis sententiis nostris, quæ in medium afferri possint. Breviter tamen de sensu illius propositionis dicendum est, si nomine sanctitatis intelligamus eam, quæ est omni ex parte perfecta, id est, omnino pura, indefectibilis, inamissibilis, etc., sic propositionem illam verum posse habere sensum: imo in eo recte posse intelligi verba Pauli ad Ephes. 1 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate ;* si autem illa verba sic intelligantur, illa particula, *ut*, non dicit causam finalem electionis alicujus medii, sed dicit finem ipsum, seu terminum ad quem eliguntur prædestinati; et ideo Paulus non addidit : *Elegit nos ad gloriam, ut essemus sancti*, sicut in dicta propositione dicitur, et minus proprie dictum videtur, etiam loquendo de illa sanctitate perfecta; quia gloria non est medium ad prædictam sanctitatem, sed est ipsamet perfecta sanctitas: exponi tamen potest, quod illa particula, *ut*, non dicat causam finalem, sed formalem, seu, quod perinde est, ut non dicat finem extrinsecum, sed intrinsecam rationem volendi, ut cum dicimur amare virtutem propter honestatem ejus, est enim gloria ipsamet sanctitas perfecta et consummata. Si autem in ea propositione sermo sit de imperfecta sanctificatione, quæ in hac vita fit, sic falsa est omnino illa propositio, quia hæc sanctitas ordinatur ad illam gloriam, non e converso. Nec vero, si Deus prius ratione voluit dare beatitudinem quam hanc sanctitatem, sequitur ad hoc decrevisse dare beatitudinem, ut postea daret sanctitatem; sed potius sequitur ex vi illius decreti voluisse in hac vita dare sanctificationem, per quam tandem ad beatitudinem perveniretur. Sicut si quis decrevit habere domum, et postea decernit de illa paulatim ædificanda, non propterea dicetur decrevisse habere domum, ut postea de illa ædificanda tractaret; electio enim, seu executio medii non est ratio propter quam habetur intentio finis, etiamsi ex intentione finis consequatur progressus ad electionem vel executionem.

Quam immerito dicant nec insinuasse quidem Augustinum electionem ante prævisa merita.

10. Tertio afferuntur et late expenduntur Augustini testimonia, in quibus docet electionem inter homines fieri ex prævisis meritis. Et tandem additur nullibi Augustinum oppositum, vel leviter, insinuasse. Sed in hac objectione nihil est quod novam petat responsionem. Nam Augustini testimonia omnia a nobis adducta sunt in c. 16, et in c. 18 exposita; et expositio revera non est vel leviter impugnata. Nimia vero exaggeratio est, cum dicitur Augustinum nullibi oppositum, vel leviter insinuasse, cum Scholastici fere omnes eam sententiam ex Augustino sumpserint, eamque illi attribuant. Quod si alii Scholastici fortasse in hac parte digni minori fide habeantur, certe D. Thomæ auctoritas non potest ita in hac parte contemni, ut dicamus vel non legisse Augustinum, aut legisse, et non intellexisse, illi attribuendo sententiam quam nec leviter indicavit; aut intellexisse, et ab ejus sententia discessisse. Addo, præter Scholasticos, plures alios doctissimos viros, in Augustino satis versatos, tum modernos, tum etiam antiquiores, partim etiam consentientes illi in hac doctrina de Prædestinatione, partim contradicentes, Augustino tribuere hanc sententiam. Qui ergo credibile est nec leviter alicubi eam insinuasse? Denique testimonia a nobis adducta, et vis quæ illis infertur per contrariam expositionem, ut paulo ante diximus, satis ostendunt Augustinum non leviter tantum, sed gravissime hanc receptam sententiam docuisse. Nec de Augustino plura dicere necesse est.

11. *Quomodo conentur D. Thomam explicare pro sua sententia.* — Illud tamen non omittam, quod ad sententiam D. Thomæ spectat, nimirum, prædictos Theologos etiam voluisse D. Thomam ita exponere, ut nostram sententiam non doceat, eo quod in 1 part., quæst. 23, art. 4, solum dicit, *Prædestinationem aliquorum ad salutem æternam supponere, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem.* Quod non oportet intel-

ligi de beatitudine alterius vitæ, nam per salutem æternam intelligere possumus justificationem et perseverantiam in gratia, ad quam Deus elegit quosdam præ aliis. Sed imprimis jam supra dixi frustra distingui justificationem et perseverantiam in illa, a gratia consummata et beatitudine, cum hæc intrinsece connexa sint, et eadem sit omnium ratio quantum ad hoc, quod in consecutione seu executione pendent a libero consensu voluntatis. Imo, proxime magis requiritur hic consensus ad gratiam et perseverantiam obtinendam; nam postea beatitudo sine nova cooperatione libera datur. Sed declarant per gratiam, et perseverantiam in justitia, non intelligi formalem ipsam sanctitatem perseverandi usque ad finem vitæ, sed auxilia congrua, in quibus virtute quodammodo continetur hæc justitia et perseverantia, quatenus Deus præscit, si ea conferat, hominem et justificationi et perseverantiæ consensurum. Unde fingunt, prius secundum rationem, et ante prævisa merita, habuisse hoc decretum circa prædestinatos, dandi illis omnia auxilia prævenientia congrua, quibus cooperando, sicut Deus ipse sciebat, salutem consequerentur. Et in hoc decreto dicunt consistere primum illum amorem specialem, quo Deus amavit prædestinatos præ aliis; et de hoc exponunt D. Thomam, cum dicit dilectionem, secundum rationem, præcedere prædestinationem, quia post illam universalem voluntatem sigillatim decrevit Deus per prædestinationem talia auxilia; sed hæc, sicut gratis et sine fundamento dicuntur, ita per sese statim displicent. Nam imprimis illa voluntas universalis, si intelligatur distincta secundum rationem a voluntate dandi singula auxilia in particulari, est impertinens; tum quia in Deo non est voluntas confusa ex parte objecti, sed distincte vult quidquid vult, sicut distincte illud intelligit; tum etiam, quia illa neque est voluntas finis seu formalis intentio ejus, ut per se constat, neque etiam est necessaria aut utilis ad finem, quia satis superque sunt voluntates singulorum mediorum, seu auxiliorum in particulari. Si vero illa voluntas universalis non est aliud quam voluntas totius collectionis congruorum auxiliorum, quæ in Deo est unica et simplex, et distincte terminatur ad singula auxilia congrua ex vi illius conferenda, in hoc sensu falsum est post hanc voluntatem subsequi prædestinationem, per quam decernitur de singulis auxiliis in particulari. Nam si prædestinatio est in voluntate, nihil aliud est quam illa voluntas; si vero est in intellectu, non est secundum se totam posterior illa voluntate, sed sunt, ut ita dicam, permistæ, et comparantur ut prior et posterior in ordine ad diversa auxilia seu media. Quia, licet illa voluntas in re sit una, tamen prout terminatur ad diversa auxilia, ratione distinguitur, et prius terminatur ad unum quam ad aliud, secundum aliquem ordinem causalitatis, quem inter se habent. Et eodem modo ratio talium mediorum, prout est in intellectu, et prædestinatio dicitur, prius terminatur ad unum medium quam ad aliud, et comitatur voluntatem, ita ut licet respectu unius et ejusdem auxilii hæc ratio existens in intellectu, ut practice applicata per voluntatem, sit posterior, tamen respectu ulterioris auxilii est prior quam voluntas dandi illud. Illa ergo voluntas universalis omnium auxiliorum nullo modo potest antecedere totam prædestinationem. Præterea, quod ad D. Thomam spectat, in quo versabamur, evidens est illum non loqui de hac voluntate, nam loquitur expresse de voluntate finis, quam supponit prudentia, ut est præceptiva mediorum; constat autem prudentiam per se non supponere voluntatem confusam mediorum, nisi quatenus virtute includitur in efficaci intentione ipsius finis. Item, quia consequenter loquitur de salute æterna, ut est finis ad quem tendunt prædestinati; auxilia autem congrua, sive sigillatim, sive universim sumpta, non sunt hujusmodi fines, sed media. Præterquam quod nunquam apud D. Thomam reperietur illa phrasis locutionis, quod ipsa auxilia vocet æternam animæ salutem. Denique, in solutione ad primum, expresse declarat se loqui de electione ad gratiam et gloriam, loquitur autem de eadem electione quæ prædestinationem antecedit. Est ergo satis clara mens D. Thomæ, et ex illo articulo, et ex articulo septimo ejusdem quæstionis, ut alia loca omittam.

Prima ratio qua pugnant contra voluntatem illam efficacem quam ponimus.

12. *Solvitur.* — Quarto, principaliter afferuntur variæ rationes contra assertionem ipsam. Prima est, quia voluntas dandi gloriam, ut est in Deo ante prævisa merita, est voluntas antecedens; sed hac voluntate Deus vult omnes homines salvos facere, tam reprobos quam prædestinatos, ut est in ore omnium

Theologorum, et est optima interpretatio illius loci Pauli, 1 ad Tim. 2 : *Deus vult omnes homines salvos fieri;* ergo hæc voluntas æqualis est respectu omnium hominum ; sed non est efficax respectu omnium hominum; ergo nec respectu aliquorum. Respondetur primo habuisse Deum illam voluntatem respectu omnium, et ex vi illius voluisse, et disposuisse illa generalia media, quæ omnibus communia sunt quoad sufficientiam. Deinde vero alia speciali voluntate efficaci elegisse quos voluit, etiam ante prævisa merita, et ex vi illius disposuisse specialia et efficacia media et auxilia, quæ suis confert electis. Nec Theologi, ponentes priorem voluntatem, posteriorem excludunt, sed potius fere omnes illam admittunt ; neque etiam illæ voluntates inter se pugnant, ut per se constat ; neque etiam videntur superfluæ, cum habeant distincta objecta et diversos effectus. Secundo, dicitur voluntatem antecedentem (ut in superioribus etiam attigi, ex doctrina Damasceni) non semper esse inefficacem, sed aliquando esse beneplaciti et absolutam nostrorum operum; neque etiam esse de ratione voluntatis antecedentis ut sit efficax, sed posse etiam esse simplicem affectum, ut per se clarum est. Dico ergo voluisse quidem Deum omnes homines salvos facere antecedenti voluntate, non tamen omnes eadem vel æquali ; nulla est enim illa consequentia ; nam, licet Deus antecedenter voluerit efficaci voluntate salutem quorumdam, aliorum vero solum simplici affectu, nihilominus verum est velle omnium salutem voluntate antecedenti. Nec Theologi aliud dicunt, sed generatim loquuntur. Et utraque responsio probabilis est et sufficiens ; quæ autem verior sit, dicam, Deo dante, in speciali tractatu de Prædestinatione, quem præ manibus habeo.

13. *Secunda, ex analogia ad voluntatem humanam.* — *Solvitur.* — Secunda ratio est, quia de divina voluntate, et ordine actuum ejus philosophari debemus per analogiam ad voluntatem humanam, quia non possumus aliter concipere voluntatem divinam, neque in illa invenitur secundum se talis ordo actuum, sed a nobis concipitur propter illam vel similem analogiam : sed, si inter homines intelligamus principem proponere aliquod præmium bene certantibus, aut laborantibus, vel quid simile, et stabili decreto velit statuere ut nulli detur tale præmium, nisi habenti talia merita , fieri non potest ut talis princeps, absoluta voluntate, velit alicui dare illud præmium non cognoscendo in illo talia opera, nisi mutet priorem voluntatem, quia illæ voluntates contrariæ sunt ; idem ergo de Deo sentiendum est, nam est eadem proportionalis ratio. Respondeo in aliquo esse similitudinem inter Deum et hominem, quæ in argumento declaratur; in alio vero esse diversitatem, quæ notanda est, quia in eo deficit analogia ; nimirum in hoc quod voluntas unius hominis non est ita posita in voluntate et potestate alterius, ut efficaciter vel infallibiliter possit ab eo moveri pro arbitrio suo, quia nec per potentiam, nec per præscientiam habet hanc efficacitatem, vel physicam, vel moralem ; cor autem hominis in manu Dei est, et quocumque voluerit vertet illud infallibiliter, supposita conditionata præscientia, ut in superioribus declaratum est. Propter hanc ergo diversitatem responderi posset ad argumentum negando simpliciter analogiam. Si tamen non sit sermo de voluntate efficaci cum æqualitate, sed cum proportione, sic respondeo negando minorem. Posset enim ille princeps, quantum in se est, velle ut familiaris suus (verbi gratia) vel amicus, in quo nullum adhuc cognoscit meritum vel opus, consequatur illud præmium, non quidem ita ut perseverans sine merito illud obtineat; sed ita ut consequenter velit illum habere merita proportionata illi præmio, eaque illi procurare, quantum in ipso est ; nam hoc modo illæ voluntates non sunt repugnantes ; nam per unam statuitur lex de modo et via obtinendi illud præmium ; per aliam vero intenditur idem præmium alicui personæ ut consequendum per eadem media, non quia in illa persona præsupponantur, sed quia illi dabuntur, et præordinabuntur ex vi illius intentionis. Nam hoc modo potest ipsemet homo, antequam habeat merita, efficaciter intendere consequi illum finem, non quidem sine meritis, sed procurando illa ex vi illius intentionis. Idem ergo poterit princeps ; nulla enim sufficiens ratio differentiæ assignatur, quidquid alii dicant. Quod facile patebit, si in tertia persona exemplum adhibeamus. Potest enim quidam alius, distinctus a principe intendere efficaciter, quantum in se est, ut alius consequatur illud præmium, licet in illo nondum viderit meritum, non tamen volendo ut sine merito illud obtineat, sed consequenter volendo totam suam industriam et diligentiam adhibere, ut ille habeat merita proportionata illi præmio. Quod totum in hujusmodi tertia persona circa aliam est liberale et gratuitum,

quamvis consecutio præmii postea futura sit ex justitia. Atque hoc quidem, quod in tertia persona explicuimus, tam familiare est, ut nihil frequentius esse videatur. Sic enim pater efficaciter, quantum in se est, intendit recte et honeste filium suum consequi hanc dignitatem, vel illam, quamvis nondum in illo prævideat merita, vel dispositionem debitam, quia virtute vult hanc ei procurare, et ideo statim eligit media, nimirum ut studeat, honeste vivat, etc. Quod ergo in tertia persona facile intelligitur, in ipsomet principe non majori difficultate intelligitur, si advertamus duplicem posse inducere personam, scilicet legislatoris ac judicis, qui daturus est præmium juxta rationem meriti, et amici, qui ex benevolentia alicujus potest eidem velle illud præmium, et merita quæ ad illud necessaria sunt. Ad hunc ergo modum de Deo philosophamur, et talis est voluntas dandi gloriam, quam in Deo ponimus ante præscientiam meritorum, ut circa quintam rationem magis declarabimus, nam fere cum hac coincidit.

14. *Tertia ratio petita ex diversitate quæ est inter media moralia et physica.* — Tertia ratio est, quia, licet in mediis, quæ sunt physica causa consecutionis finis, possit intentio efficax præcedere intentionem mediorum, tamen, quando media sunt tantum causa moralis, et quasi dispositio necessaria ejus qui consecuturus est finem, non potest in eo saltem qui daturus est talem finem seu præmium, intentio efficax esse prior secundum rationem, quam præintelligantur talia merita; sed in præsenti, merita sunt media ad gloriam non tanquam causa physica, sed moralis; ergo intentio efficax dandi gloriam non potest ordine rationis antecedere præscientiam meritorum. Major declaratur ex differentia inter media physica et moralia; nam illa ex se et ab intrinseco habent virtutem causandi sine relatione ad voluntatem alterius; et ideo, licet prius intendatur finis sine præscientia vel particulari voluntate talis medii, si tamen postea eligatur, ex sua virtute operabitur, et conducet ad executionem finis; at vero medium morale non operatur ex sola virtute intrinseca, sed ut relatum ad voluntatem ejus qui daturus est finem intentum, ut patet in merito, quod debet ab alio acceptari; et est idem suo modo de impetratione, morali dispositione, etc. Ut autem hæc acceptentur per voluntatem alterius, necesse est præcognosci; ergo impossibile est ut is qui daturus est tale præmium, efficaciter illud velit alicui, nisi post prævisa ejus merita.

15. *Dissolvitur.* — Respondetur negando majorem. Nam, si præcise sistamus in ratione finis et medii, semper intentio finis est prior secundum rationem electione mediorum, sive media sint physica, sive moralia; et sive aliquis sibi ipsi intendat consecutionem talis finis (quod ab aliis etiam admittitur), sive alteri; et sive is qui intendit sit is qui effecturus est seu daturus finem, sive alius, ut in responsione ad secundam rationem declaratum est. Ratio enim generalis est, et eadem in omnibus, quia finis, ut finis, est causa mediorum, tam moralium quam physicorum; ergo ex suo genere debet esse prior quam media, quæcumque illa sint; non est autem prior executione; ergo intentione. Rursus in ipso intendente et eligente, intentio est causa vel ratio electionis; in nobis enim, qui imperfecto modo et per varios actus operamur, intentio censetur esse causa efficiens aliquo modo electionis; in Deo vero, in quo non est actuum distinctio in re, nec causalitas realis esse potest; tamen, quatenus est aliqua distinctio rationis, intentio finis est ratio electionis, quia ratione illius applicatur voluntas ad eligenda media, sive physica, sive moralia; frustra ergo inventa est illa distinctio.

Nec ratio, qua suadetur et declaratur, efficax est; nam licet medium morale habeat suam causalitatem quasi effectivam seu moralem, per respectum ad voluntatem alterius, qui daturus est finem, tamen quatenus actu exercet hanc causalitatem, non comparatur ad finem, ut effectus ad causam, sed ut causa ad effectum in alio genere; et ideo jam non consideratur secundum ordinem intentionis, sed secundum ordinem executionis. Sistendo autem in ordine intentionis et consultationis, quando intenditur finis per hæc media moralia consequendus, non intenditur propter ipsa media, ut (verbi gratia) propter merita tanquam propter finem; id enim plane repugnat (alioqui finis ordinaretur ad media ut ad finem), et ideo intentio talis finis ut sic non prærequirit scientiam talium mediorum, ut existentium vel futurorum absolute, sed ut possibilium et efficacium in suo genere ad talem finem, si ad illum eligantur; et tunc intenditur finis ut obtinendus per talia media, vel implicite per intentionem, vel formaliter per electionem amata, non quia præsupponuntur futura, et ideo placent, sed quia ex

vi intentionis et electionis ordinantur ut fiant et placeant, et acceptentur ab eo qui daturus est præmium. Quamvis ergo hæc media causent per respectum ad ejus voluntatem qui daturus est præmium, non ideo necesse est ut sciantur futura et placitura illi absolute, sed satis quod præcognoscantur apta et digna ejus acceptatione, si fiant, ut possint eligi seu ordinari ad talem finem. Quocirca, quando Deus dicitur propter merita existentia vel prævisa dare et velle dare gloriam, jam tunc merita non considerantur ut media eligenda, sed secundum aliam rationem causæ, quæ ad efficientem vel dispositivam revocatur. Quando enim dicimus Deum dare præmium propter merita, illud, *propter*, non dicit causam finalem, ut per se constat, quia meritum non est finis præmii, sed dicit moralem causam effectivam vel dispositivam; sicut etiam Deus dat gratiam propter contritionem, vel pluviam propter orationem; et ideo in hoc ordine mirum non est quod præscientia talis causæ proximæ supponatur ante voluntatem dandi effectum propter illam, quia jam illa voluntas non pertinet ad ordinem intentionis, sed electionis, quam supra late declaravimus supponere præscientiam meritorum.

Quoad præsens institutum, nihil fere discriminis est inter media physica et moralia. — Neque in hoc fere est ulla differentia inter media physica et moralia, præter illam quæ consistit in ipso modo causalitatis, a quo habent ut dicantur physica vel moralia media. Declaratur, quia ordine intentionis prius vult Deus infundere animam rationalem corpori, quam velle cum semine concurrere ad disponendum illud, et ad priorem voluntatem non necesse est supponere præscientiam absolutam futuræ actionis seminis ad disponendum corpus, sed satis est præcognoscere virtutem et aptitudinem seminis, ut possit eligi tanquam medium ad illum finem. Postea vero quam Deus elegit hoc medium, et voluit concurrere cum semine ad disponendum corpus, videns jam illum esse dispositum, vult in executione infundere animam corpori quod videt jam esse dispositum; et in hoc ordine æque necessarium est præsupponere, medium illud, quamvis physicum, esse jam positum in re vel in præscientia. Idemque intelligi poterit in quolibet alio medio physico. Solum est diversitas, quod in aliis effectibus ipsa media aliquando per se attingunt ad effectionem physicam ipsiusmet effectus, qui propositus fuerat ut finis eorum. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus, et ad constituendum debitum ordinem inter finis intentionem et executionem mediorum. Atque hæc doctrina clarior fiet ex solutione quintæ rationis.

Ratio quarta qua probant, per illam voluntatem efficacem, libertatem destrui.

16. Quarta ratio, in qua fit magna vis, est quia per hanc electionem efficacem ad gloriam ante prævisa merita tollitur liberum arbitrium, ita ut non sit in potestate hominis sic electi gloriam amittere. Probatur sequela, quia nullus potest resistere efficaci voluntati Dei; ergo posita illa voluntate non manet potestas ad oppositum; ergo tollitur indifferentia; ergo et libertas. Nec satisfit communi responsione de sensu composito et diviso; nam hic locum habet doctrina Anselmi, qua nos usi sumus, quod sensus compositus, qui est ex suppositione antecedente usum libertatis, si necessario infert actum, tollit etiam libertatem ejusdem actus. Probatur, quia illud decretum ponitur a nobis efficax, et antecedens præscientiam meritorum, ac liberi consensus voluntatis, et necessario infert actum; ergo est suppositio antecedens qualis ab Anselmo descripta est; ergo tollit libertatem.

17. *Quid sumatur improbabile in ratione ista.*—Hæc ratio sufficienter, ut existimo, est in superioribus a nobis adducta; et apud me est omnino inefficax, et in hoc etiam improbabilis (quod de tertia etiam ratione dici posset), quod probare conatur esse impossibile Deo efficaciter eligere aliquem ad gloriam libere consequendam; quod nullus antiquorum Theologorum dixit, illorum etiam qui putant de facto talem electionem in omnibus salvandis non præcessisse. Imo etiam eo tendit illa ratio, ut probet non posse Deum absoluta voluntate prædefinire aliquem actum liberum vel effectum interventu causæ liberæ necessario exequendum, ante præscientiam absolutam liberi usus; quod prædicti auctores consequenter concedunt. Unde etiam in particulari docent Deum non elegisse efficaciter Beatissimam Virginem ut esset mater Dei, nisi propter merita ejus jam absolute prævisa. Quod si argumentemur, quia Deus ideo dedit Beatissimæ Virgini tantam gratiam, et tam insignes actus, et ad illos efficax auxilium, ut per illos se disponeret ad

dignitatem matris Dei, quam illi dare volebat, respondent hoc solum esse verum de quadam voluntate inefficaci, qua Deus desiderabat hanc fœminam matrem Dei efficere, si ipsa se disponeret. At quis unquam Sanctorum ac Theologorum ita locutus est, ut Deus inefficaciter desideraverit Beatam Virginem efficere matrem Dei, priusquam efficaciter id voluerit? Aut quomodo credibile est Deum tanta gratia prævenisse Beatam Virginem, ut a peccato originali eam præservaret, et quod nondum eam in matrem suam efficaciter elegisset, sed solum quod ex velleitate quadam eam desideraverit matrem suam efficere? Aut quæ est necessitas illius imperfecti actus et conditionati, cum in potestate Dei situm esset efficaciter facere, ut illa conditio in re poneretur, imo cum hoc facturus esset ex vi illius primæ intentionis. Adde eadem ratione dicturos esse hos Theologos, Deum non potuisse velle ac prædefinire nos redimere absoluta et perfecta voluntate, ante prævisa Christi merita, et passionem, etc., nam ille effectus prædefiniendus talis erat, ut non nisi per media moralia et libera efficiendus esset. Omitto alia superius tacta, propter quæ nunquam potui in hanc venire sententiam, præsertim quia, quoad hanc partem, in argumento a libertate sumpto, nullam vim unquam intellexi.

18. *Respondetur ad rationem.*—Respondeo igitur negando sequelam. Ad probationem autem, dico sensum compositum hic optime applicari, et necessitatem illam, quæ ex illo decreto infertur, esse consequentiæ tantum, non consequentis. Consequenter etiam nego decretum illud esse suppositionem antecedentem, de qua Anselmus locutus est. Tria enim illi desunt, quæ necessaria sunt. Primum est, ut suppositio illa antecedens inferat infallibiliter aliquem actum in particulari, et cum determinatis circumstantiis, circa quem talis suppositio versetur; quia libertas non in universali, sed in particulari exercetur. Per electionem autem efficacem ad gloriam, si nihil aliud addatur, non determinatur homo ad aliquem actum voluntatis suæ in particulari, sed ad summum infertur ex illa suppositione, quod homo operabitur in hac vita, prout oportuerit ad finem illum consequendum; sub qua generalitate poterit maximam libertatem exercere, adeo ut neque quoad specificationem actuum determinatus sit; poterit enim interdum bene, interdum male operari, dum tandem salvetur. Quod si adhuc instetur, saltem esse determinatum ad hoc ut perire non possit, responderi posset hoc nullum esse inconveniens in prædicto sensu composito, quia illa determinatio non est in homine, sed in Deo; in homine vero semper mandatur executioni sine præjudicio libertatis. Sicut, si Deus statueret absolute non dare homini in toto discursu vitæ auxilium aliquod speciale ad non peccandum, infallibili consequentia sequitur illum aliquando peccaturum, non tamen sequitur privari ulla innata libertate. Atque hoc caput sufficit ad formam argumenti solvendam; tamen neque universaliter satisfacit quoad omnes prædefinitiones divinas, neque etiam in præsenti declarat rem totam; nam potest urgeri casus in quo necessarius sit aliquis actus in particulari ad gloriam consequendam.

19. *Quæ suppositio antecedens libertatem tollat.* — Secundo ergo necessarium est ut suppositio antecedens talis sit, quæ per se immutet voluntatem humanam, eamque omnino determinet ad actum ex vi suæ causalitatis, quod non habet decretum illud divinum, quod per modum intentionis ponitur, ut satis in superioribus declaravimus. Dicetur fortasse, juxta hanc interpretationem, inutilem et nullius momenti esse doctrinam Anselmi; tunc enim perinde est ac si diceretur, suppositionem necessitantem voluntatem tollere libertatem. Respondetur negando sequelam; non enim defuerunt qui dicerent suppositionem omnino determinantem voluntatem nostram non tollere libertatem. Merito ergo docere potuit Anselmus, ac declarare, suppositionem sic præoccupantem et determinantem voluntatem, impedire liberum ejus usum. Dices non solum hoc docuisse Anselmum, sed etiam omnem suppositionem priorem omni usu libero, et necessaria consecutione inferentem aliquem usum determinatum voluntatis, talem ex necessitate esse, ut per se determinet ad unum ipsam voluntatem, et consequenter tollat libertatem; nam, si hanc vim non habeat, non est unde possit habere tantam connexionem cum effectu, ut necessaria consecutione illum inferat. Respondeo imo esse aliam viam et rationem fundandi illam necessariam illationem, media scientia conditionata liberorum effectuum, ut supra satis declaratum est. Neque hic est abusus hujus scientiæ conditionatæ, ut alii nobis objiciunt; quia nihil est magis proprium prudentis artificis, quam velle effica-

citer optimos effectus, per se, vel per ministros sibi subordinatos efficiendos, si in potentia et in sapientia sua habet modum quo possit infallibiliter et efficaciter facere ut illi effectus fiant, eo modo quo ipse fieri decreverit; ad hanc autem divinam sapientiam spectat illa conditionata scientia.

20. Hinc dicitur tertio suppositionem antecedentem, quæ tollit libertatem, talem esse debere, ut non includat respectum ad aliam suppositionem consequentem quam virtute includat, et in qua nitatur aliquo modo, saltem quantum ad hoc ut ipsa exhiberi possit; alioqui illa suppositio jam non est omnino antecedens, et ille respectus quem habet ad consequentem, satis est ut non tollat libertatem; quod manifeste declaratur ita esse in illo decreto. Nam, licet Deus illud præhabeat, antequam videat merita per usum liberum absolute futura, necessario tamen supponit scientiam conditionatam illius, sine qua non posset Deus habere illud decretum de actu libero, ut sic; et ex hac parte jam fundatur illa suppositio antecedens in altera consequente, et illam virtute includit; quia ex vi illius decreti cogitur, ut ita dicam, Deus ad applicanda illa media, quibus scit voluntatem humanam movendam ad usum liberum, atque ita plane fit ut nullam libertatem tollat. Unde, licet in urgenda hac quarta ratione multa dicantur, et contra varias responsiones, variis etiam modis replicetur, nihil tamen invenio quod contra hanc nostram responsionem dictum sit, ut illi aliud addere sit necessarium.

21. *Contra illos retorquetur ratio ab ipsis facta. — Occurritur illorum solutioni.* — Addo vero idem argumentum cum eadem efficacia retorqueri posse contra illos auctores. Nam voluntas absoluta dandi vocationem congruam, suppositio est antecedens præscientiam absolutam actus liberi; jam ergo fit argumentum: posita illa voluntate non potest cum illa componi, ut voluntas humana non operetur, quia non potest tali voluntati Dei resistere; ergo in illo sensu composito voluntas non potest non operari; ergo tollitur libertas, quia illa suppositio est antecedens. Dices, si voluntas illa per se sola consideretur, ea non obstante, posse voluntatem humanam non operari, quia illud decretum Dei non habet pro objecto ipsummet actum, sicut habet voluntas præfiniens ipsum actum. Sed contra, quia Deus non tantum vult dare hanc vocationem, quæ est congrua, ut supra dicebam; sed vult dare illam ut est congrua et efficax; ergo cum illa componi non potest, ut voluntas humana ei resistat; ergo saltem hoc modo negare non possunt, quin sit verum illum Augustini: *Volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium.* Item alii auctores fatentur hac voluntatem saltem esse esse virtualem præfinitionem actus; voluntas autem humana ita non potest resistere virtuali Dei voluntati efficaci, sicut et formali. Item aiunt in illa voluntate sua sufficienter præscire Deum talem effectum esse futurum; ergo implicat contradictionem, stante illa voluntate, non sequi effectum, et voluntatem humanam non operari. Idem ergo nodus illis solvendus superest; ejus autem solutio non est alia nisi a nobis tradita.

Quinta ratio, ducta a temporali retributione gratiæ.

22. Quinta ratio est, quia repugnat prædestinatos eligi ad gloriam ex æternitate sine meritis, et in tempore illam non recipere absque meritis. Quia Deus non aliter dat gloriam in tempore, quam ab æterno dare decrevit; alias, vel mutaret vel non impleret decretum; cum ergo de fide certum sit electos non recipere in tempore gloriam nisi ex meritis, non potuerunt in æternitate eligi absque illis. Et confirmatur, nam velle gratis aliquid dare, et postea non dare, nisi ex titulo oneroso ex justitia, repugnantia sunt; non enim possent illi duo tituli simul conjungi; nam unum includit negationem alterius; ergo, sicut in tempore datur gloria non gratis, sed ex oneroso titulo meritorum, ita electio ad illam ex eodem titulo facta est. Unde etiam in Scriptura, quando præmium ultimum pro meritis dandum dicitur, pro ratione redditur, quia in æternitate sub hac lege præparatum est justis tale præmium. Hic enim est sensus verborum Christi, Matth. 25: *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum ab origine mundi;* et subdit rationem: *Esurivi enim, et dedisti mihi manducare*, etc., indicans hanc esse rationem ob quam eis fuit regnum præparatum, et non tantum collatum. Quod etiam significant illa verba, 1 ad Corinth. 2, ex Isai. 14: *Oculus non vidit*, etc., *quæ præparavit Deus diligentibus illum*, et clarius Jacobi 2: *Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide, et hæredes regni, quod promisit Deus diligentibus se?* Sicut ergo elegit Deus ad regni hæ-

reditatem, quos videt pauperes in hoc mundo, ita etiam quos videt esse divites in fide. Tandem confirmatur, quia si Deus elegisset absolute aliquos ad gloriam absque prævisis meritis, verum esset dicere ex vi illius decreti eos habituros esse beatitudinem, etiamsi non habeant merita, quia illud decretum est absolutum, et nullam includit conditionem; ergo quacumque sublata, habebit effectum.

23. *Solvitur hæc ratio.*—Hæc ratio in quadam æquivocatione versari videtur. Aliud est enim gratis diligere vel eligere aliquem ad gloriam; aliud vero eligere aliquem ad gloriam gratis ei conferendam; in priori enim locutione, liberalitas seu gratia conjungitur cum actu diligendi, illique attribuitur; in posteriori vero conjungitur cum objecto electionis, et executioni ejus attribuitur. Similiter in his locutionibus potest esse æquivocatio, *ex meritis prævisis velle dare gloriam*, aut *velle dare gloriam propter merita:* nam in priori significatur merita esse rationem decreti liberi prout terminatur ad gloriam; in posteriori vero solum significatur merita esse rationem ipsius gloriæ, seu collationis ejus. Quod autem hæc duo diversa sint, et separabilia, exemplis et ratione convinci potest. Et primum affero exemplum in hac eadem materia, quod adversarii negare non possunt. Nam Deus, saltem voluntate antecedente simplicis affectus, vult omnes homines consequi gloriam; hunc ergo affectum gratis habet Deus; quia non præcedunt merita prævisa ipsorum hominum (nunc enim de Christo non agimus) in quibus fundetur; et tamen per illum affectum, nullo modo vult aut desiderat Deus ut homines gratis consequantur gloriam; alioquin haberet voluntatem antecedentem repugnantem suæ legi seu absoluto decreto, quæ in nullo hominum impleretur. Affectus ergo ille, quamvis ex parte actus habeatur, ex parte objecti non terminatur ad gratis dare seu accipere, ut sic dicam; ergo illa duo plane distincta sunt et separabilia: nam sine meritis hominum habet Deus illum affectum; non tamen per illum appetit, ut homines obtineant gloriam sine meritis. Simile exemplum humanum est, quando rex proponit varia præmia certantibus strenue, vel quid simile; nam offerendo præmia, liberalitate utitur; quia propter alicujus meritum non facit, atque ita gratis vult, ut præmium detur strenue certantibus; non tamen vult ut eis gratis detur, sed ex justa retributione. Idem videre licet in contractibus justitiæ commutativæ; nam velle rem aliquam vendere, aut hunc operarium conducere potius quam illum, ex mera voluntate est, et ideo potest aliquis dici gratis id velle, etiamsi rem ipsam non velit gratis donare. Ratio est clara, quia, cum actus et objectum distincta sint, potest aliqua conditio convenire actui, quæ non apponatur in objecto. Unde actus amoris, qui est velle bonum alicui, potest gratis haberi, quamvis per illum non velimus ut alius gratis obtineat bonum illud; nam etiam est magnus amor alterius velle ut bonum consequatur etiam sua industria et labore, eoque erit major talis amor, quo fuerit efficacior, et maxime si ex illo oriatur voluntas efficax juvandi talem hominem ad illud bonum consequendum.

24. Theologi ergo, qui asserunt Deum gratis eligere prædestinatos ad gloriam obtinendam, solum dicunt Deum, sola sua voluntate, absque ullo hominis merito, habuisse talem affectum absolutum et efficacem ad tales homines; non tamen dicunt per illud decretum voluisse ut tales homines gratis et sine ullo labore suo gloriam consequerentur; in ratione autem facta, hoc posterius illis imponitur, quod non dicunt, neque ex priori dicto sequitur, cum ostensum sit hæc duo esse distincta et separabilia. Nec potest cum probabilitate dici illa duo distingui et separari posse in affectu simplici, et non in amore efficaci; quia nulla ratio differentiæ reddi potest, et exempla adducta, tam hic quam circa secundam et tertiam rationem, ostendunt doctrinam datam habere locum tam in voluntate efficaci quam in simplici affectu. Et ratio adducta ex diversitate actus et objecti, æque procedit in efficaci amore. Ac denique res ipsa per se explicata videri facile potest; fingamus enim aliquem, qui non esset Deus, nec largitor gloriæ aut alterius præmii, habere tantam potestatem et cognitionem humanæ voluntatis, ut suis consiliis infallibiliter posset eam ducere quo vellet, constituamusque præmium gloriæ esse propositum a Deo cuilibet facienti tale opus virtutis, et idem est si præmium aliud sit a rege propositum militanti, verbi gratia, per annum; talis ergo homo posset efficaciter velle ut Petrus, verbi gratia, gloriam vel tale præmium consequatur; quam voluntatem gratis haberet, non tamen vellet ut Petrus gratis obtineret præmium, sed juxta legem statutam, ut per se patet. Illam autem voluntatem tunc esse possibilem patet, quia est de objecto possibili in se et respectu talis hominis, et nullum includit modum repugnan-

tem. Illa autem hypothesis, quam declarationis gratia in homine fingimus, in Deum vere convenit; ergo etiam in amore ejus efficaci sunt illa duo distincta et separabilia. Nam quod Deus ipse sit qui largiturus est præmium, nihil difficultatis addit, cum Deus possit utramque personam subire, ut supra declaravi. Atque hæc videbantur satis esse ad argumenti solutionem.

25. *Quod sit objectum voluntatis efficacis, quam ponimus.*—Ut tamen res evidentior fiat, oportet amplius declarare quod sit objectum illius amoris gratuiti prædestinatorum. In quo supponimus objectum illud esse gloriam eorum. Inquirimus vero quomodo se habuerit illa conditio, gratis, vel non gratis aut ex meritis obtinendi gloriam in objecto illius electionis. Tribus ergo modis intelligi potest se habuisse. Primo, positive ac definite, ita ut per illam electionem voluerit Deus donare gratis beatitudinem omnibus illis hominibus; et hoc dici non potest de omnibus adultis. Idque convincit optime quinta ratio facta; posset autem id dici de infantibus, et si qui alii sunt, qui sine propriis meritis de condigno beatitudinem consequantur, de quo alias; in his nulla est repugnantia, quia in tempore non obtinent beatitudinem, ut coronam justitiæ, sed tantum ut hæreditatem; et ideo potuerunt statim in primo signo ita eligi ad gloriam gratis obtinendam.

26. *Alter modus explicandi quod sit illud objectum.* — *Rejicitur.* — Secundus modus est, ut in primo signo Deus præcise voluerit dare illis hominibus gloriam, nihil statuendo de ejus conditione, an gratis vel non gratis esset danda; ita ut objectum illius voluntatis nec fuerit donatio liberalis gloriæ, nec justa retributio, sed præcise collatio illius boni; postea vero per electionem decreverit Deus, ut illa voluntas prior per merita, et non aliter, executioni mandaretur; et ideo tandem in ordine executionis solum voluerit glorificationem electorum, tanquam retributionem. Hic vero dicendi modus mihi etiam non placet, quanquam probabilis sit, et per illam quintam rationem non satis impugnetur. Nam, licet donatio in re exercita nunquam possit esse nisi in aliqua specie, scilicet vel liberalis donationis, vel solutionis justæ, etc., tamen in voluntate et intentione potest secundum rationem generalem objici. Nam si Petrus, verbi gratia, videat Paulum, creditorem suum, in magna aliqua necessitate constitutum, potest absoluta voluntate secum statuere illi subvenire; postea vero secum deliberare an donando vel solvendo debitum illi subventurus sit. Unde fit ulterius ut, licet postea statuat illi subvenire solvendo debitum, non propterea mutat priorem intentionem, sed eligat medium quo et illa intentio impletur, et quodammodo determinatur et applicatur ad opus; quia de se erat indifferens, nec poterat in illa generalitate impleri. Sic ergo in præsenti, licet Deus post illam electionem velit illam impleri per merita, non propterea mutat vel in re minima prius decretum, quidquid alii objiciant, variantes ab electione gratis concepta ad gratiam seu liberalitatem in objecto positam, et ideo inveniunt mutationem vel repugnantiam, cum nulla sit. Quia, licet Deus ex vi illius decreti non respexerit merita, non tamen illa exclusit; et ideo, licet adjungatur voluntas meritorum, non est mutatio. Quod in aliis rebus facile intelligi potest; nam, licet Deus velit (verbi gratia) fructuum ubertatem hoc tempore, quæ per varias causas et media fieri potest, quamvis ex vi illius intentionis non determinet modum, et per electionem illum definiat, ut (verbi gratia) quod ubertas illa eveniat per causas naturales, aut per miraculum, vel per orationem alicujus, aut sine illa, non propterea mutat illam priorem intentionem, sed exequitur illam.

Rursus juxta hunc modum, facile etiam dicitur Deum ab æterno præparasse justis gloriam ex meritis obtinendam, non quod præparatio ipsa facta sit ex meritis, sed quod objectum illius præparationis fuerit gloria ex meritis; ita tamen ut illa præparatio non intelligatur facta per nudam intentionem gloriæ, sed adjuncta etiam electione mediorum, seu potius per totam prædestinationem. Necessarium est autem, juxta hunc modum dicendi, fateri quod, stante præciso decreto dandi gloriam electis, illi habituri sint gloriam, ita ut si per impossibile non haberent merita, illam essent consecuturi; tamen hæc conditionalis est ex hypothesi impossibili, supposito alio decreto voluntatis meritorum, ratione cujus verum est neminem consecuturum gloriam sine meritis. Quod si quis dicat non fuisse impossibile Deum non habere hoc posterius decretum circa merita, supposito priori circa gloriam, et ideo absque hypothesi impossibili simpliciter esse verum dicere quod, licet homines non haberent merita, consequerentur gloriam, responderi potest concedendo totum, et sine magno incommodo; quia tunc fuisset alia æterna dispositio voluntatis divi-

næ, si non in intentione, saltem in mediorum electione. Quando autem nunc dicitur, ex vi præsentis decreti æterni divinæ voluntatis fieri non posse ut electi consequantur gloriam sine meritis, satis est id verificari respectu adæquati decreti, ut comprehendit finem et media, licet non verificetur respectu intentionis finis ut a nobis præcise conceptæ. Sic ergo facile defendi posset ille dicendi modus. Nihilominus tamen, ut dixi, mihi non probatur, quia sine causa ponit illam intentionem confusam et abstractam in Deo, quæ de se vel imperfecta, vel minus perfecta est. Quia in exemplo adducto, quando homo deliberat de aliqua actione sua, et prius determinat de genere, et postea consultat de specie, ideo est quia non statim perspicit quid magis expediat; nam si totum statim comprehenderet, perfectum decretum statim faceret; ita vero se habet Deus in primo signo rationis; et aliæ rationes colligentur ex his quæ in puncto sequenti dicemus.

27. *Tertius ac certior modus. — Juxta illum objectiones solvuntur perquam facile.* — Tertio ergo modo intelligendum est objectum illius electionis fuisse beatitudinem, ut coronam justitiæ, ut obtinendam secundum justitiæ leges; sic enim perfectiori modo haberi intelligitur; nam ex parte objecti requirit actum justitiæ, et ex parte actus gratuiti habet rationem misericordiæ. Neque isti duo simul repugnant, quia, ut supra dicebam, velle ut alter perficiatur per viam justitiæ, gratuitus et liberalis amor, et magna misericordia erga illum est. Et quamvis per illum amorem non detur alteri gratis bonum quod illi amatur, ipse tamen amor gratis donatur, et ratione illius tanquam ex radice multa alia bona gratis danda erunt, per quæ fiet ut gloria ex justitia detur. Sic ergo declarata, hæc intentio perfectissima est, et facile intelligitur, et cessant omnes objectiones; quia nec sequitur aut gloriam gratis esse dandam ex vi illius, neque mutari decretum si justitia exigatur, neque dandam esse gloriam ex vi illius decreti, si non habeantur merita, quia jam tunc non posset esse corona justitiæ. Denique intelligitur optime quomodo etiam ex vi illius præcisæ intentionis præparata sit gloria prædestinatis ut præmium; sicut voluntate antecedente etiam dici potest Deus præparasse regnum cœlorum reprobis; nam propter illud obtinendum illos creavit, non tamen eis illud præparavit absolute, vel quomodocumque, sed ut coronam justitiæ; nam hoc affectu et non alio illud eis optat. Atque utroque modo exponuntur sufficienter loca Matthæi et Pauli; nam locus Jacobi non recte adducitur: non enim est sensus, Deum elegisse in pauperibus divitias fidei, quas præcognovit; has enim æque amat in divitibus, si illas habeant; sed sensus est elegisse pauperes, ut eos faceret divites in fide, sicut elegit (verbi gratia) Apostolos, ut recte exponit Augustinus, l. de Prædest. Sanct., cap. 17.

28. Nec vero ex prædicta expositione, sequitur illud decretum supponere præscientiam meritorum, sed sequitur in virtute et implicite includere voluntatem dandi merita, ei cui sic amatur beatitudo; et ideo est hæc intentio maxime accommodata electioni mediorum, quæ statim secundum rationem ex vi illius subsequitur, per quam Deus vult homini dare omnem gratiam (ut uno verbo omnia concludam) necessariam et accommodatam, ut infallibiliter obtineat illam coronam; atque ita tandem vult primam vocationem congruam omnino gratis dare, offerendo simul concursum seu adjuvantem gratiam illi proportionatam, ut homo libere consentiat, et paulatim se disponat, ut ex justitia obtineat coronam ad quam gratis fuit electus. Ex quibus omnibus satis, ut opinor, constat prædictas objectiones nihil obesse communi et receptæ doctrinæ, et per occasionem illam magis illustrare ac persuadere. Nam tres primæ rationes facile possunt ex dictis in favorem ejus retorqueri; ex aliis vero potest in hunc modum formari pro ea ratio, quia hæc electio neque libertati derogat, neque meritis. Adde quod neque in aliquo minuit gratiam et providentiam erga reprobos; aliunde vero exaggerat amorem Dei erga prædestinatos; plurimum consonat Scripturis; conciliat dicta Sanctorum, et præsertim Augustini; est juxta sensum communem antiquorum Theologorum; est radix valde proportionata singularis providentiæ Dei cum prædestinatis; est ergo illa sententia omnino præferenda.

CAPUT XX.

SOLVITUR ALIA OBJECTIO, ET EXPLICATUR QUÆSTIO AN CONTINGAT EX DUOBUS HOMINIBUS ÆQUALE AUXILIUM GRATIÆ HABENTIBUS, UNUM CREDERE AUT CONVERTI, ET NON ALIUM.

1. *Rationes dubitandi.* — Ex his quæ hactenus diximus, videtur aperte sequi, fieri pos-

se ut non majus auxilium gratiæ recipiat is qui operatur aut convertitur, quam ille qui non convertitur. Consequens autem videtur omnino falsum; ergo et doctrina ex qua illud sequitur. Sequela declaratur, nam constituamus duos homines, æque vocatos et præventos ad fidem, quos Deus paratus sit æque adjuvare si converti velint, et neutri eorum dare auxilium illud efficax, quo prædeterminet voluntatem ejus; in eo casu contingere potest, juxta nostram doctrinam, ut alter convertatur et credat; alter vero in sua infidelitate permaneat pro sola ejus libertate; ergo, in eo casu, is qui credit non majus auxilium a Deo recipit, quam qui non credit. Consequens autem esse omnino falsum probatur; primo, quia ille homo credens se discerneret a non credente, suo libero usu, contra illud 1 ad Corinth. 4: *Quis enim te discernit?* Secundo, quia haberet aliquid quod non accepisset, scilicet, bonum usum suæ libertatis in credendo; nam hunc non recipit a Deo, quia asseritur nihil amplius hunc recepisse quam alterum; hoc autem est contra Paulum, eodem loco dicentem: *Quid habes quod non accepisti?* Tertio, quia hujusmodi homo haberet unde gloriaretur, contra Paulum, eodem loco, nimirum, de bono usu suæ libertatis in credendo, quem ex se habet, et non ex majori auxilio Dei. Quarto, quia alioqui non majores gratias deberet Deo referre is qui fidem recipit, quam qui non recipit, quia non majus auxilium a Deo accepit, sed sua industria sibi comparavit fidem cum æquali auxilio.

2. *Variæ opiniones.* — *Sensus quæstionis.* — Hæc objectio petit ut explicemus quæstionem hoc tempore valde controversam, utrum contingere possit ut ex duobus hominibus æquale auxilium a Deo recipientibus, alius credat, vel pœnitentiam agat, alius non item? Nam quidam Theologi dicunt non posse dici a Catholico Theologo, nisi in hac parte ignorante, quod, stante æquali auxilio Dei, Petrus convertatur, et non Paulus. Nec verentur contrariam sententiam, temerariam et Pelagianam appellare. Alii vero Theologi contrariam sententiam absolute et sine distinctione affirmant, et oppositum putant repugnare arbitrii libertati in his qui operantur, et sufficientiæ gratiæ in his qui non operantur seu convertuntur. Et utrique in suum favorem afferunt Augustinum. Verumtamen, si sensus quæstionis distincte et absque ulla æquivocatione percipiatur, et quæ hactenus diximus attente considerentur, vix relinquitur quæstioni aut controversiæ locus, si in rebus et non in verbis constituatur. Potest ergo intelligi quæstio de auxiliis gratiæ, quæ sunt per modum principii, præcise sumptis, vel includendo simul cum illis actualem concursum Dei supernaturalem, et ad ordinem gratiæ pertinentem. Rursus æqualitas auxiliorum duplex intelligi potest. Una est in activitate et perfectione physica, seu in ipsa entitate auxilii. Alio modo considerari potest sub ratione quadam morali, et in genere beneficii, et majoris benevolentiæ, sicut, Matth. 12, de muliere quæ duo minuta in gazophylacium misit, dixit Christus plus cæteris misisse, non quantitate physica seu absoluta, sed morali seu respectiva. Sic idem auxilium gratiæ, opportuno tempore datum, licet absolute et in genere entis majus non sit, tamen, moraliter et respective, est majus beneficium quam si alio tempore daretur.

3. *Prima assertio.* — Principio igitur manifestum est non posse in eo, qui non operatur et qui operatur, esse æqualia omnia auxilia gratiæ, si non solum ea quæ dantur per modum principii, sed etiam illud quod datur per modum concursus comprehendatur. Quod quidem tam est per se evidens, suppositis principiis fidei, ut non solum a nullo Theologo (quod ego sciam) negatum sit, verum etiam neque in quæstionem aut controversiam adductum: quia is qui credit, habet actum quem non habet is qui non credit; ergo etiam habet actualem Dei concursum et supernaturalem ad illum actum quem et alius non habet; nam hic concursus (ut in superioribus visum est) immediate fertur in ipsum actum, imo nihil aliud est quam dependentia ipsius actus a Deo, ut prima causa supernaturali, et ideo esse non potest nisi in eo qui operatur; in hoc ergo auxilio semper necessario excedit operans non operantem. Et in hoc sensu dixerunt Soto et Vega, infra citandi, omnes illos melius converti, quibus Deus magis favet sua gratia adjuvante; nam per adjuvantem gratiam intelligunt hunc concursum, ut expresse Soto declaravit; nam illam motionem Dei appellaverat, et subdit: *Neque aliud est me Deum hoc modo movere, quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum.*

Quod si aliqui Theologi interdum sine hac distinctione loquuntur, et dicunt cum æquali auxilio unum operari, et non alium, id faciunt, vel quia aliis locis rem sufficienter declararunt, vel quia putant concursum ipsum

non proprie vocari auxilium, non quia supernaturalis non sit, sed quia auxilium proprie significare videtur vires ad agendum, non actionem ipsam, quam concursus significat; quod pertinet ad quæstionem de modo loquendi, ut in principio hujus libri tetigi ; vel certe ita loqui potuerunt sine distinctione, quia quæstio alium sensum non patitur, præsertim inter sapientes. Nam, cum quæstio sit de actione, nemo prudens intelligere potest an cum æquali actione stet unum agere et non alium, sed cum æqualibus viribus ad agendum, seu cum æquali principio. Quando ergo tractatur quæstio de duobus habentibus æqualia auxilia, absque alia declaratione, intelligenda est de auxiliis quæ sunt per modum principii, non de concursu ipso. Alioqui etiam in actibus moralibus ordinis naturæ, dicere non possemus, ex duobus habentibus æqualia dona naturæ , unum pro sua libertate facere eleemosynam, alium non facere; imo, neque unum peccare , alium non peccare ; quia semper is qui actu operatur, habet actualem concursum naturalem, quem non habet alius qui non operatur. Igitur ex se constat non fieri comparationem in concursu , quamvis hoc tempore , ad vitandas calumnias, optimum consilium sit declarationem adhibere.

4. *Secunda assertio.*—At vero, loquendo de auxiliis omnibus quæ dantur ut principia actus, et ex se præscindunt ab actuali concursu, simpliciter verum censeo posse fieri ut, ex duobus habentibus æqualia auxilia, unus consentiat, credat, aut pœnitentiam agat, non alter. Ita docuerunt ex recentioribus auctoribus Driedo, de Captivitate et redemptione generis humani, tr. 4, c. 2, part. 5, concl. 5; Ruardus, art. 7, concl. 7, 8 et 10 ; Stapleton., lib. 4 de Gratia et liber. arbitr., cap. 8; Bellarminus, lib. 6 de Libero arbitr., cap. 15, sent. 9; Soto, 1 de Nat. et grat., cap. 16 ; et Vega, lib. 6 in Tridentin., cap. 9 ; et ex antiquis Scholasticis, insinuat hoc Bonaventura , in 4, d. 16, art. 4, quæst. 1, ubi sic inquit : *Motus contritionis ferventer esse potest secundum cooperationem liberi arbitrii. Unde ex æquali gratia aliquando magis fervens elicitur motus, aliquando minus, secundum cooperationem liberi arbitrii ;* addit vero statim : *Sed proprie non dicitur major, nisi virtute pœnitentiæ augmentatæ, et hoc est per gratiam.* In quibus ultimis verbis significat gratiam cooperantem, seu concurrentem, semper esse majorem. Apertius id docet Altisiodor., lib. 2 Summæ, tractat. 2, cap. 3, et Dionysius Cisterciensis, in 2, dist. 17, art. 3, ubi ait voluntatem cum æquali gratia, si magis conetur, posse magis efficere ; et hunc modum operandi esse proprium agentis liberi, docet Hugo de Sancto Victor., in annotation. in cap. 9 epist. ad Rom. Ex Patribus , possunt multa adduci in hujus rei confirmationem , quæ breviter indicabo.

Cyrillus Alexandrinus, lib. 11 in Joan., c. 21, postquam multa de necessaria cooperatione liberi arbitrii cum divina gratia disputasset, ita concludit : *Quod si proditor æqualiter aliis discipulis Salvatoris auxilium non habuerat, frustra hæc a nobis dicerentur. Sin autem non minus quam cæteri divina gratia regebatur, sed suo ipsius judicio in profundum perditionis delapsus sit, quomodo etiam non servavit eum Christus?* etc. Chrysostomus, ad Rom. 9, hom. 16, inter alia, sic inquit : *Deus admodum bonus cum sit, in utrisque eamdem ostendit voluntatem, etenim non eos modo quos servabat, miseratus est, sed et Pharaonem ipsum, quantumquidem in ipso fuit ; eamdem enim lenitatem et ille et hic sunt assecuti ; qui si servatus non fuit, rei totius culpa ab illius animo accidit, nam Dei partes atque officia nihilo minus accipit quam qui servati sunt.* Idem docet Origenes latissime, multisque exemplis declarat lib. 3 Periarch., paulo post principium.

5. Sed apud Augustinum est de hac re locus insignis lib. de Prædest. et gratia, cap. decimo quinto, ubi comparat Nabuchodonosor et Pharaonem, quorum prior flagellatus pœnitentiam egit fructuosam, posterior durior effectus est : *Ambo homines, ambo reges, ambo captivum Dei populum possidentes, ambo flagellis clementer admoniti. Cur ergo medicamentum unius medici confectum alii ad interitum, alii volvit ad salutem ? Quid fines eorum fecit esse diversos, nisi quod unus manum Dei sentiens in recordatione propriæ iniquitatis ingemuit, alter libero contra Dei misericordissimam veritatem pugnavit arbitrio ;* et postea concludit, *hæc omnia, vel adjuvante Domino perfici, vel deserente permitti.* Significans, ex parte ejus qui convertitur, id potissimum esse tribuendum gratiæ, non prævenienti tantum, sed adjuvanti et cooperanti libero arbitrio. Sed quia hic liber in dubium revocatur an Augustini sit, eamdem fere comparationem facit idem Augustinus 12 de Trinit., cap. sexto, ubi constituit duos æqualiter animo et corpore affectos, et æquali tentatione pulsatos, et unum velle, et alterum

nolle a castitate deficere; ubi, quamvis non agat de vocatione ad bonum, sed de tentatione ad malum, tamen eadem est ratio; quia cum tentatione conjuncta est gratia et vocatio ad vincendam illam. Idem sumitur ex eodem Augustino, lib. 1 ad Simplician., quæst. 2, in illis verbis : *Quamvis multi uno modo vocati sunt, tamen, quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequuntur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei;* et in illis : *Eadem res sæpe eodem modo dicta unum movet, alium non movet.* Favet etiam lib. 83 Quæstionum, quæst. 68, ubi ex multis vocatis, ait quosdam venire, alios non venire; et illos non debere sibi tribuere quod venerint, quia vocati venerunt; hos vero non posse alteri tribuere quod non venerint, quia ut venirent per vocationem habuerunt in libera voluntate; ubi differentiam revocat ad cooperationem voluntatis, quæ habet locum, etiamsi vocatio ex se æqualis sit. Idem sumitur ex Gregorio, hom. 36 in Evang., ubi tractans parabolam de vocatis ad cœnam : *Alii vocantur* (ait), *et venire contemnunt; alii vocantur, et veniunt: alii non vocari dicuntur, sed compelli ut intrent.* Et significat, hos postremos recipere abundantiora auxilia, reliquos vero æqualiter. Idem sentit Prosper, l. 2 de Vocat. gent., c. 9, alias 26 et sequent., ubi cooperationem liberi arbitrii ita gratiæ conjungit et subjungit, ut cum eadem gratia alios magnis dari augmentis, alios tarde cunctanterque proficere dicat.

Ex loco Matth. 11 *confirmatur assertio.*

6. Utuntur multi ex dictis Patribus et auctoribus, ad hanc veritatem confirmandam, illo clarissimo Christi Domini testimonio, Matt. 11 : *Væ tibi, Corozain, væ tibi, Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes quæ factæ sunt in te, utique in cilicio et cinere pœnitentiam egissent.* Quibus fere similia sunt verba illa apud Ezechiel., c. 3 : *Vade ad domum Israel, et loqueris verba mea ad eos; non enim ad populum profundi sermonis nec ignotæ linguæ tu mitteris;* et infra : *Et si ad illos mittereris, ipsi audirent te, domus autem Israel nolunt audire te, quia nolunt audire me.* In quibus locis suppono veram et infallibilem revelationem contineri, ut expresse docet Augustinus, lib. de Don. persever., c. 9; et in lib. 2 de Scient. futur. conting., ex professo id ostendemus; ergo, ex Christi Domini testimonio, eodem auxilio quo Judæi noluerunt pœnitentiam agere, egissent illam Tyrii et Sidonii, si eis tribueretur; ergo cum æquali auxilio præveniente stat unum convertit et non alium. Respondent aliqui hoc esse verum de auxilio externo per prædicationem et miracula, de quo solo locutus est Christus; non vero de interiori per illuminationem et inspirationem internam. Cui expositioni videtur favere Gregorius, hom. trigesima in Evang., et Augustinus, de Prædest. Sanct., c. 9, dum aiunt, quando prædicatori forinsecus prædicanti unus credit, alius non credit, id provenire ex interiori Patris doctrina, qua unum docet, alium non docet. Sensus vero horum Patrum solum est docere, præter externam prædicationem, requiri internam, quam habet congruam et efficacem is qui convertitur, et non alius, quamvis interna vocatione non careat. Unde autem habeat vocatio quod efficax sit, dicti Patres non declarant. Nec potest consistere in speciali aliqua inspiratione, vel intensione, aut alio simili modo ejus; est enim hoc plane alienum ab intentione Christi Domini; nam, si Tyrii et Sidonii credituri erant, si apud eos Christus prædicasset et virtutes fecisset, quia ipse interius majus lumen, fortioresque inspirationes, aut fortasse physicam prædeterminationem eis daturus esset, quo titulo potuisset eo nomine reprehendere Judæos, quod cum illis signis et prædicatione non crederent, cum quibus alii erant credituri? Respondere enim merito possent se non recepisse illud lumen, et illas inspirationes cum quibus alii credituri erant et sine quibus ipsi credere non poterant, et ideo reprehendi non posse quod non crederent.

Occurritur responsioni. — Quod si hic dicatur illos fuisse reprehensione dignos, eo quod illi majori lumini, et inspirationi internæ impedimentum ponebant, quod Tyrii et Sidonii non posuissent, nihil enervatur argumenti vis, nam hunc in modum concludemus : ergo Tyrii et Sidonii, si recepissent eadem auxilia externa et interna, non fuissent restituri, neque impedimentum adhibituri, quominus majorem illuminationem et inspirationem reciperent, ut tandem crederent; sed non resistere, aut non ponere impedimentum, non est mera negatio aut privatio, sed cooperatio aliqua cum minori auxilio, quo homo disponitur ad recipiendum majus, ut in superioribus ostensum est. Ergo cum æquali auxilio potest unus non operari, et alter operari actum illum ad quem proxime datur, et per

illum se disponere, ut majorem gratiam recipiat. Si autem in uno actu supernaturali hoc admittitur, eadem ratione accidere potest in quolibet actu libero, supposito æquali auxilio præveniente, quod ad aliud proxime ordinetur, quia est eadem ratio et proportio, ut per se constat, et ex ratione inferius adhibenda evidens fiet.

Ultima responsio.—Rejicitur. — Sed aiunt tandem, licet illa auxilia data Judæis, si darentur Tyriis et Sidoniis, fuissent in se æqualia absolute, tamen respective futura fuisse inæqualia, quia illi homines erant diversimode affecti et dispositi; respectu autem diversorum hominum potest idem auxilium esse inæqualis efficacitatis, propter diversos eorum affectus seu dispositiones. Sed hæc responsio nihil nobis obstat. Primo, quia satis nobis est quod idem auxilium per modum principii in uno possit habere effectum cum cooperatione ejus libera, in alio non habere propter resistentiam ejus liberam, sive id proveniat ex varia dispositione subjecti, sive non; id enim nihil curamus. Secundo, quia hæc dispositio nunquam est talis quæ auferat libertatem, vel cooperandi in prave disposito, vel resistendi in non sic affecto; ergo, sicut in his diversimode dispositis contingit cum eodem auxilio unum operari, et non alium, ita potest contingere in æque dispositis. Patet consequentia, quia proxima ratio illius varii effectus non est dispositio, sed libertas, ratione cujus sæpe accidit, homines æque dispositos ad varios actus, unum eligere hunc, alium vero illum. Est igitur prædictum Christi testimonium satis efficax ad hanc varietatem persuadendam.

7. Et confirmari potest ex doctrina Concilii Tridentini, sess. sexta, cap. quinto, in illis verbis: *Ut ita, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest.* Ostendimus enim in superioribus, sub illa inspiratione seu vocatione includere Concilium omnem gratiæ præmotionem, quæ tempore vel causalitate antecedit liberum consensum; ergo ex doctrina Concilii, fieri potest ut idem homo cum eadem vocatione operetur vel non operetur, sed resistat. Ponderanda enim sunt ea relativa, *illam recipiens, illam abjicere potest.* Nam plane referunt eamdem omnino vocationem; alias inconstans et æquivoca esset doctrina. Si ergo in eodem homine potest hoc accidere, multo magis in diversis. Idem confirmari potest ex verbis illis cap. 7: *Secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Nam hinc habemus non sufficere, ad æqualem gratiam sanctificantem recipiendam, habere æquale auxilium præveniens, nisi etiam cooperatio voluntatis æqualis sit; potest autem non esse æqualis, cum sit libera, etiam supposito tali præveniente auxilio.

8. *Ratione.* — Atque hinc tandem concluditur ratio hujus veritatis, quæ ex principio superius confirmato necessario sequitur; nam auxilium præveniens non determinat physice voluntatem ad consensum, nec talis prædeterminatio necessaria est; ergo stante toto auxilio necessario per modum principii, stat voluntatem pro sua libertate suspendere operationem, vel etiam operari cum generali concursu gratiæ, quia in hoc consistit indifferentia libertatis; ergo eadem ratione cum eodem seu æquali auxilio per modum principii, stat unum hominem converti aut pœnitere, et non alium. Quæ ratio non solum concludit, posse hoc evenire in hominibus alioqui inæqualiter affectis, sed etiam in hominibus ejusdem ingenii, eorumdem morum, etc. Imo etiam in inæqualiter dispositis probat accidere posse, ut qui pejus est dispositus convertatur, et alter resistat: quia indifferentia et potentia voluntatis ad hæc omnia se extendit; quanquam verum sit, hoc postremum, moraliter loquendo, rarius accidere, oppositum autem frequentius; in his autem qui æque dispositi sunt ad utrumlibet, poterit alterutrum contingere. Atque eodem modo non solum concluditur illa ratione, cum æquali auxilio posse unum converti, et non alium, verum etiam cum majori fieri posse, ut aliquis non convertatur, et alius cum minori trahatur, quia in utroque manet ratio libertatis integra, ut stet, illum resistere majori vocationi, hunc vero cooperari minori. Denique similiter sequitur, cum æquali vel minori gratia per modum principii, sub ea includendo habitualem, quantumvis intensam, et omnem vocationem vel præmotionem necessariam, contingere (inquam) posse intensius operari eum, qui æqualem vel etiam minorem habet hujusmodi gratiam, quia pro sua libertate potest homo minus illi cooperari. Neque oppositum hujus dixerunt Soto et Vega locis citatis, cum dicunt, pro quantitate auxilii cooperantis esse quantitatem actus; nam per auxilium cooperans non

intelligunt illam gratiam, quæ est principium adjuvans vel elevans hominem ad operationem supernaturalem, sed actualem concursum Dei in genere gratiæ, quem necesse est esse majorem in eo, qui re ipsa intensius operatur, ut supra ostensum est.

9. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices : gratia est potissimum principium operationis ; ergo non potest operatio esse intensior in eo in quo gratia per modum principii est remissior ; sed vocatio est unum ex principiis conversionis ; ergo non potest cum minori vocatione conversio esse intensior et major. Respondetur : qui cum Cajetano existimant cum minori lumine gloriæ posse unum intellectum naturaliter perfectiorem perfectius videre Deum, idem facile dicent de quolibet actu supernaturali servata proportione ; et ita ad argumentum negabunt consequentiam ; quia, licet gratia sit principalius principium, tamen etiam potentiæ animæ aliquid conferunt, unde ex hac parte posset crescere effectus. Verumtamen illa doctrina Cajetani falsa est, et in præsenti non est necessaria ; non enim dicimus, ex duobus habentibus inæqualem gratiam per modum principii posse eum, qui minorem habet, intensius operari, si alter ad æqualitatem operetur cum tota sua gratia, et tota activitate illius, in quo solo casu procedit objectio facta. Sicut non potest qui habet lumen gloriæ minus intensum, intensius videre quam alter, qui habet lumen intensius, quia hic semper habet visionem suo lumini adæquatam, et Deus (ut supponimus) non supplet defectum luminis aliquo auxilio extrinseco, vel per se ipsum. Eodem ergo modo philosophandum est de quolibet actu supernaturali. Quia vero in actibus liberis contingit ut, qui majorem vim habet, non secundum totam illam operetur, ideo fieri posse dicimus ut, qui minorem habet, intensius operetur ; nam licet in actu primo minorem habeat, in actu secundo adhibet majorem, quia magis influit in actum. Sed hic excessus non est in ipso principio, sed in actuali operatione.

10. *Tertia assertio.* — Addendum ultimo est eum, qui convertitur, semper recipere majorem gratiam prævenientem seu excitantem in ratione moralis beneficii, et gratuiti doni divini. Hoc declaratum est juxta doctrinam superius traditam de vocatione efficaci ex mente Augustini, nam ille qui convertitur, semper habet congruam vocationem, quam non habet is qui non convertitur ; sed quamvis contingat has vocationes physice et in esse entis esse æquales, tamen in ratione beneficii, moraliter loquendo, longe majus est unum quam aliud ; imo interdum vocatio, physice minus perfecta, erit moraliter majus beneficium, quia esse potest magis congrua, omnibus pensatis ; et ex majori Dei benevolentia profecta. Nam, ut in superioribus declaravimus, hujusmodi vocatio ex parte Dei semper procedit ex peculiari electione et intentione, qua efficaciter decrevit dare tali homini fidem, vel pœnitentiam ; sed hæc est singularis benevolentia Dei, magnumque beneficium, quod non confert alteri, cui non dat congruam vocationem. Similiter, ratio beneficii moraliter maxime pensatur ex occasione, et tempore, ac modo quo fit ; magisque ex his circumstantiis æstimatur, quam ex absoluta quantitate ; præsertim, quando illæ circumstantiæ prævisæ sunt a benefactore, et peculiari intentione observatæ, ob commodum ejus cui beneficium confert ; ita vero est in præsenti, ut in superioribus declaratum est. Quocirca, quia gratia simpliciter dicta non solum dicit absolutam rem, quæ gratis datur, sed etiam rationem beneficii et moralis benevolentiæ maxime includit, ideo simpliciter dici potest omnem illum qui convertitur, majorem gratiam prævenientem recipere, quam eum qui non convertitur, ut prudenter notavit Bellarminus, lib. 6 de Grat. et liber. arb., cap. decimo quinto.

Responsio ad rationes in principio positas.

11. *Declarantur verba Pauli :* Quis enim te discernit ? — Ad difficultatem ergo in principio positam, in qua infertur, ex nostra doctrina sequi, ex duobus recipientibus æquale auxilium præveniens, fieri posse ut unus convertatur, et alius in peccato maneat, respondetur, si consequens intelligatur de auxilio in ratione gratiæ et beneficii, negandam esse sequelam, ut declaratum est. Si autem in genere et quantitate motionis seu excitationis, sic concedendam esse sequelam. Ad primam autem impugnationem consequentis, in superioribus late explicatum est illud testimonium : *Quis enim te discernit ?* Est enim Deus qui discernit sub aliqua ratione solus, sub alia vero principaliter, non tamen solus. Primo enim in ordine intentionis seu prædestinationis solus Deus discernit, quia sola sua gratuita voluntate decrevit hunc salvare, vel fidelem facere aut sanctum. Deinde in genere

causæ prævenientis, et moraliter inducentis ac persuadentis, solus etiam Deus discernit, sicut solus ipse facit ut velimus, quia solus ipse prævenit et excitat voluntatem; et eum, quem convertit, suadet ut ita persuadeat; ratione cujus dicitur, non solum dare posse velle, sed ipsum velle, cum tamen ei, qui non convertitur, solum det posse velle. At vero in genere causæ exequentis, seu physice facientis ipsam discretionem, seu diversitatem unius ab alio, sic, licet Deus etiam sit qui principaliter discernit, non tamen solus, nec sine homine. Et hoc sensu, æque certum est hominem credentem, voluntate sua discerni a non credente; quod sæpissime dicit Augustinus, et omnes Patres locis citatis. Et est per se manifestum, quia hoc nihil aliud est quam dicere, eum qui credit, voluntate credere; et eum qui non credit, voluntate non credere. Item Scriptura ita loquitur: Qui pœnitentiam agit, aut qui credit, sperat, vel amat, vivificat se, sanctificat se; ergo in eodem sensu dici potest, discernit se. Quomodo etiam monet Scriptura, ut separemus nos ipsos a malis, 2 ad Corinth. 6; Isaiæ 52, non enim tam locis quam voluntatibus separari debemus. Igitur, sicut Christus dixit: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*, quamvis revera ipsi etiam eum elegerint, quia non ipsi primo elegerunt, sed prius electi fuerunt, de qua prima electione locutus est Christus, ita etiam solus Deus est qui primo discernit, quamvis consequenter cooperando, etiam homo se discernat.

12. *Explicantur verba Pauli :* Quid habes quod non accepisti? — Ad secundum, simpliciter negatur sequela; nam licet homo libere cooperetur gratiæ vocanti, ita ut vere possit non cooperari, nihilominus ille etiam bonus usus libertatis non est a solo homine, sed principaliter a Deo, tum per auxilium concomitans, tum etiam per gratiam vocationis, et auxilia gratiæ adjuvantis, quæ per modum principii et actus primi ei conferuntur. Nam, licet hæc non prodeant in actu sine cooperatione voluntatis, ipsa tamen cooperatio non est sine influxu illorum. Igitur, quamvis homo non accipiat fidem sine voluntate sua, neque ipsam voluntatem credendi accipiat sine influxu suo libero, tamen vere illam habet ex dono Dei, cum principia propria et necessaria ad illum actum, ut supernaturalis est, et concursus ad eumdem accommodatus, divina gratia donentur; et ob eam causam nihil habet homo quod non acceperit; de quo testimonio plura in superioribus dicta sunt.

13. *Explicantur verba Pauli :* Quid gloriaris, *etc.*—Ad tertium, patet responsio ex præcedente; quando enim inquiritur an possit gloriari homo de suo actu supernaturali, unum est certum, scilicet, non posse gloriari de illo quasi illum non acceperit, quod Paulus ibi diserte prohibet; non enim dixit simpliciter et absolute : *Quid gloriaris;* sed addit : *Quasi non acceperis ;* quomodo solum gloriaretur, qui suis viribus vel solum, vel principaliter, tale opus tribueret, aut propter sua merita existimaret obtinuisse omnem gratiam ad tale opus necessariam, aut denique qui non recognosceret, et initium et consummationem talis operis Deo principaliter esse adscribendam, nam hoc esset gloriari in se, et non in Domino. Nihilominus tamen certum etiam est hominem propter tale opus esse dignum laude et gloria, ratione liberæ cooperationis, quam subjungit divinæ gratiæ operanti, et conjungit gratiæ cooperanti. Patet, quia bona operatio libera est digna laude, et in ea fundatur meritum vitæ æternæ, si certæ conditiones adsint; ergo homo est dignus laude ratione talis operationis. Tertio, hinc fit non esse intrinsece malum gloriari hominem de suo actu supernaturali, seu de bono usu liberi arbitrii cum gratia Dei : *Si non in se, sed in Domino glorietur*, ut ait Paulus, 1 ad Corinth. 15, et 2 ad Corinth. 10, id est, si Deo attribuat ipsummet opus ut principali operanti, et sibi solum ut instrumento libero divinæ gratiæ juxta illud : *Non ego, sed gratia Dei mecum.* Quomodo aiebat idem Paulus : *Si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam.*

Quæ ratio ponderanda est; nam si homo ita glorietur de suo opere, ut illud Deo attribuat, etiam ipsam suam cooperationem, veritatem dicet; ergo ex vi talis actionis non erit insipiens; ergo talis actio ex se non est intrinsece mala. Antecedens declaratur, quia hominem gloriari de suo opere, nihil aliud est quam existimare se dignum aliqua laude vel gloria ratione illius; quæ existimatio vera est, et ex objecto non habet intrinsecam malitiam. Unde Anselmus, tractans dicta verba Pauli, sic exponit : *Etiamsi voluero per me gloriari, id est, meritum meum, quod apud Deum habeo, profiteri, non ero insipiens in hac gloriatione, licet quibusdam videar esse ; non enim falsa loquar, sed veritatem de meipso dicam ; et ideo non in meipso, sed in ipsa veritate, quæ superior me est, humiliter et veraciter gloriabor.* Et eodem modo exponunt Ambro-

sius, Chrysostomus, et alii. Atque eodem sensu dixit Cyprianus, epist. 2 : *In proprias laudes odiosa jactatio est, quamvis possit non jactatum esse, sed gratum, quidquid non virtuti hominis adscribitur, sed de Dei munere prædicatur.* Quod etiam eleganter docet Gregorius, 16 Moral., c. 2, tractans locum Pauli (1 Cor. 15) : *Gratia autem Dei sum id quod sum; et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi.* Et Augustinus, epist. 106, tractans eadem verba : *Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Hoc utique totum* (inquit), *non ideo ut homo non glorietur, sed ut qui gloriatur, in Domino glorietur,* etc. Et similiter in lib. de Spirit. et lit., cap. 34, hoc sensu dixit : *Accipere et habere anima non potest dona nisi consentiendo; ac per hoc, quid habeat et quid accipiat, Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est.* Addit Gregorius Nazianzenus, in Apolog. 1, hoc non minuere, sed augere potius gloriam Dei; nam, *singularis et eximiæ bonitatis Dei argumentum est, facere ut nostra quoque aliqua ex parte sit virtus, nec natura tantum inseratur, sed voluntate etiam animique proposito excolatur, et arbitrii libertate parem in utramque partem motum habente.* Multa etiam de hoc habet Bernardus, in lib. de Gratia et libero arbitrio.

14. Ultimo vero addendum est, quanquam hoc non sit per se et intrinsece malum, regulariter tamen non expedire hominem de suis operibus gloriari. Ita docuit Paulus, 2 ad Corinth. 12 : *Si gloriari oportet, non expedit quidem.* Ubi Chrysostomus, hom. 26, et cæteri expositores, id declarant; et specialiter D. Thomas ait : *Licet simpliciter non expediat gloriari, tamen aliquando, propter aliquam specialem causam, potest homo gloriari.* Ex quibus verbis colligo, propter honestum finem, atque adeo propter necessitatem vel utilitatem proximi aut propriam, posse id licere et expedire, tamen per sese, secluso alio fine, minime expedire. Primo, quia in tali actu per se sumpto nulla est honestas; ideoque nisi intercedat alia honesta utilitas, erit actus otiosus. Deinde est periculum jactantiæ, et gloriæ vanæ, et scandali, et ideo, licet vere homo sit dignus laude et gloria, ob liberam cooperationem cum gratia Dei, non tamen ipse debet eam sibi tribuere, sed in divino judicio relinquere.

Ad quartum negatur sequela, scilicet, non debere Deo majores gratias, qui credit, quam qui non credit; quia, ut ostendimus, simpliciter recipit majus beneficium, quia recipit vocationem congruam, et ipsam fidem; et similiter quoad hoc simpliciter magis diligitur.

15. *Declaratur hæc propositio : Pro sola libertate unus credit, alius non credit.* — Sed inquiret tandem aliquis an in eo casu, quo ex duobus æquali Dei vocatione præventis, unus credit, alius non credit, verum sit dicere, pro sola eorum libertate accidere, ut unus credat, alius non credat. Quidam enim viri docti ita interdum locuti sunt, quia cum Deus ex parte sua æque illos vocaverit, et suum concursum obtulerit, illa differentia solum ex libero arbitrio oriri videtur. Quibus favet illa locutio Augustini : *Consentire vocationi, vel ab ea dissentire, propriæ voluntatis est.* Aliis vero hic modus loquendi omnino displicet; quia inde fieri videtur, ex solo libero arbitrio discerni justum ab injusto, credentem a non credente. Sed, suppositis quæ diximus, et quæ iidem auctores docent, non potest esse quæstio nisi de usu verborum, in quibus tamen omnis ambiguitas vitanda est, ut occasio omnis calumniæ auferatur. Itaque in illa comparatione duo sunt extrema : unum est hominis non credentis, alterum hominis credentis. Ex parte prioris extremi, differentia oritur ex solo libero arbitrio, quod his verbis optime declaratur : Ut hoc credente ille non credat, solum liberum arbitrium in causa est. Probatur, quia ille tantum est quidam defectus; ergo optime reducitur in solam propriam voluntatem, juxta illud : *Perditio tua ex te.* Item, illud non credere non est opus gratiæ, neque ad illud indiget homo auxilio speciali. Imo, si præcise ac metaphysice consideretur ille usus libertatis negativus, neque generalis concursus est ad illum necessarius; ad voluntatem autem positivam non credendi necessarius quidem est et sufficit concursus generalis ordinis naturæ; tamen ratione illius non tribuitur Deo illa actio quatenus ab homine est, quia neque Deus prædeterminat voluntatem ad illam, neque ex se tribuit concursum definitum et limitatum ad illam, sed ex se indifferentem in actu primo, sicut de omni actione peccaminosa in superioribus dictum est.

At vero ex parte alterius extremi, scilicet hominis credentis, simpliciter et absolute verum non est, ex sola libertate illius provenire, quod aliter se habeat, quam aliter qui non credit. Probatur, quia non aliter se habet quam alter, nisi volendo credere; sed hanc

voluntatem non habet ex sola sua libertate; ergo, quod aliter se habeat non est ex sola sua libertate, sed ex illa cum gratia Dei. Dico autem simpliciter et absolute, primo, quia ex suppositione et juxta subjunctam materiam, et solum respective loquendo, potest illa locutio a falsitate excusari; ut, si jam supponatur gratia sufficiens, et quod voluntas nihil potest supernaturaliter operari, nisi cooperante gratia, et quod hæc cooperatio gratiæ ex se, seu ex parte Dei præparata est, si liberum arbitrium suam cooperationem adjungat, tunc clarum est, in vero et Catholico sensu, pro sola libertate hunc credere, quamvis alter non credat; tum quia in toto rigore dictio exclusiva non excludit concomitantia, præsertim quando jam supponuntur necessaria; tum etiam quia constat ibi tantum addi ad excludendam novam præmotionem ex se determinantem voluntatem, aut potius necessitatem illi inferentem; et ad denotandum voluntatem, ratione suæ libertatis, esse in suo genere causam propriam suæ liberæ determinationis, quamvis sine concursu gratiæ eam efficere non possit. Et in hoc sensu locuti sunt auctores Catholici. Adde etiam quod, licet actus, ut supernaturalis est, sit a Deo principaliter, tamen, ut est liber, habet hanc determinationem a solo libero arbitrio; sicut actus, ut vitalis, habet hanc determinationem ex peculiari habitudine ad potentiam vitalem.

CAPUT XXI.

OCCURRITUR ALIIS OBJECTIONIBUS CONTRA DOCTRINAM SUPERIORIS CAPITIS.

1. *Eum qui consentit recipere majus auxilium, docent aliqui. — Quid probent testimonia quæ pro se afferunt hi Doctores.* — Caput hoc præsenti operi adjungere visum est, eo quod denuo intellexerim doctos aliquos Scriptores Theologos, qui nobiscum reipsa fere conveniunt in explicanda ratione gratiæ et vocationis efficacis, adhuc tamen circa quæstionem tactam in superiori capite a nobis dissidere, in modo loquendi nescio, an etiam in re. Volunt enim eum, qui vocationi consentit, semper recipere a Deo in ipsamet vocatione, non solum majorem gratiam, misericordiam, et beneficium; sed etiam majus auxilium excitans majoremque vocationem; citantque in eam sententiam Ruardum, artic. 7, post decimam propositionem; et Driedonem, de Captivitate et Redemptione generis humani, tract. 4, cap. 5. Atque ad hoc persuadendum congerunt multa testimonia Scripturæ sacræ et Sanctorum, præsertim Augustini, quæ nunc commemorare vel explicare necessarium non judicavi, nam fere omnia ex professo tractata sunt a nobis superius, cap. 11 et 14. Et sunt quidem optima ad probandum efficax auxilium gratiæ (juxta mentem Augustini, et Scripturæ significationem) non solum ponendum esse in cooperante gratia, sed etiam in ipsamet vocatione, quæ ex peculiari misericordia Dei quibusdam congrua et efficax datur, et non aliis; quod pertinet ad specialem gratiam electorum, quam Deus sola sua voluntate confert, juxta illud : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*, cum similibus, quæ in hunc eumdem sensum referenda sunt. Atque ita ex illis optime probatur eum, qui congruam vocationem accipit, majus beneficium majoremque gratiam a Deo accipere propter dictas morales considerationes; scilicet, quia ex majori voluntate et amore, et cum majori commoditate et utilitate, a Deo bene præcognita et intenta, confertur. Est enim evidens donum, in ratione doni aut beneficii, quamvis in sua entitate non sit majus, imo licet sit minus, secundum æstimationem moralem crescere ex prædictis circumstantiis, tum ex parte dantis, tum ex parte recipientis, et ex occasione et opportunitate in qua datur : constat autem ex dictis, has circumstantias intercedere in hoc dono vocationis congruæ. Recte igitur illis testimoniis probatur hanc esse majorem gratiam et misericordiam. Quomodo autem illa testimonia probent esse etiam majorem vocationem vel auxilium, non video, quia neque formaliter id dicunt, neque ex his quæ dicunt recte inferri potest, ut ostendam ex aliarum rationum solutionibus.

2. *Prima illorum ratio.* — Ratione igitur argumentari possumus : primo, quia vocatio aliquid peculiare habet semper ex parte Dei, in eo qui consentit, quod non habet in eo qui non consentit; ergo est simpliciter major vocatio majusque auxilium. Antecedens patet, quia quando Deus vocat aliquem ut efficaciter convertatur, removet omnia impedimenta quæ possunt impedire ne consentiat vocationi, aut ne tam attente et commode illam audiat, aut ne cogitatio alia insurgat, quod consensum impedire valeat; nam si Deus hæc omnia non præveniat, non potest esse omni-

no certum et infallibile hominem vocatum consensurum esse vocationi, quod repugnat absolutæ intentioni Dei. At vero, in eo qui consensurus non est vocationi, Deus non removet impedimenta, ut per se constat ; ergo aliquid specialius operatur Deus in altero ; ergo ratione illius vere dicitur illud majus auxilium ; non enim tantum consistit majus auxilium in principio per se requisito ad actionem, sed etiam in remotionibus impedimentorum, et in quacumque alia conditione quæ ad facilius agendum conferre possit. Et eadem ratione merito dicetur illa major vocatio, quia cum vocatio ad audientem referatur, illa quæ tali modo et cum talibus circumstantiis datur, ut melius et attentius audiatur, vere dicitur major vocatio ; hujusmodi autem est illa vocatio, quæ cum remotione omnium impedimentorum ad recte audiendum confertur.

3. *Secunda ratio.* — Unde etiam confirmatur ratione philosophica morali , quia fieri non potest ut ex duobus æqualiter affectis, et de eodem objecto eodem modo cogitantibus, verbi gratia, de castitate servanda aut violanda, fide amplectenda vel refutanda, unus bonæ cogitationi consentiat, alter dissentiat, manente cogitatione invariata , ut supponimus, usque ad instans electionis voluntatis ; ergo, ut in his hominibus possit vocatio ipsa ex parte Dei esse efficax in uno, et non in alio, necesse est ut in uno meliorem excitet cogitationem, aut majorem attentionem, vel aliquid simile ; ergo in vocatione efficaci semper est aliquid majus ex parte Dei. Consequentiæ sunt manifestæ, et antecedens patet ex illo principio morali, quod defectus in voluntate semper supponit aliquem defectum in intellectu. Quod sumitur ex Aristotele, 3 Ethic., c. 1, et D. Thoma, 1. 2, quæst. 77, a. 2. Imo etiam Augustinus, hanc fere rem tractans, lib. 2 de Peccator. merit. et remiss., c. 17 et 19, eamdem radicem indicat, ob quam homines gratiæ Dei resistunt, scilicet, quia aut deest illis sufficiens scientia, consideratio, aut attentio, vel delectatio etiam sufficiens, quæ efficaciter ad consentiendum alliciat ; sentit ergo per vocationem efficacem semper fieri in homine majorem attentionem intellectus, vel delectationem voluntatis, qua reddatur docibilis a Deo. Quod in multis aliis locis prosequitur, in quibus insinuat Deum interius semper aliquid peculiare operari in eo qui convertitur, et ideo inscrutabile judicium Dei esse dicit, cur ex duobus vocatis exterius, unus convertatur, et non alius ; ut patet epist. 105, et aliis locis vulgaribus ; consistit autem illud judicium inscrutabile in eo quod Deus specialiter operatur. Nam si tota ratio differentiæ esset posita in libertate voluntatis cum auxilio Dei proportionato, nullum esset judicium inscrutabile.

4. *Tertia ratio.* — Tandem argumentor in hunc modum, quia auxilium datur homini non solum ut ipsum excitet, sed etiam ut adjuvet, ut in superioribus declaratum est ; ergo illud est simpliciter majus auxilium, quod ei est magis congruum, ut eum magis juvet ad operandum ; hujusmodi autem semper vocatio congrua, nam illa et excitat hominem, et eum etiam adjuvat cum affectu, quia ab illo consensum obtinet, quod non facit vocatio inefficax ; est ergo simpliciter majus auxilium.

Quid in sententia de re ipsa, quid de modo loquendi controverti possit.

5. Nihilominus sententiam superiori capite propositam veram esse censeo, et quantum ad rem ipsam, et quantum ad loquendi modum ; oportet enim hæc duo accurate distinguere, et ut clarius respondeamus objectis, et ex responsione veritas prædictæ sententiæ magis confirmetur. Unum ergo verum omnino censeo, scilicet , majus auxilium et majorem vocationem non tantum consistere in majori perfectione positiva actuum intellectus et voluntatis, quibus interius fit talis vocatio ; sed etiam in quocumque majori effectu divinæ gratiæ vel providentiæ supernaturalis, qui (cæteris paribus) possit magis conferre ad eliciendum consensum ab humana voluntate, sive conferat per se, sive per accidens, removendo prohibens, aut aliter voluntatem attrahendo. Nam in moralibus censetur maxime per se concurrere quod physice concurrit per accidens ; et in hac materia non minus considerantur auxilia moralia quam physica ; erit ergo illud simpliciter majus auxilium, si, cæteris paribus, in aliquo simili effectu vel casu superet. Hinc ergo recte intelligitur quid possit in hac quæstione controverti de re ipsa, quid vero de modo loquendi. Erit enim maxime de re quæstio, an congrua vocatio semper excedat (cæteris paribus) in aliquo speciali effectu gratiæ prævenientis, seu providentiæ supernaturalis Dei, qua præparat voluntatem nostram , et ob eam causam vere ac realiter sit majus au-

xilium majorque vocatio. De modo autem loquendi erit quæstio, esto verum sit vocationem congruam nihil hujusmodi necessario includere, an ex eo solum quod eo tempore datur, quando infallibiliter habitura est effectum, dicenda sit major vocatio vel majus auxilium. Rursus in priori sensu fieri potest comparatio vel ad diversos homines inæqualiter affectos seu dispositos, quatenus supponuntur vocationi, quia scilicet unus habet difficile ingenium, seu complexionem virtuti repugnantem, alius facilem et tractabilem; vel quia unus est magis assuetus vitiis quam alius, etc.; aut comparatio fieri potest ad homines diversos, ex se æqualiter affectos, ejusdem ingenii, complexionis, habitus, etc. Et idem est si comparatio fiat ad eumdem hominem, pro diversis temporibus æqualiter vel inæqualiter affectum.

6. *Prima assertio et responsio ad primam objectionem.*—Quando igitur duo, alias ex se inæqualiter affecti, ita vocantur, ut unus convertatur et non alius, non est necesse ut in eo, qui convertitur, vocatio includat aliquem effectum positivum, vel privativum prævenientis gratiæ, quem non includat alterius vocatio sufficiens et non efficax; unde de hoc titulo non est necesse ut is, qui convertitur, habeat majorem vocationem vel auxilium. Hoc, ut minimum, probant efficaciter (ut existimo) adducta in superiori capite in confirmationem secundæ assertionis, et a fortiori constabit ex dicendis hic in secundo puncto. Nunc ergo solum confirmatur solutione primæ objectionis, quæ, cum generalis sit, maxime videtur procedere contra hanc assertionem. Nego igitur antecedens, nempe vocationem congruam semper habere effectum peculiarem gratiæ antecedentis ex parte Dei, quem Deus non conferat in vocatione sufficiente. Ad probationem autem de ablatione impedimenti, respondeo neque hanc impedimentorum ablationem, factam ex speciali gratia præveniente, semper esse necessariam, neque, etiam si necessaria sit, seu ex gratia fiat, propterea oriri semper illam inæqualitatem. Declaratur prior pars, nam si fortasse impedimentum unius est prava complexio, quam alius non habet, remotio hujus impedimenti non est ex speciali gratia præveniente, de qua agimus, sed pertinet ad donum naturæ. Quod si quis dicat illud etiam naturæ donum datum esse et provisum cum hoc respectu ad opera gratiæ et faciliorem cooperationem cum illa, imprimis hoc satis incertum est; nam Deus non immutat naturales proprietates vel complexiones propter hunc finem; unde, hoc ipso quod voluit creare hunc hominem propter supernaturalem finem, voluit illi dare ingenium, vel complexionem huic naturæ individuæ debitam. Et deinde licet hoc concedatur, id non pertinet ad actualem gratiam vocationis et auxilii, de qua agimus, sed ad naturæ institutionem, seu procreationem, quod est valde remotum. Præterea multa sunt alia, quæ possunt impedire consensum gratiæ vocantis, quæ non semper auferuntur ex speciali auxilio gratiæ, sed in re ipsa non inveniuntur, quia non fuerunt applicatæ causæ, secundum cursum ordinarium rerum; ut, verbi gratia, si unus ex his qui vocantur careat habitibus vitiorum, quia est juvenis, et nondum habuit tempus acquirendi hujusmodi habitus, et similia; ergo, quamvis contingat in uno esse vocationem inefficacem propter aliquod ex his impedimentis, et non in alio, non propterea necesse est ut vocatio ipsa habeat efficaciam tollendi tale impedimentum ab uno, et non ab alio, sed in uno invenit tale impedimentum, et non in alio.

7. *Respondetur objectioni.*—Est autem advertendum, hujusmodi impedimentum, de quo agimus, non esse tale ut, illo existente, ex intrinseca vi illius necessario sequatur resistentia ad vocationem; alioqui tolleret potestatem consentiendi vocationi, et redderet illam absolute insufficientem respectu talis personæ; sed est hoc impedimentum morale, quod de se reddit assensum difficiliorem, et Deus in præscientia sua conditionata videt hoc impedimentum futurum esse efficax in hoc, qui libertate sua illi potius est pariturus, quam vocationi. Dices: ergo Deus, saltem per suam præscientiam, observat ut nullum impedimentum sit in eo, quem vult convertere, quando illum vocat, sive per specialem gratiam illud auferat, sive per præscientiam supponat non intervenire; ergo hoc satis est ut talis vocatio sit major. Respondetur negando consequentiam juxta sensum declaratum; nam, quando impedimentum non intercedit solum ex præscientia, ablatio ejus non est effectus gratiæ vocantis, et congruitas vocationis, quæ ex illo respectu provenit, solum pertinet ad illud beneficium dandi vocationem, in eo tempore in quo præscitur habitura effectum, de quo dicemus in ultimo puncto. Sed urgebis, nam saltem illa vocatio est major respective, sicut dici potest major

locutio, quæ submissius fit ad hominem bene audientem, quam illa quæ fit altius ad surdum. Respondeo re vera in se non esse majorem, quantum est ex parte loquentis, et prout antecedit suum effectum; quantum ad illum vero dici potest major, non tam ut locutio, quam ut est auditio; seu, non tam in esse quam in actione locutionis, quia, licet non sit major, plus agit propter passi non resistentiam; idem ergo est in præsenti, ac propterea illud auxilium non est majus in se, quia nullum majorem effectum gratiæ in se continet, quo homo præveniatur, quamvis ex præscientia Dei in tali subjecto plus sit effecturum, de quo plura in tertio puncto.

8. *Non ideo sequitur gratiam majorem esse, quia tollit impedimenta.* — Superest probanda altera pars, videlicet, quamvis per gratiam auferantur, ut revera auferuntur fere semper impedimenta consensus, non inde sequi in hoc effectu esse semper inæqualitatem inter vocationem efficacem, et tantum sufficientem; nam illa impedimenta debent esse antecedentia usum liberum, non concomitantia, vel subsequentia, id est, dependentia ab ipso libero consensu voluntatis; nam hæc non auferuntur per solam gratiam prævenientem sine cooperatione, quia jam intercedit aliquis actus liber, ut cum homo voluntarie aufert occasionem peccandi. At vere sistendo in solis impedimentis antecedentibus, quamvis hæc auferantur homini per gratiam vocationis, nihilominus potest homo pro suo arbitrio resistere vocationi, juxta doctrinam Concilii Tridentini superius late tractatam. Et ratio est illa generalis, quia, licet Deus auferat prædicta impedimenta omnia, quæ respectu ipsius arbitrii possunt dici extrinseca, non tamen aufert intrinsecam indifferentiam, seu *mutabilitatem voluntatis qua potest nolle*, ut loquitur Prosper, libro 2 de Vocatione gentium, capite 9, alias 28. Constituamus ergo duos homines inæquales in ingenio, seu naturali complexione, quibus Deus conferat æquales inspirationes et æqualem providentiam gratiæ, quantum ad auferenda cætera impedimenta, nihilominus in utroque est potestas ad resistendum; ergo fieri etiam potest ut unus resistat, et non alius, et quod Deus, per conditionatam scientiam, præsciverit ita esse futurum; ergo tunc una vocatio est efficax, et non alia, sine illa inæqualitate ex parte effectuum gratiæ; ergo talis inæqualitas non est per se necessaria, cum in illo casu nihil propositum sit quod repugnantiam involvat. Quin potius ulterius sequitur in illis duobus fieri posse, ut ille qui minus aptam habet naturæ conditionem, non resistat gratiæ vocanti, quia illa difficultas non tollit libertatem; alter vero, licet expeditior videatur, pro sua libertate resistat. Vel e converso, quamvis ille qui difficiliorem habet naturam, intensius lumen aut delectabiliorem inspirationem accipiat, ut suæ naturæ difficultatem possit vincere, nihilominus potest in eo vocatio esse inefficax, in alio vero esse efficax, a quo pauciora impedimenta auferuntur, vel cum minori suavitate aut illustratione allicitur ad consentiendum; quia semper manet in eis libertas ad resistendum, vel cooperandum utrique gratiæ vocanti.

9. *Assertio ex dictis.* — Atque hinc ulterius infero, etiam in hominibus æqualiter affectis, vel impeditis ante vocationem, non requiri illud genus inæqualitatis inter vocationem efficacem et sufficientem, quod a fortiori concluditur ex dictis. Nam de inæqualiter affectis, ostensum est accidere posse ut, in eo qui ineptior videbatur, vocatio sit efficax, et non in alio, absque dicta inæqualitate; ergo multo magis necessaria non erit, ut, in duobus æque affectis, in uno sit efficax, et non in alio. Deinde Concilium Tridentinum dicit eumdem hominem, cum eadem vocatione, etiam illa supposita, ut supra declaravimus, posse resistere, sicut potest consentire; ergo eadem vocatio respectu ejusdem hominis eodem modo dispositi, quantum est ex se, potest esse efficax, vel inefficax, nihil ei addendo vel subtrahendo ex effectibus gratiæ prævenientis, alioqui jam non esset eadem vocatio; ergo eadem proportione similes vocationes in duobus similiter seu æque affectis possunt non esse ambæ efficaces, sed altera tantum, absque dicta inæqualitate.

Ad secundam objectionem.

10. *Occurritur objectioni.* — Tandem id ostendo, respondendo ad secundam objectionem. Nam ex duabus rebus quæ ibi proponuntur, scilicet, cognitio et delectatio, in neutra earum requiritur in rigore dicta inæqualitas in aliqua perfectione seu modo illarum, sive ille modus sit intensio, sive major et expressior repræsentatio objecti, sive quilibet alius; talis, inquam, inæqualitas non est simpliciter necessaria ut vocatio in uno sit inefficax, et non in alio. Et imprimis, quoad cognitionem, suppono nullam appre-

hensionem, vel judicium intellectus, quod prævenit voluntatem, determinare illam necessario ad unum; quia alias tolleretur libertas, ut probavi disp. 19 Metaph., sect. 9. Ponamus ergo aliquem vocatum cum illo modo illuminationis seu cognitionis, in quo dicitur vocatio efficax superare inefficacem in hominibus alias æque dispositis; et argumentor in hunc modum: adhuc posita vocatione cum illo modo, ille sic affectus potest resistere; ponamus ergo illum fuisse restiturum, et hoc Deum præscivisse in scientia conditionata; nam possibili posito in esse, nullum sequitur impossibile; ergo stat illam vocationem cum illo modo esse inefficacem; ergo neque ille modus satis est ad efficacem vocationem, nec ille obstat quominus illa vel alia similis sit inefficax. Argumentum æque efficax sumi potest ex alio extremo; nam ille alius, qui vocatus fuit et illuminatus sine illo modo, posset, si vellet, cum illa vocatione operari cum effectu, ita ut Deus id præsciret; ergo posset in illo talis vocatio esse efficax sine illo modo. Antecedens patet, quia, si ille modus est necessarius ad conversionem, cum ille non detur, nec sit in potestate hominis, quem prævenire debet, talis vocatio sufficiens non est; et ideo mirum non est quod non possit esse efficax. Dices illam cogitationem esse sufficientem, ut homo cum illa actu convertatur, si homo avertat a se omnem aliam fortiorem cogitationem, quæ efficacitatem illius bonæ inspirationis impedire posset, quod est in potestate libera voluntatis. Verumtamen non disputamus modo an hoc sit necessarium, quod fortasse non est; quia voluntas pro sua libertate potest resistere fortiori cogitationi, etiamsi actu persistat, quod in Metaphys. tetigi, et latius dicetur in 1. 2; tamen ad præsens non refert, quia ad efficaciam argumenti ille modus sufficit, quia jam tunc illa vocatio est efficax, et in se non est major in ratione auxilii prævenientis, quia ablatio alterius cogitationis impedientis in illo homine non est a sola gratia operante, cum jam libere ab ipso homine fiat; ergo in illa operante gratia seu vocatione non est necessaria illa additio seu excessus ut sit efficax. Et juxta vim hujus argumenti, hæc veritas non pendet ex alia quæstione morali, an possit voluntas agere contra actuale dictamen et considerationem intellectus, vel peccare sine prævio defectu intellectus: satis est enim quod vel hoc possit, vel saltem possit pro sua libertate avertere cogitationem impedientem efficaciam gratiæ prævenientis; vel quod possit applicare intellectum ad aliam cogitationem, quæ illam impediat. Atque hic discursus eadem proportione fieri potest de delectatione; nulla enim delectatio, quæ antecedat consensum liberum, et usum rationis non tollat, determinat omnino voluntatem ad consensum præstandum, alias tolleret libertatem, et ideo semper potest voluntas vel illam avertere, vel isti resistere cum gratia cooperante. Et e converso, si talis delectatio non datur per vocationem, vel necessaria non est ad consensum, vel vocatio non est sufficiens.

Respondetur ad Augustinum. — Augustinus ergo, cum ex his capitibus reddit rationem lapsuum humanorum, vel reddit causam moralem ex his quæ frequentius accidunt; prius enim in eodem loco solam libertatem ut sufficientem causam reddiderat; vel certe non dicit illa duo, secundum omnem perfectionem necessariam ad non peccandum, provenire semper, sine interventu gratiæ cooperantis, et aliquo usu libertatis, a sola gratia operante, de qua est præsens quæstio, ut supra satis explicatum est. Illud autem peculiare myst[illegible]ium, et judicium inscrutabile, quod in differentia vocationum esse dicit, non consistit in illa inæqualitate cognitionis vel delectationis, sed in hoc solum quod, absque differentia ex parte hominum, uni detur vocatio congrua, alteri non detur, ut in superioribus late declaratum est, et attigit etiam Prosper ad Excerpta Genuensium, dub. 3.

11. *Assertio tertia, de modo loquendi ut satisfiat tertiæ objectioni.* — Jam vero explicata re, de modo loquendi pauca dicere sufficiet. Existimo tamen vocationem non recte dici majorem in ratione vocationis, vel auxilii excitantis, propterea quod sit efficax ex sola Dei præscientia et intentione; quia hæ conditiones pertinent ad majorem gratiam et benevolentiam Dei, non tamen constituunt ipsum auxilium in se majus. Item, licet illud auxilium homini sit utilius, tamen tota illa major utilitas magis consistit in actuali effectione, quæ pertinet ad gratiam cooperantem, quam in propria ratione gratiæ excitantis; ergo sub ea ratione non potest dici majus auxilium. Eo vel maxime quod quantitas auxilii prævenientis non consistit in utilitate, quam ex illo accipiet is cui datur, sed in virtute agendi, quam ipsum in se habet, quæ virtus non minor est in alia simili vocatione, licet non sit

habitura effectum. Assumptum patet, quia hoc auxilium intrinsece est principium operandi, et sub ea ratione datur, ut supra declaratum est; quantitas autem principii agendi, ut tale est, in quantitate virtutis consistit. Potest etiam hoc declarari exemplis physicis et humanis : nam impetus impressus æqualis est, licet in hoc vel illo passo minus sit operaturus; et qui dat æqualem ensem, æquale auxilium præbet, licet alter non sit æqualiter illo usurus. Recte ergo dicitur hoc majus beneficium, et major gratia, non tamen proprie ac formaliter majus auxilium. Atque ita satisfactum est tertiæ objectioni.

CAPUT XXII.

ALIQUOT PROPOSITIONIBUS DOCTRINA TOTIUS LIBRI COMPREHENDITUR.

1. *Prima propositio de auxilio sufficiente.* — Duæ sunt assertiones præcipue a nobis intentæ in toto hoc opere. Una ad auxilium sufficiens, altera ad efficax pertinens. Nam, licet hæc posterior nobis sit principalius proposita, sine priori tamen declarari non potuit. Prima ergo assertio sit, per auxilium sufficiens dari homini ut vere et realiter possit efficere actum supernaturalem, si velit, ita ut nihil illi ad volendum desit, quod non sit in ejus potestate. Hæc satis probata est in superioribus. Legatur pro illa divus Augustinus, de Spir. et litt., cap. 3, de Correp. et grat., c. 11 et 12, et lib. 83 Quæstionum, q. 68, et in Ench., c. 32.

Atque hinc inferimus primo, eos qui non credunt, simpliciter posse credere, vel remote, si nondum illuminati sunt, vel proxime, si jam sunt sufficienter vocati; alioqui vel eis præciperetur impossibile, vel non peccarent non credendo. Et eadem ratione possunt salvari qui non salvantur; quod enim Joannes, capite primo, dicit : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, non solum verum est in his hominibus, in quibus illa potestas ad actum reducitur, sed etiam in his qui sua culpa non fiunt filii Dei, cum possint fieri.

2. *Occurritur objectioni.*—Secundo, infertur hanc propositionem simpliciter falsam esse : *Voluntas non potest credere, nisi sit efficaciter a Deo prædeterminata, ut velit credere.* Probatur : nam sæpe voluntas, quæ non vult credere, potest id velle, et tamen illa voluntas non est efficaciter prædeterminata ut velit ; ergo voluntas, non prædeterminata ut velit, potest velle credere. Dicet aliquis voluntatem sine illa prædeterminatione habere potestatem volendi, non tamen posse uti illa potestate, nisi accedente prædeterminatione ; et ideo committi æquivocationem in ratione facta, nam est duplex modus potestatis, et juxta unum dicitur posse, etiam cum non est prædeterminata, et, secundum alium, non posse sine prædeterminatione. Sicut etiam vere dicitur ignis non posse calefacere sine concursu, quamvis potentiam habeat quando non habet concursum. Sed hæc æquivocatio sæpe est a nobis in superioribus sublata, quia non agimus de potentia nuda et remota, sed de potentia proxima cum omnibus conditionibus prærequisitis ad operandum, et habente paratum, seu in potestate sua omne adjutorium, vel concursum alterius causæ ad suam operationem necessarium ; hæc enim sola potest vocari potentia moralis, et hæc sola sufficit ut voluntati et non impotentiæ tribuatur defectus actionis. Loquendo autem de potentia hoc modo, non posset voluntas, carens prædeterminatione, dici potens ad volendum, si absque illa prædeterminatione non posset velle ; quia, dum caret illa prædeterminatione, non habet illam in sua potestate, neque in sua voluntate, ut latissime in superioribus probatum est.

3. *Secunda propositio de auxilio efficaci.* — Secunda assertio principalis, quæ ex præcedenti fere colligitur, est, auxilium efficax, id est, actu efficiens liberum consensum in homine, ultra auxilium sufficiens nullam novam motionem in homine ponere, præterquam actualem influxum gratiæ adjuvantis, et generalem concursum gratiæ, qui immediate versatur circa ipsum consensum liberum. Unde fit ut tale auxilium non vocetur efficax ab aliqua motione physice prædeterminante, quam addat supra auxilium sufficiens ; sed vel ex actuali actione, et concomitantia actualis concursus, si late et minus proprie dicatur efficax, id est, actu efficiens ; vel, si proprius loquamur, dicitur efficax ex morali efficacia conjuncta cum infallibilitate inducendi effectum, quem habet ut subest intentioni et scientiæ primi agentis, a quo tale auxilium datur. Tota hæc assertio, ut dixi, sequitur ex præcedenti; quia si aliquid aliud præter concursum proportionatum requiratur ad actualem effectionem voluntatis cum sufficienti auxilio, hoc ipso destruitur veritas sufficientis auxilii. Et hoc idem satis aperte docuit Concilium Tridentinum, cum di-

xit voluntatem, cum eadem Dei motione, seu auxilio præveniente, posse operari et non operari, eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando, cum illam abjicere possit; ergo ultra totum illud gratiæ auxilium, cui homo potest resistere, nihil aliud Concilium requirit, præter actualem operationem, in qua includitur essentialiter concursus Dei proportionatus, et cooperatio voluntatis cum gratia ipsa cooperante, et utrumque horum censet Concilium esse in potestate hominis sufficienter vocati et illuminati, ut, si ipse adjungat suam liberam cooperationem, neque cooperatio gratiæ, neque divinus concursus proportionatus illi deesse possit, neque aliquid horum actu exhibeatur sine libera voluntatis cooperatione , et ideo pro sola voluntatis libertate possit effectus gratiæ impediri. Atque ita etiam constat non posse efficacitatem gratiæ aliter, quam diximus, declarari; quia, seclusa prædeterminatione physica, non potest efficacia esse nisi moralis, quæ esse nequit omnino infallibilis, nisi adjuncta præscientia, quæ omnia late sunt in superioribus declarata, tam ex re ipsa quam ex mente Augustini.

4. *Tertia propositio de determinatione.* — Atque hinc infertur tertio, voluntatem humanam, etiam in actibus supernaturalibus, determinare seipsam. Probatur ex dictis, quia non prædeterminatur a sola Deo. Item, quia supra, lib. 1, cap. ult., ostensum est de ratione actus liberi esse ut fiat ex propria determinatione causæ libere operantis; sed de fide est actus supernaturales esse liberos; ergo in eis etiam voluntas ipsa se determinat. Denique determinare se, in potentia creata, nihil aliud est quam ex statu indifferenti (ut sic dicam) reducere se ad statum in alteram partem determinatum; vel est efficere in se motum ad quem ita erat indifferens, ut possit oppositum facere, vel illum motum suspendere; sed ita se gerit voluntas in actibus supernaturalibus; ergo in illis etiam se determinat, quando liberum consensum præstat.

Amplius declaratur. — At vero, cum in eodem cap. ult., lib. 1, dixerimus, in bono sensu etiam concedi posse Deum determinare voluntatem humanam non sine illa, multo majori ratione id dicendum est in actibus supernaturalibus , in quibus non potest voluntas suam determinationem efficere sine Deo, non solum ratione concursus generalis, sed etiam quia indiget, ad talem determinationem efficiendam, superiori virtute et adjutorio quod solus Deus præstare potest.

Aliquorum objectio contra dicta in tertia propositione.

5. Quamobrem nullius momenti est quorumdam objectio, quam ex hac tertia assertione inferunt, si voluntas determinat se in actibus supernaturalibus, illam esse aut unicam, aut primam, aut principalem causam hujus determinationis. Nulla est enim vis aut verisimilitudo hujus illationis ; sicut etiam voluntas se convertit in Deum, licet non sola nec principalius suam conversionem efficiat. Quia ergo ipsa efficit determinationem suam, et in se illam efficit, est enim quid immanens, ideo verissime dicitur determinare se; tamen quia non efficit illam sine Deo per auxilia gratiæ operante et cooperante, ideo non ipsi, sed Deo principalius tribuenda est illa determinatio. Sed urgent: ergo initium justificationis aliquo modo tribuendum est libero arbitrio. Hæc vero illatio jam sæpe negata est, quia initium justificationis non sumitur a libero consensu, seu determinatione voluntatis, sed a prima vocatione, seu auxilio Dei.

Alia instantia. — Sed instant, quia hoc est verum de initio remoto; proximum autem est determinatio voluntatis; ergo hoc saltem initium tribuetur voluntati. Respondeo hunc solum esse abusum verborum ad rem confundendam; nam Patres nunquam hoc sensu loquuntur de initio salutis. Dico ergo initium proximum nihil aliud significare posse nisi causam proximam; et sic certissimum est hominem per liberum arbitrium esse causam proximam suæ salutis : nam, *qui creavit te sine te, non salvabit te sine te,* ut Augustinus dixit. In idemque redit quod Concilium Tridentinum, sessione sexta, canone quarto, definit, hominem cooperari Deo volenti et adjuvanti, ut se ad justitiam disponat ac præparet, utique ut proxima causa secundaria, et minus principalis. Igitur verissime dicitur voluntas determinare se, non tamen sine Deo, et Deum determinare voluntatem, non tamen sine ipsa, quamvis principalius concurrendo quam ipsa.

Additio ultima circa modum loquendi, ne cum hæreticis conveniamus.

6. Addo insuper, si quis velit hanc determinationem, ut est a Deo, prædeterminationem appellare (juxta notata in c. ult. l. 1),

propter eminentiam et independentiam concursus divini, non est de nomine contendendum, dummodo de re et de vero sensu constet; nimirum, nomine prædeterminationis non intelligi aliquam actionem, quæ a solo Deo in voluntate fiat, per quam ejus indifferentia, ut applicata ad usum, a solo Deo prius tollatur vel coarctetur ad unum, quam ipsa voluntas consentiat; hic enim sensus est quem hactenus impugnavimus propter repugnantiam, quia cum libertate habere videtur. Ideoque etiam illam loquendi formam censeo hoc tempore vitandam esse, ne cum hæreticis, etiam in modo loquendi, conveniamus, et ne occasionem errandi inde aliqui accipiant. Merito enim observavit Divus Thomas, opusculo primo contra errores Græcorum, in procemio, *errores exortos occasionem dare sanctis Ecclesiæ doctoribus, ut fidei mysteria majori circumspectione tractent ad eliminandos errores exortos*. Et inter alia ponit exemplum ad rem de qua agimus accommodatum in Augustino, *qui post exortam Pelagianam hæresim, cautius de libero arbitrio, et liberius de gratia locutus est, quam ante illam hæresim*. Quod in Chrysostomo notavit idem Augustinus, lib. primo cont. Julian., c. 1: *Vobis* (inquit ad Pelagianos) *nondum litigantibus securius loquebatur*. Cum ergo hoc tempore errores circa divinæ gratiæ necessitatem extincti sint, et ad alterum extremum declinetur, novis hæreticis negantibus libertatem arbitrii, ad fidei doctores pertinet cautius loqui, et, salva fidei veritate quæ ad gratiam spectat, clarius et manifestius docere liberi arbitrii veritatem. Quod si in ipso loquendi modo hoc observandum est, multo magis in modo judicandi et sentiendi; atque hanc ob causam, inter alias, doctrinam quam de gratia efficaci declaravimus, retinendam esse censemus, quod ad fidem defendendam videatur esse accommodatissima.

FINIS LIBRI TERTII.



OPUSCULUM SECUNDUM.

DE

SCIENTIA QUAM DEUS HABET

DE FUTURIS CONTINGENTIBUS,

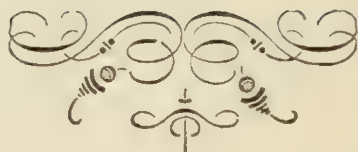
LIBRI DUO.

In libris quos de concursu Dei cum libero arbitrio nuper scripsimus, sæpe supposuimus cognoscere Deum de quacumque voluntate, quid actura sit, vel esset, si in hac vel illa occasione constitueretur; et vocari solet hæc scientia futurorum contingentium conditionatorum, qualia sunt hæc : *Si Petrus hic et nunc tentaretur, peccaret. Si tali tempore vixisset, hoc vel illud fecisset.* Hanc autem scientiam non omnes Theologi hujus temporis admittunt, etiam in Deo; quin potius impossibilem et fictitiam esse putant, et a modernis Theologis excogitatam. Propter hanc ergo causam necessarium visum est priori operi hoc adjungere, quia rem hanc magni momenti esse existimamus; tum ad multa loca Scripturæ et Sanctorum Patrum intelligenda; tum etiam ad digne sentiendum de divina scientia; tum denique ad plures difficultates de gratia, et prædestinatione, et libero arbitrio expediendas. Quia vero materia hæc multum connexa est cum scientia quam Deus habet de futuris absolutis, imo necessario illius cognitionem prærequirit, ideo opus hoc in duos libros dividemus, et in priori de absoluta, in posteriori vero de conditionata scientia futurorum contingentium dicemus.

Prius tamen quam rem aggrediamur, circa nomen contingentiæ, breviter advertendum est interdum late et minus proprie sumi; ita ut, quidquid fieri possit aut soleat, contingere dicatur; quo modo etiam effectus necessarii, ut solem cras oriri, contingere dicuntur. Sed non in ea significatione utimur nunc ea voce, sed in alia propria, qua contingentia necessitati opponitur, quomodo contingere dicitur, quod non necesse est aut fit, sed in utramque partem accidere potest. Rursus esse contingens interdum tribuitur rebus, ut res sunt, interdum effectibus, ut effectus sunt. Primo modo dicitur contingens omne ens quod non est necessarium; quod uno modo tribui potest omni enti creato, quatenus non simpliciter necessario est, et potest non esse saltem per potentiam extrinsecam. Secundo, tribuitur magis proprie rebus corruptibilibus, quæ ab intrinseco habent unde possent non esse. Et erunt hoc modo contingentes, etiamsi, quatenus effectus sunt, intelligantur necessario manare a causis suis, quomodo ab eis manant. Et hoc modo contingens potius dicitur mutabile, seu corruptibile, de quo nunc non agimus, sed de effectu contingente in ratione effectus, quia scilicet non necessario manat a sua causa, sed potest fieri et non fieri. Et ita etiam contingit ut interdum fiat, et interdum non fiat.

In quo effectu ulterius est considerandum, aliud esse quod contingens sit, et aliud quod futurum contingens sit. Esse enim contingens, non contingenter, sed necessario illi convenit, sive futurum sit, sive non, quia convenit illi ex vi potestatis causæ,

non ex vi actionis. Unde non agimus de scientia contingentis sub hac ratione, quia talis scientia potius est cujusdam objecti necessarii. Addit ergo futurum, ut sic, quod illud contingens ad unam partem sit determinandum. Et, quia hæc determinatio futuri ad unam partem communis est etiam necessariis effectibus, ideo futurum contingens utrumque simul conjungit, scilicet determinationem futuram ad unam partem cum potestate ad oppositam; et de scientia hujus objecti, ut sic, est præsens disputatio. Et quamvis futurum sub hac voce videatur affirmationem, seu positivum tantum significare, tamen in proposito comprehendit etiam negationem futuram cum potestate ad oppositam affirmationem ; non enim est minus futurum contingens, quod Petrus non sit peccaturus, quam quod sit peccaturus. Sub hoc ergo objecto comprehenditur omnis veritas in futuro tempore contingens, tam affirmativa quam negativa. Denique hæc veritas contingens quædam potest considerari prout revera futura est in aliqua differentia temporis, alia vero sub quadam hypothesi, seu conditione, scilicet, quod futurum esset, si hoc vel illud accideret, quod inquiri etiam potest de rebus quæ nunquam futuræ sunt ; et de hoc posteriori modo est scientia conditionata, quam considerabimus in sequenti libro ; in hoc vero solum agimus de priori.



INDEX CAPITUM LIBRI PRIMI.

DE SCIENTIA DEI FUTURORUM CONTINGENTIUM ABSOLUTORUM.

LIBER PRIMUS.

DE SCIENTIA DEI

FUTURORUM CONTINGENTIUM ABSOLUTORUM.

Principio, disputandum hoc loco videtur de hypothesi quæ in hoc titulo supponitur, dari, scilicet, aliquos effectus qui contingenter eveniant. Sed de hac re late disserui in disput. 19 Metaphysicæ, et ideo ab ea nunc supersedendum est. Ex illo vero loco aliqua breviter supponenda sunt.

CAPUT I.

SUBJECTUM OPERIS DECLARATUR, ET NONNULLÆ DIFFICULTATES LEVIORES EXPEDIUNTUR.

1. *Quid sit et unde proveniat contingentia.*— Primum igitur statuendum est futura contingentia quædam esse talia secundum quid, seu per accidens, et ab extrinseco; alia vero simpliciter, per se, seu ab intrinseco. Dicitur enim effectus contingens, qui ita fit, vel efficiendus est a sua causa proxima, ut possit ab illa non fieri; hoc autem ex duplici capite provenire potest. Primo, ex impedimento extrinseco, et non ex intrinseca virtute causæ; et hoc tantum modo invenitur contingentia in effectibus inferiorum causarum naturalium, quatenus eveniunt sine interventu alicujus causæ liberæ. Nam, si consideretur virtus et modus agendi causæ proximæ talis effectus, nulla est contingentia in illo effectu, quia causa ejus non habet potestatem propriam et intrinsecam ad non efficiendum illum, sed ex intrinseca necessitate operatur, positis omnibus requisitis. Quia tamen causa illa imperfecta est, et per oppositionem alterius impediri potest ab agendo, ideo ex hoc capite potest ille effectus esse contingens. Contingentia vero illa dicitur esse secundum quid, quia est tantum respectu unius causæ, ut impediri potest ab alia; non vero respectu totius collectionis occurrentium causarum. Dicitur etiam extrinseca et per accidens, quia non provenit ex intrinseca virtute causæ per se agentis, sed ab extrinseco impediente. Altera vero contingentia propria est, quæ provenit ex libertate alicujus causæ; quæ merito dicitur esse per se et ab intrinseco, quia provenit ex intrinseca potestate, quam per se habet ipsa causa proxima ad suspendendum suum concursum, positis etiam omnibus requisitis ad agendum; et ob eamdem causam dicitur hæc contingentia simpliciter, quia, posita collectione causarum omnium, vel impedimentorum concurrentium, adhuc effectus potest fieri et non fieri.

2. *De qua contingentia non sit futurus sermo.*—In præsenti ergo non est futurus sermo de priori contingentia; quia de scientia talium futurorum nulla est difficultas, sed duo sunt clara: unum est talem effectum ex vi solius suæ causæ proximæ non posse cognosci ut certo futurum; quia, licet talis causa ex se determinata sit ad faciendum effectum, impediri tamen potest, nec ex vi illius solius cognosci potest an impedienda sit, necne. Aliud est, comprehenso toto ordine naturalium causarum, quæ ad effectum promovendum vel impediendum concurrere possunt, evidenter cognosci an ille effectus impediendus sit, necne, ut recte docuit D. Thomas, 1 contr. Gent., cap. 67, ratione 3, et ibi Ferrariensis notavit. Et ratio est evidens, quia respectu totius collectionis causarum, effectus non est contingens, sed necessarius; quia omnes illæ causæ necessario operantur, sive promovendo, sive impedien-

do; jam enim supposuimus nullam causam liberam intervenire, vel per se, vel per accidens, vel applicando causam agentem, vel impedientem. Cognitis ergo et inter se collatis omnibus illis causis simul sumptis, evidenter cognoscetur an futurus sit ille effectus, necne, ut in prædicta disp. 19 Metaph., sect. 10, latius dixi, et Doctores scholasticos adduxi.

3. *Contingentia primo loco posita cognosci possunt a creatura.* — Imo hinc obiter intelligi potest non solum posse hæc futura contingentia ab intellectu increato cognosci, sed etiam a creato, qui vim habeat comprehendendi totum illum ordinem naturalium causarum, qualis etiam creditur esse intellectus angelicus, quanquam in hoc multum a divina perfectione distet; tum quia Angelus non semper considerat omnia, sicut Deus, et ideo facile potest contingere ut aliquid actu non advertat, ex quo effectus reddatur incertus; tum etiam quia, licet talis effectus infallibiliter futurus sit ex suppositione, quod nulla causa libera interventura sit, tamen hoc ipsum non potest esse ita certum Angelo, sicut Deo; et maxime latet Angelum an Deus ipse immutaturus sit illum ordinem causarum; et ideo talis cognitio in Angelo regulariter tantum est conjecturalis; nisi fortasse in his effectibus, qui ita pendent ex superioribus causis naturalibus, ut per nullam voluntatem creatam talis ordo causarum immutari possit; de illis enim effectibus habere possunt certitudinem naturalem, subordinatam tamen divinæ potentiæ et voluntati, ut sumi etiam potest ex his, quæ de Fato diximus, in dicta disp. 19, sect. 11.

4. *Contingentia effectus esse potest a divina causa aut ab humana.* — Rursus contingentia effectus, quæ est ex causa libera, subdistingui potest: nam quædam est ex voluntate creata, alia ex increata, seu divina. Neque immorari nunc oportet in controversia de modo loquendi, an effectus dici possit contingens propter solum respectum ad libertatem causæ primæ. Quam rem sufficienter attigi, disp. 30 Metaph., sect. 16, num. 43, ubi dixi, licet illa locutio vitanda sit propter invidiam vocis *contingentiæ,* quæ indicare videtur imperfectionem, et eventum præter intentionem agentis, tamen, si præcise significet indifferentiam in operando, hanc revera in divinis effectibus reperiri; quia ita manant a Deo, ut posset Deus illos non efficere, si vellet. Cum ergo in præsenti, tota difficultas, quæ esse potest in scientia futurorum contingentium, posita sit in indifferentia, et potestate causæ ad utrumlibet, et non in aliis imperfectionibus, juxta subjectam materiam recte potest distingui de contingentia, vel potius indifferentia in ordine ad voluntatem creatam, vel increatam.

5. Nihilominus tamen scientia hæc futurorum nullam difficultatem habet ex libertate effectus vel actionis in ordine ad divinam voluntatem. Duobus enim modis procedit effectus a Deo: primo ab illo solo, secundo ab ipso, ut concurrente cum causa secunda. In priori modo effectus pendet quidem ex libero modo operandi solius divinæ voluntatis, cum ad nullam aliam causam respectum habeat; tamen determinatio ipsa divinæ voluntatis ipsimet Deo facile nota est, in æterno et efficaci decreto ejusdem voluntatis suæ; nam, ut Deus in tempore faciat talem effectum, necesse est ut ab æterno habeat tale decretum efficax; quia neque in tempore potest incipere illud habere, neque sine illo potest operari, cum voluntarie et libere operaturus sit, et sine concursu alterius causæ; agimus enim de his effectibus, quos solus Deus per seipsum facit. Posito autem illo decreto, non potest Deus illud ignorare, cum actu et intime in ipso sit, cumque ex certa scientia et perfectissimo modo illud habeat. Neque etiam, illo cognito, potest Deus ignorare quin ex vi illius futurus sit talis effectus, cum voluntas illa efficax sit et omnipotens, necnon immutabilis.

6. *De quibus contingentibus sit agendum.* — In posteriori autem modo effectus pendet, non solum a Deo, sed etiam a causa secunda, cui Deus præbet vel offert concursum suum. Et ideo, ut cognoscatur effectus futurus, necessarium est cognoscere, non solum concursum Dei, aut voluntatem concurrendi, quantum in ipso est, sed etiam influxum seu determinationem futuram causæ secundæ. Præbet autem Deus hunc concursum media voluntate sua; et consequenter, si in tempore concursurus est, ab æterno habuit propositum concurrendi; quod propositum ipsi facile notum est, ut paulo ante dixi; et ideo ex vi illius facile præscit suum concursum paratum esse ut talis effectus fiat. An vero hoc satis sit ad cognoscendam etiam determinationem liberam causæ secundæ, et effectum ejus, infra tractandum est. Tota ergo hæc disputatio versabitur circa effectus contingentes causarum secundarum liberarum,

quatenus ab earum influxu et libera determinatione dependent; de quibus eadem ratio est, sive pendeant a voluntate angelica, sive ab humana; tamen, quia hæc posterior nobis familiarior est, et notior, de illa peculiariter loquimur. Et primo videndum est an in propositionibus, significantibus de futuro hos effectus contingentes, sit determinata veritas, quæ in eis cognosci possit, et cognoscatur a Deo; deinde qua via aut medio cognosci possit, vel cognoscatur a Deo; ex quibus tandem constabit quo modo contingentia cum præscientia non repugnat.

CAPUT II.

IN PROPOSITIONIBUS DE FUTURO CONTINGENTI ESSE SUFFICIENTEM VERITATEM DETERMINATAM, SECUNDUM QUAM A DEO PRÆSCIRI POSSINT.

1. *Quid requiratur, ut objectum cadat sub scientia Dei.* — Cum Deus in omni perfectione sua consummatus sit, et habeat quidquid sub vero conceptu talis perfectionis cadere potest, dubitari non potest quin etiam in scientia summam et infinitam perfectionem habeat, sicut habet in potentia et aliis attributis. Quapropter, sicut in divina potentia cum inquirimus an aliquid sub illam cadat, non dubitamus de potestate ex parte Dei, sed de possibilitate ex parte rei, de qua est quæstio, nam si illa in se est possibilis, seu non repugnans, non potest effugere omnipotentiam Dei, cum sit perfectissima, et infinita simpliciter, ita in præsenti, ad examinandum an hæc futura contingentia cadant sub scientiam Dei, ex parte ipsorum inquirendum est, an talia sint ut cognosci possint. Nam, si ipsa habent fundamentum cognoscibilitatis, ut sic dicam, quod est veritatis, non effugient scientiam Dei, quæ infinita est, et perfectissima quæ excogitari potest. Si vero in eis nulla est veritas quæ cognosci possit, mirum non erit quod sub scientiam Dei non cadant, quia ideo non erit major imperfectio in Dei scientia, quam sit in potentia non posse id quod est impossibile.

2. *Ciceronis error de scientia futurorum contingentium.* — Nonnulli ergo philosophi negarunt posse Deum cognoscere hæc futura: Cicero, l. de Fato, et 2 de Divinat., qui, ut ait Augustinus, 5 de Civitate, cap. 9: *Ut homines faceret liberos, facit sacrilegos.* Non enim existimavit præscientiam horum futurorum posse cum libertate conjungi. Fundamentum hujus erroris videtur posuisse Aristoteles, 1 de Interpretatione, cap. 8, ubi negat propositiones de futuro contingenti habere determinatam veritatem, donec ponantur in esse; nam hinc necessario sequitur non posse præsciri priusquam eveniant; quia quod non est non scitur; ergo quod non est verum non potest sciri esse verum; sed propositio quæ non est determinate vera, non est vera, quia adhuc est quasi suspensa, et indifferens ad veritatem et falsitatem; ergo non potest sciri ut vera, alioqui talis cognitio esset difformis objecto, et falsa. Et eadem ratione non potest talis propositio cognosci ut falsa, quia non est etiam determinate falsa, sed indifferens. Ergo manet talis propositio incognoscibilis, siquidem de ea judicari non potest an vera vel falsa futura sit.

3. *Unde probet Aristoteles propositiones de his futuris non esse determinate veras.* — Quod autem propositio de futuro contingenti non sit determinate vera vel falsa, probatur ab Aristotele, quia alias tolleretur rerum contingentia, et omnia necessario evenirent. Sequela probatur, primo, quia, si talis propositio est determinate vera, ergo non est indifferens, quia indifferens et determinatum ad unum repugnant; ergo. Neque est contingens, quia contingens et indifferens idem sunt. Secundo, quia, si eadem propositio est determinate vera, ergo necessario vera; ergo quod per illam futurum dicitur, necessario futurum est. Prima consequentia probatur, quia si propositio de futuro semel est vera, fieri non potest quin aliquo tempore verificetur; nam, si verificanda non esset, semper fuisset falsa. Tertio, quia si talis propositio est determinate vera, ergo est vera secundum illud esse quod habet antequam fiat; quia veritas in esse fundatur; sed tunc non habet esse nisi in suis causis; ergo in eis habet potius determinationem ad esse quam ad non esse; ergo non habet indifferentiam; ergo nec contingentiam, sed necessitatem, quia illud dicitur necessarium, quod est ad unum determinatum.

4. *Præscire Deum futura contingentia probatur ex Scripturis.* — Dico primo: Deum præscire et præcognoscere futura contingentia, est de fide, et expresse habetur in multis locis Scripturæ. Eccl. 23: *Domino Deo antequam creentur, omnia sunt cognita;* et loquitur specialiter de actibus humanis, de quibus Psal. 138: *Intellexisti cogitationes meas de longe;* Sap. 8: *Signa et monstra scit, ante-*

quam fiant, et eventus sæculorum et temporum. Unde etiam sæpe in Scripturis prædicit futura, imo hoc dicitur proprium Dei, Isai. 41: *Annuntiate nobis futura, et dicemus quia Dii estis vos;* quod de his contingentibus, et de modo quo a Deo prædici possunt, verum habet. Nam alia futura, quæ ex solis naturalibus causis pendent, etiam ab homine, vel ab Angelo, prædici possunt. Hæc etiam futura libera per conjecturam, etiam valde probabilem, etiam a creatura prædici possunt, sed non sine periculo deceptionis: Deus autem prædicit hæc futura libera infallibili prædictione; prædictio autem supponit præscientiam. Propter quod recte dixit Tertullianus, libro secundo contra Marcionem, cap. 5, *Deum quot fecit Prophetas, tot habere testes præscientiæ suæ.* Plura de hac veritate videri possunt in Augustino, ubi supra, et 13 de Trinitate, capite septimo et sequentibus, et quinto Genes. ad litteram, capite 16 et 18, et in Fulgentio, de Fide ad Petrum, cap. 31 et 33; Anselmo, libro de Præscientia et libero arbitrio, cap. 1.

5. *Probatur ratione.* — Rationes congerit D. Thomas, 1 contr. Gent., cap. 66 et 67. Breviter id probatur ex divina perfectione; quia, si hæc futura ignoraret, vix posset mundum gubernare, et providentiam convenientem illius gerere. Unde Augustinus supra dixit propriam ignorare vocem, qui et Deum esse admittit, et Deum facit ignorantem futurorum. Et Plutarchus philosophus, in lib. de Theologia Ægyptiorum, inter beatitudines Dei ponit, quod scientia præoccupat quæcumque fiunt. Præterea declaratur hoc modo, quia vel Deus scit hæc contingentia quando ponuntur in esse, vel non; hoc posterius nemo dicit, quia Angelus vel homo hæc cognoscit, saltem quando sunt præsentia; ergo multo magis Deus: si autem tunc illa cognoscit, ergo et antea, quia scientia Dei augeri non potest, ita ut aliquid novum sub illam cadat; tum propter immutabilitatem; tum etiam quia paulatim discere, quocumque modo fiat, magna imperfectio est. Confirmatur, quia, si Deus in tempore aliquid de novo inciperet velle, imperfectionem in illo indicaret; ergo multo magis si aliquid de novo scire inciperet. Tandem probatur a priori, quia hoc objectum est scibile, et scientia Dei, cum sit infinita, naturaliter ac necessario repræsentat omne scibile. Superest autem probanda propositio ultimo assumpta.

Futura hæc determinatam habent veritatem.

6. Dico secundo, hæc futura contingentia, quæ a nobis per propositiones de futuro significantur, antequam in tempore fiant atque adeo ab æterno habent determinatam veritatem, secundum quam cognoscibilia sunt, et a Deo præsciuntur. Ita docent frequenter Theologi in 1, dist. 38, præsertim Gregorius, quæst. 1, art. 2; Gabriel, quæst. 1, art. 1; Bonaventura, art. 2, quæst. 1; Richardus, art. 1, quæst. 5, ad primum; Major et Ocham, quæst. 1; Capreolus, distinct. 39, quæst. 1, art. 2, ad argumenta contra 6 concl.; et ibi Scot., quæst. 1; Marsilius, quæst. 40, ad 3. Et mihi videtur sequi necessario ex principio fidei, si in terminorum significatione conveniamus. Nam Nominales multa fingunt de propositione determinate vera, ut Aristotelem interpretentur, quæ late refert Corduba, lib. 1, quæst. 55, dub. 2, et infra breviter attingam. Nunc suppono propositionem de futuro contingente esse determinate veram, nihil aliud esse quam veritatem, et non falsitatem ei convenire, et inesse, sive illa veritas ei necessario conveniat, vel absolute, vel ex suppositione, sive nullo modo, et sive illa veritas occulta sit, sive nota; nam hæc omnia extrinseca sunt, ut simpliciter et intrinsece dici possit veritatem definite seu actu convenire tali propositioni.

7. *Probatur hæc veritas Theologica demonstratione.*—Hac igitur significatione supposita, patet conclusio, primo a posteriori, ex principio fidei. Nam Deus cognoscit hæc futura, et ea revelat, et dicit: *Petrus peccabit*, et tamen non cognoscit, aut revelat, aut dicit, nisi verum; ergo hoc est simpliciter et actualiter verum, et hoc est esse determinate verum. Nam, si Propheta, enuncians talem propositionem, determinate verum dicit, dictum etiam ipsum secundum se, et prius quam dicatur, determinate verum est; hæc enim correlativa sunt. Confirmatur, nam, si non esset hoc modo verum, non esset cognoscibile determinate potius hoc quam illud futurum, quia unumquodque cognoscibile est, sicut est, si debet vere cognosci; ergo si ipsum in se non est determinate verum, neque est determinate futurum; ergo non poterit hoc modo cognosci etiam a Deo; quia, quod in se non est cognoscibile, nec verum, implicat cognosci; sicut, quod non est factibile in se, non potest fieri etiam a Deo. Quin potius ulterius

sequitur, quod si hæc futura non habent determinatam veritatem, judicium de illis ut determinate veris sit falsum, quia non habet conformitatem cum objecto. Nam, facta illa suppositione, quod hæc propositio : *Petrus peccabit*, non est determinate vera, judicare de illa in actu signato, quod sit determinate vera, est falsum judicium; ergo judicare illam etiam in actu exercito, ut absolute et determinate veram, erit falsum judicium ; nullum ergo tale judicium determinatum habere poterit Deus de his futuris. Vel e converso, si illud habet, ut revera habet, sicut ipsum judicium verum est, ita et in objecto ejus est determinata veritas. Unde antiqui Patres, quos infra referemus, aiunt Deum præscire hæc futura, quia illa futura sunt; si ergo illa futura sunt, propositio enuncians illa esse futura, determinate vera est. Nam, ex eo quod res est, vel non est, propositio vera vel falsa est. Idemque argumentum fiet, licet cum aliis dicatur: Hoc est futurum, quia Deus novit esse futurum ; nam saltem inde habebit determinatam veritatem ; sicut ergo scientia Dei æterna est, ita hæ propositiones ab æterno habent determinatam veritatem.

8. *Idem probatur alia ratione.* — Præterea ostendo fieri non posse ut hæ propositiones absolute prolatæ, nec sint determinate veræ, nec determinate falsæ, quia, hoc ipso quod negatur esse veras determinate, sequitur necessario esse determinate falsas, si determinate affirmant fore vel non fore quod nondum est determinate futurum, vel non futurum: nam, si esset determinate futurum, jam esset vera propositio. Impossibile vero est omnes has propositiones de futuro esse determinate falsas, tum quia alias Deus cognosceret illas ut falsas, quod non ita est; tum etiam quia æque negat ipse Aristoteles has propositiones esse determinate falsas ; tum denique quia in illis propositionibus dantur propositiones contradictorie oppositæ, quæ non possunt esse simul falsæ. Unde Aristoteles supra fatetur illud disjunctum esse verum, et necessarium : *Petrus peccabit, vel non peccabit.* Et confirmatur, quia nunc est vera hæc propositio : *Petrus peccabit, vel non peccabit cras.* Ergo est vera hodie ratione alterius partis, quia ad veritatem disjunctive necessarium est ut altera pars sit vera; ergo altera illarum partium est nunc determinate vera, quamvis fortasse a nobis discerni non possit. Dicetur propositionem illam esse veram in sensu disjuncto et confuso, non vero in sensu disjunctivo et determinato; et ideo non esse necessarium ut altera pars sit vera determinate, sed solum ut alterutra confuse futura sit vera, quod non est contingens, sed necessarium. Sed contra hoc est, quia hæc confusio est ex parte cognitionis nostræ, quia nescimus determinate in quo membro disjunctum illud verificandum sit; tamen in re non potest non esse determinatum.

9. *Præcluditur fuga quædam.* — *Rejicitur alia responsio.* — Quod ulterius sic declaro ex re ipsa, quia quando nunc fit effectus contingens, verbi gratia : Petrus peccat, ostenditur propositionem antea prolatam de tali futuro fuisse veram ; ergo antea etiam fuit determinate vera, et ab æterno fuit talis ; nam eadem est ratio de toto tempore præcedente. Consequentia patet, quia, ut dictum est, nihil aliud est esse determinate veram, quam esse actu et in re veram. Antecedens vero patet, tum quia illa propositio non incipit esse vera in eo instanti in quo Petrus peccat, imo tunc potius quodammodo jam desinit ejus veritas, et incipit veritas de præsenti ; tum etiam quia illa fuit semper conformis suo objecto, quia revera ita futurum fuit, sicut per ipsam significabatur; ergo existentia talis rei non dat de novo veritatem propositioni, sed ostendit nobis eam quæ antea erat. Tandem ex ipsis locutionibus, quia, cum assero : *Petrus peccabit*, quid, quæso, assero? Vel enim affirmo tantum Petrum esse indifferentem ad peccandum, vel determinate peccaturum. Primum est plane falsum, quia est contra vim verborum; tum quia alias hæ non essent contradictoriæ : Petrus peccabit, et : Petrus non peccabit, ut ipse Aristoteles fatetur, sed potius idem per utramque significaretur, quod est contra omnem sensum. Si autem dicatur secundum, ergo vel id quod nunc profertur, est conforme objecto, vel non est; ergo necessario est determinate verum, vel determinate falsum. Dices nondum esse conforme vel difforme quia nondum est aliud extremum. Sed contra: quia si est præsens in æternitate, ut multi loquuntur, id satis est; vel etiamsi nullo modo sit nunc præsens secundum existentiam realem, satis est quod necessario altera pars determinata postea habebit illam præsentiam realem, quia propositio non enunciat rem præsentem, sed futuram, et ideo cum illa ut sic debet habere conformitatem. Hac ergo ratione, quantumvis veritas talium propositionum sit occulta, necessario est determinata, aut opposita falsitas, ideoque verum etiam est, ex om-

nibus contradictoriis, alteram esse in se determinate veram, alteram vero determinate falsam; quod ipsemet Aristoteles, quarto Metaphys., capite septimo, sensisse videtur, et in universalibus locutionibus etiam de futuris contingentibus id admittit, in dicto capite octavo, libro primo de Interpretatione, cum tamen eadem sit utrarumque ratio. Nam si, ex his duabus contradictoriis : Omnis homo salvabitur, Aliquis non salvabitur, prior, verbi gratia, est determinate falsa, et altera determinate vera; ratione alicujus determinati singularis, qui damnandus est, universalis est falsa, et particularis vera, ut, ex natura propositionis distributivæ et particularis, per dialecticum discursum ostendi potest; ergo determinata veritas vel falsitas est in ipsis singularibus contingentibus, et inde manat ad terminos, seu conceptus communes; ideo enim salvabitur homo, quia Petrus salvabitur, et non e contrario.

Quid Aristoteles sentiat in hac re.

10. *Quam falso nonnulli interpretentur mentem Aristotelis.* — Ad fundamentum in principio positum, primum de Aristotele nonnulli Theologi illum excusant, ut ex Aureolo videre est apud Capreolum supra, et dist. 38, quæstion. 1, artic. 3, et ibi Palacios, disput. 2, et Catherinus, Opusc. de Præscientia et providentia. Unde quidam distinguunt inter propositionem veram, et determinate veram, et aliqui dicunt eam propositionem esse determinate veram, quæ est necessaria. Alii vocant determinate veram, quæ vel nobis, vel naturaliter est evidenter vera. Sed hæc omnia sunt conficta, et contra mentem Aristotelis, qui non solum usus est illa particula *determinate*, sed absolute dixit has propositiones nec veras nec falsas esse. Neque in re potest intelligi quomodo illa duo distinguantur. Præterea, quod dicitur et indicatur a Richardo et Majore, propositionem illam vocari determinate veram, quæ est necessaria, contra mentem Aristotelis est, et veritatem. Nam si intelligatur de necessitate simpliciter, falsum est; alioqui nec propositio de præsenti in actibus liberis esset determinate vera, quia non est simpliciter necessaria; quod tamen est contra Aristotelem, et manifeste falsum. Et idem est, ut postea dicam, de propositione de præterito. Si vero sit sermo de necessitate ex suppositione, sic omnis propositio, actu vera, est necessaria ex suppositione; nam, sicut quod est, quando est, necessario est pro tunc, ita quod est verum, pro tunc necessario est verum ex suppositione; et quod est futurum, necessario est futurum, non simpliciter, sed ex suppositione quod futurum sit; ergo quoad hoc eadem est ratio in propositionibus de futuro et de præsenti, et neutris repugnat hæc necessitas; non fuit ergo hæc mens Aristotelis. Rursus, quod veritas propositionis sit evidens, vel nobis, vel naturaliter, est omnino extrinsecum et accidentarium, ut propositio dicatur determinate vera, necne. Nam quod astra sint paria, determinate est verum vel falsum, quamvis a nobis non cognoscatur; et idem esset si a nulla creatura cognosci posset, sicut quod Deus sit trinus. Omnes item rationes Aristotelis præter hunc sensum procedunt, ut facile constabit consideranti supra adductas.

11. *Aliorum interpretatio.* — Alii tandem dicunt propositionem de futuro, ut sic, non esse veram, præsertim propter secundam rationem in principio factam, et ita esse locutum Aristotelem, et hoc modo neque a Deo cognosci, sed ut præsentem æternitati suæ; et hoc modo non esse ab Aristotele consideratam, quia fortasse non est hoc assecutus. Sed, quia de hac præsentia æternitatis postea late dicendum est, nunc dico quod, quamvis Deus simplici intuitu videat res futuras ut præsentes, nihilominus etiam cognoscit ab æterno complexiones vel propositiones de futuro, formabiles a creatura, esse determinate veras. Et similiter videt rem, quæ tali tempore æternitati suæ præsens coexistit, habere relationem futuri ad totum tempus antecedens. Denique in intellectu creaturæ possunt formaliter esse illæ propositiones de futuro, et a Deo possunt revelari et enunciari, et habebunt determinatam veritatem. Unde existimo, juxta principia fidei, non posse hoc negari, et Aristotelem in eo errasse. Quod etiam senserunt Bonaventura, Gregorius, Major, et alii antiqui supra citati.

12. *Respondetur ad rationes Aristotelis.* — Ad rationes ergo Aristotelis, respondetur negando tolli contingentiam. Ad primam vero probationem, respondetur hanc determinationem veritatis contingentis non esse contra indifferentiam necessariam ut effectus futurus sit contingens, quia non excludit indifferentiam causæ et virtutis ejus, sed tantum actionis; causa autem non dicitur contingenter operari vel esse operaturam, quia nihil determinate operatura sit, sed quia ita est

operatura ut possit non operari. Unde ad secundam respondetur, solum sequi, si hæ propositiones semel supponuntur veræ, necessario aliquando futurum esse quod per eas significatur, necessitate consequentiæ, et ex suppositione, non simpliciter, quia absolute non fuit necessarium eas esse veras; tamen, supposito quod veræ sint, fieri non potest quin eo tempore verificentur, pro quo veræ esse supponuntur, de quo latius in fine hujus libri. Ad tertiam respondetur, veritatem harum propositionum non esse sumendam ex causis secundum se, sed ex determinatione earum, quam in aliquo instanti habebunt, quia per has propositiones non significatur causas posse hoc facere ; hoc enim non sufficit ad propositionem de futuro, sed de possibili tantum; neque significatur causas hoc effecturas necessario; hoc enim nimium est, et solum significatur per propositionem modalem, non vero de inesse. Unde neque etiam significatur causas nunc jam esse determinatas ad illum effectum qui futurus dicitur; nam hoc necessarium non est ad veritatem illarum propositionum, quæ non conjungunt effectum cum causa pro tempore præsenti, sed tantum pro futuro; solum ergo significatur, quod talis causa aliquando determinanda sit ad talem effectum, etiamsi nunc illa causa sit indifferens. Quæ omnia satis ex sequentibus constabunt.

CAPUT III.

FUTURA CONTINGENTIA NON POSSE IN PROXIMA CAUSA PRÆSCIRI OSTENDITUR.

1. *Quam sit difficile assignare medium, in quo cognoscantur hæc futura.* — Ostendimus habere Deum præscientiam futurorum contingentium; superest ut viam et modum illa cognoscendi inquiramus, et quoad fieri possit declaremus. In qua re non est difficultas de medio ex parte cognoscentis, nam constat Deum per suam essentiam, tanquam per lumen, et speciem, et actum intelligendi, hæc singularia omnia cognoscere; sed difficultas est de medio ex parte rei cognitæ : quia cum hæ veritates contingentes neque per se notæ sint, neque simpliciter necessariæ, vix potest intelligi quo medio perspiciantur; seu, quod idem est, cum effectus contingens non manet necessario a causa sua, nec causa ipsa de se sit determinata ad talem effectum, vix potest intelligi quomodo certe cognoscatur talis effectus futurus antequam sit. Qua difficultate nonnulli Theologi superati, dixerunt nullam sufficientem rationem aut modum hujus cognitionis posse a nobis in hac vita explicari; satisque nobis esse si, ex infinitate divinæ perfectionis, Deum hæc omnia nosse concludamus, ut videre licet in Ocham., Gabriele, et Gregorio, in 1, dist. 38; et Marsilio, quæst. 40. Sed quamvis verum sit non posse nos exacte mysterium hoc intelligere, aut explicare quoad modum ejus, nihilominus aliquam ejus rationem assignare possumus, et quod in aliis rebus divinis nobis contingit, facilius nobis est ostendere quid non sit, quam quid sit. Ideoque per varios modos discurremus, eosque qui nobis non probantur rejiciemus, ut ita tandem quid a nobis dici possit concludamus.

2. *Diversimode rei veritas cognosci potest.* —Duobus igitur modis intelligi potest aliqua veritas, scilicet, vel in alio, vel in seipsa intuitive. Rursus in alio variis modis, quorum aliqui imperfectionem claram involvunt, et ideo non habent locum in Deo, ut est cognitio in testificante, quo modo Prophetæ cognoscunt hæc futura; Deo enim non potest hic modus cognitionis convenire ; tum quia imperfectus est; tum quia non habet Deus a quo discat. Rursus potest aliquid in alio cognosci, ut in effectu, et hic etiam modus cognitionis non habet locum in Deo propter generalem imperfectionem suam, et quia specialiter ac per se repugnat his futuris; quia antequam sint, non possunt habere effectum per quem cognoscantur. Aliter vero potest unum in alio cognosci absque imperfectione, scilicet, cum cognoscitur effectus in causa exemplari vel efficiente, vel proxima vel remota, et per hos modos discurrendum nobis est. Quoniam vero sermo est de actibus liberis, qui a voluntate creata pendent, suppono non habere aliam causam, nisi vel proximam, quæ est ipsa voluntas creata cum omnibus conditionibus suis; vel primam, quæ est Deus cum omnibus ex parte ejus requisitis. Unde certum est in causis cœlestibus vel aliis similibus non posse hæc futura præcognosci, alioqui possent ab Angelis et dæmonibus cognosci, et tales causæ nostram possent determinare voluntatem; quod falsum esse constat, et alibi solet contra astrologos judiciarios ex principiis fidei ostendi. Itaque hic dicemus de causa proxima, et postea de prima.

3. *Qui sentiant causam proximam esse medium*

hujus cognitionis.—Quo id dicant fundamento. — Prima sententia est generalis, omnia hæc futura posse cognosci in causa proxima, id est, in voluntate non nude sumpta, sed ut applicata est hic et nunc, cum hoc judicio, hoc objecto, hac inclinatione, ac denique cum omnibus aliis quæ illam possunt, vel impedire, vel determinare ad volendum. Itaque sentit Durandus, in primo, distinct. 38, quæstion. tertia; et Thomas de Argentina in secundo, distinct. 40, artic. tertio, ad argumenta, et aliqui moderni Thomistæ hoc sequuntur, et afferunt locum divi Thomæ, 1 cont. Gent., capit. 67, ratione tertia, sed illum locum supra explicavi, capite primo, de effectibus naturalibus contingentibus, cum Ferrario ibi. Durandus etiam et alii auctores non satis rem explicant, quia adjungunt divinam voluntatem inter cæteras causas, de qua nunc non agimus. Potest fundari hæc opinio, primo, quia interdum videntur hæc futura revelari in causis suis, ut apud Matth. 11: *Si in Tyro et Sidone hæc facta,* etc., nam pœnitentia Tyriorum et Sidoniorum ibi prædicitur ut futura ex vi talium causarum, scilicet, virtutum et miraculorum, nam in se non potuit præviderí, cum nunquam fuerit. Secundo, ratione tacta a Durando; quia Deus comprehendit naturam voluntatis, et omnia quæ illam possunt impedire et determinare; ergo, si omnia hæc Deus intueatur, videbit in illis ad quam partem sit determinanda voluntas. Patet consequentia, quia, sicut ex causa natura sua determinata ad unum, necessario sequitur effectus, ita ex causa indifferente natura sua, si adjungantur omnia quæ illam possunt impedire et determinare, infallibiliter sequitur talis effectus. Tertio, quia Angelus vel dæmon virtute naturali potest cognoscere futura in causa, probabilissima conjectura et interdum moraliter certa; ergo Deus, qui infinite superat Angelum in perspicacia intellectus, poterit etiam certo hæc in causa cognoscere.

4. *Secunda opinio, solos effectus gratiæ cognosci in causa proxima. — Quomodo actus pravos cognosci dicant alii.* — Secunda opinio potest esse media, seu distinctione utens. Nam sunt quidam effectus contingentes, qui fiunt a voluntate, sola virtute naturali, ex generali causalitate causæ primæ. Alii vero sunt effectus gratiæ, qui fiunt speciali Dei motione, vel auxilio. Priores effectus, ait hæc opinio, non possunt cognosci in causa proxima, propter rationes infra tractandas, et quia hic nihil speciale intervenit. Posteriores vero effectus possunt cognosci a Deo in causa proxima, scilicet in auxilio efficaci, quod Deus præstat ad hæc opera facienda, de quo multi intelligunt locum citatum Matthæi 11; hoc autem auxilium est aliquid in homine inhærens, et principium proximum, seu causa libera operationis ejus; ergo cognoscitur effectus in causa. Quinimo aliqui extendunt hanc distinctionem ad actum liberum bonum, vel malum, ut malus cognosci non possit in causa, omnis autem bonus possit; quia ad malum non dat Deus specialem motionem inhærentem homini, et antecedentem ad actum, ne fiat Deus auctor mali; ad omnem autem bonum actum dat hujusmodi motionem, quia speciali modo est auctor omnis boni. Unde tandem alii (qui jam in re coincidunt cum prima opinione) addunt quod, etsi mali actus non possint præcognosci in causa proxima, ut habente positivam motionem, qua determinetur ad bonum, cognosci tamen in illa ut carente tali motione, quia, hoc ipso quod non movetur et determinatur ad bonum, determinabitur ad malum, siquidem ad alterum determinanda est, et sine prædicta motione non potest ad bonum determinari. Hæc et alia hujusmodi invenientur in aliquibus ex recentioribus, quæ latius superiori opere tractata sunt.

5. *Tertia opinio illis opposita.* — Tertia opinio generaliter negat posse hæc futura cognosci in suis causis proximis. Hanc docet expresse D. Thomas, 1 p., quæst. 14, art. 13, et infra, quæst. 57, art. 3, et 86, art. 4, et 2. 2, q. 171, art. 6, ad 2, et 1 contra gent., c. 66 et 67; Cajetanus, et Ferrariensis his locis. Capreolus late in 1, dist. 38, quæst. 1, ubi in hoc conveniunt Scotus et Ocham cum sectatoribus, et fere alii Theologi, et videtur indubitata sententia.

Notationes ad veram sententiam confirmandam.

6. Pro explicatione sententiæ, suppono primo hic non esse sermonem de voluntate divina et prædefiniente, vel concurrente per absolutum decretum suæ voluntatis, sed solum de eo quod in homine inhæret, vel inesse potest, quo ad volendum vel nolendum seu non volendum inducatur vel retrahatur, quod solum esse potest, per se ac proxime loquendo, in voluntate vel intellectu. Nam, licet exteriora et appetitus sensitivus possent etiam

conferre, tamen omnia debent per intellectum applicari, ut excitare vel movere voluntatem possint; omne autem illud quod hujusmodi est, debet esse prævius ad actum contingentem et liberum, et consequenter ad ipsam actionem, qua fit talis actus, nam in illa est formalis usus libertatis; debet ergo esse causa talis actionis, et consequenter aliquid ab ipsa distinctum.

7. *Quid sit effectus contingentes cognosci in causa.* — Secundo, supponendum et explicandum est quid sit effectum contingentem cognosci in causa, ne incidamus in æquivocationem qua aliqui utuntur, dicentes hunc effectum cognosci in causa, non in virtute causæ, sed in determinatione causæ. Dupliciter enim potest hæc determinatio intelligi: uno modo, ut fiat libere et active ab ipsa libera facultate eliciente actum liberum, et libere se determinante; alio modo potest intelligi passive, et absque usu libertatis, et consequenter ab alio principio intrinseco seu inhærente homini, quodcumque illud sit, et in quovis genere causæ. Prior determinatio consistit in aliquo actu secundo; nam, cum dicatur esse libere et active a voluntate, ut a proximo principio, nihil aliud esse potest nisi actus secundus; in voluntate enim nihil est nisi aut actus aut habitus, et si quid aliud esse potest per modum actus primi. Hæc autem determinatio non est actus primus seu habitus; tum quia actus primus non proxime elicitur a voluntate, sed ad summum fit per actum; unde effectio ejus non est libera, nisi quatenus actus, ex quo resultat, liber est; tum etiam quia habitus non determinat voluntatem ad unum; habitibus enim utimur cum volumus; ergo illa determinatio non est nisi actus secundus a voluntate libere elicitus. Unde si effectus contingens, qui cognosci dicitur, sit ille idem actus quo voluntas se determinat, cognoscere talem effectum in determinatione causæ, non est cognoscere illum in causa, sed in seipso, quia ipsemet est formalis determinatio causæ; si autem ille effectus sit aliquis alius manans ab hac determinatione, vel tanquam actus imperatus tantum, ut motio brachii manat a voluntate efficaci, ablato impedimento; vel tanquam actus imperatus, et elicitus simul a voluntate, ut dolor de peccatis ex voluntate efficaci pœnitendi; vel denique tanquam actus elicitus tantum, et resultans ex alio, a quo virtualiter tantum imperatur, ut electio medii necessarii sequitur ex intentione finis, his omnibus modis verum est hujusmodi effectum posse cognosci in determinatione causæ jam supposita, et non ablata nec impedita. Tamen ille effectus non cognoscitur ut contingens, sed ut habens necessariam connexionem cum tali determinatione; quare non solum a Deo, sed etiam ab Angelo cognosci potest, si aliunde nota sit determinatio prima, ex qua oriuntur consequentes effectus. Ergo in toto hoc cognitionis genere non proprie cognoscitur effectus contingens in causa libera ut sic, sed in actuali determinatione ejus; ideoque adhuc superest videndum quomodo cognoscatur illa prima determinatio, in qua tota hæc contingentia posita est. Et hoc est obiter notandum in omni serie effectuum contingentium habentium inter se necessariam originem unius ab alio, ita ut primus sit contingens, illo vero posito alii necessario oriantur; tunc enim in solo primo quærendum est medium, vel modus quo cognosci possit; nam, illo cognito, in illo potuerunt reliqui cognosci, quia jam non cognoscuntur ut contingentes, sed ut necessarii, ex suppositione.

8. Posterior determinatio non potest consistere in actu elicito a voluntate; nam vel ille esset liber, et sic incideremus in priorem modum; vel esset necessarius, et sic cognoscere talem determinationem non esset cognoscere effectum contingentem, sed necessarium. Et consequenter, si ex illo actu alii oriantur, qui in illo cognosci possint, tota hæc cognitio pertinebit ad necessarios effectus, non ad contingentes. Nisi quis fingat a voluntate habente et eliciente talem determinationem necessariam, ex vi illius posse oriri effectus contingentes, qui in tali determinatione infallibiliter cognoscantur; hoc autem neque ab aliquo hactenus dictum est, nec satis potest mente concipi; et a fortiori impugnabitur ex dicendis, nam quoad hoc eadem erit ratio de illo quæ de passiva determinatione. Non igitur consistit hæc passiva determinatio in actu elicito a voluntate, sed in aliqua alia dispositione inhærente, vel ipsi voluntati vel intellectui, ratione cujus voluntas ita est determinata in actu primo ad hunc actum eliciendum, ut omnino illum, et non alium effectura sit, et hoc modo propriissime dicitur effectus cognosci in causa et in virtute causæ, sive talis rei quæ vim habet ad ita determinandam voluntatem, non vero in ipsa voluntate, nisi quatenus apta est sic determinari.

9. *Scientia, de qua est sermo, certa est, non*

conjecturalis. — *D. Thomas.* — Tertio, suppono sermonem esse de scientia certa et infallibili, ita ut, illa posita, implicet contradictionem in sensu composito non ita fieri ; nam de scientia conjecturali omnes docent posse hujusmodi effectum in causa cognosci, ut patet ex divo Thoma, 1 parte, quæstion. 14, artic. 13, et sæpe alias, et est per se manifestum experientia et ratione ; quia voluntas, licet sit ex se indifferens, ex adjunctis inclinatur magis ad unam partem quam ad aliam, et frequentius sequi solet vel quod melius apparet, vel quod fortius apprehenditur, vel quod est consentaneum alicui naturali propensioni. Hic autem cognitionis modus imprimis generalis non est, nam interdum potest voluntas, etiam positis omnibus requisitis ad agendum, manere ad utramque partem ita indifferens et æque propensa, ut neque per conjecturam possit in ea cognosci quid actura sit. Solum ergo contingit hic modus cognitionis, quando adjunctæ circumstantiæ reddunt voluntatem magis propensam ad unam partem, quam ad aliam : tantoque erit major conjectura, quanto in hoc fuerit major inæqualitas. Ac deinde etiam tunc hic modus cognitionis proprius a Deo removetur, quam ei tribuatur, quia, si aliquo modo in eum convenit, non est ex parte divini judicii, sed ex parte tantum objecti ; nam, ut latius in disputat. 30, section. 15 Metaphysicæ, dixi, Deus non habet probabilia judicia, vel conjecturas, sed evidenter judicat quid causæ vel signa magis indicent ; et in hoc habet summam perfectionem, quia cognoscit in causa quidquid in ipsa est, et eo modo quo est. Et ideo Deus non sistit in hac cognitione, sed aliunde eam habet certam et infallibilem, per quam judicet quid futurum sit.

Deus non certo cognoscit effectus contingentes in proximis illorum causis.

10. His positis , dicendum est non posse Deum habere certam et infallibilem scientiam futurorum contingentium in proximis eorum causis. Hanc conclusionem probo, primo generali ratione tacta a D. Thoma supra, quia effectus in causa cognosci non potest nisi secundum esse quod habet in illa ; sed effectus contingens in causa sua proxima, etiam proxime disposita ad operandum cum omnibus prærequisitis, non habet esse certum et determinatum, sed indifferens, quia virtus causæ neque ex se est ad illum determinata , neque ex omnibus adjunctis prærequisitis sufficienter determinatur ; ergo non potest talis effectus in tali causa cum certitudine cognosci. Major cum consequentia per se notæ videntur. Minor constat ex dictis in superiori opere, et in disput. 19 Metaphysicæ de ratione causæ liberæ ; est enim de ratione ejus ut, positis omnibus prærequisitis ad agendum, maneat adhuc indifferens ; causa autem propria et proxima horum effectuum contingentium est causa libera.

11. Præterea declaratur in communi hoc modo, quia hæc causa est voluntas, et in illa præcise sumpta certum est et constat hoc non posse cognosci. Sumo ergo omnia quæ adjunguntur voluntati, et dicuntur ita determinare illam in actu primo, ut jam certo possit in ea cognosci effectus. Et interrogo an illa omnia necessitate naturæ eveniant, ita ut voluntas necessitate quadam naturali, seu extrinseca, in illo statu constituatur, vel cum contingentia et libertate sua. Si hoc secundum dicatur, restabit quærendum quomodo cognoscatur voluntatem esse constituendam in eo statu, cum contingens sit. Et, si hoc ipsum dicatur cognosci in alia priori causa, rursus idem de illa interrogabimus , et nunquam erit quærendi terminus, nisi sistamus vel in causa necessario agente, vel in effectu qui non possit cognosci in causa sua. Si vero concursus illorum omnium, quæ determinant voluntatem, dicatur necessitate quadam evenire, perit libertas; quia causa, quæ necessitate naturæ determinata est ad unum, non agit libere; nam hæc duo sunt contradictorie opposita ; sed hæc causa necessitate naturæ determinata est ad unum , quia necessitate naturali vel extrinseca, dicuntur illi adjungi vel superaddi ea quæ illam determinant ad unum; ergo. Dixi semper : *Necessitate naturali, vel extrinseca*, quia parum refert quod illa necessitas proveniat a causa naturali, vel a libera extrinseca, si respectu voluntatis ex necessitate infertur, ut in lib. 1 præcedentis operis late prosecuti sumus.

12. *Vulgaris solutio propositæ rationis.* — *Diluitur.* — Solet ad hæc argumenta responderi per vulgarem distinctionem de sensu composito et diviso, nimirum, voluntatem sic applicatam ad opus infallibiliter operari, et nihilominus libere, etiamsi omnes illæ circumstantiæ, determinantes illam, antecedant usum libertatis, et ex illis sequatur infallibilis illa determinatio ; quia tota hæc est necessitas ex suppositione, et non simpliciter.

Sed contra hanc doctrinam late in superiori opere ostendimus, ex alia doctrina Anselmi longe veriori, sensum compositum et divisum non recte illo modo applicari ad defendendam libertatem. Quia cum suppositio est antecedens usum libertatis, et est vera causa actus subsequentis, et talis ut, illa posita, infallibiliter atque adeo inevitabiliter sequatur actus, talis sensus compositus non salvat, sed evertit libertatem ; cum usus liber, nec in ponenda tali suppositione, nec in emanatione actus a voluntate jam sic affecta cerni possit. Primum supponitur, cum dicitur talis suppositio antecedere usum liberi arbitrii ; secundum vero dicitur, cum effectus infallibiliter sequi asseritur ex voluntate sic affecta ; quia non potest illa infallibilitas fundari nisi in necessaria emanatione, saltem ex voluntate sic affecta ; quod alii etiam fatentur, dum hanc vocant necessitatem ex suppositione. Quia hæc necessitas non est ex suppositione ipsius effectus, ut sit sola necessitas consequentiæ ; sed dicitur esse ex suppositione causæ ; et ideo non potest esse nisi necessitas emanationis effectus a causa ; est ergo necessitas simpliciter. Et ideo merito D. Thomas, 1 part., quæst. 14, artic. 13, ad 3, dixit hæc futura, quæ cognoscuntur a Deo, non habere necessitatem, prout in propriis causis considerantur.

13. *Probatur iterum conclusio ratione a priori.* — Ultimo vero ostendo a priori, nihil esse unde possit talis connexio vel emanatio effectus a causa infallibiliter oriri ; quod facile fiet discurrendo per causas, seu principia in ipso homine inhærentia, quæ possint voluntatem determinare ; illa enim, ut supra dixi, solum possunt esse in intellectu vel voluntate. Rursus quæ sunt in intellectu, omnia reduci debent ad aliquod judicium ; nam quæ sunt per modum habitus tantum, ut sic non movent voluntatem, et simplices etiam apprehensiones vel nihil vel parum movent, ut ex primo, secundo constat ; totum ergo revocatur ad judicium. De quo Durandus sentit habere vim determinandi voluntatem in 2, distinct. 24, quæst. 1 et 3. Processit autem ex falso principio, quia contendit intellectum esse potentiam formaliter liberam. Alii vero Theologi, qui idem sentiunt, licet fateantur in judicio non esse formalem libertatem, non consequenter loquuntur, et libertatem evertunt, ut in dict. disput. decima nona Metaph. latius tractavi. Et breviter ostenditur ; nam interrogo an illud judicium sit naturale vel liberum. Si naturale, et illo posito voluntas sit determinata ad unum, naturaliter et necessario est determinata ; et ita hic effectus sequitur ex necessaria connexione causarum naturaliter agentium ; ergo non erit contingens neque liber. Si vero judicium est liberum, aut imperative ab alio actu voluntatis, ita in illo priori actu erit contingentia, et fiet idem argumentum ; aut judicium illud est liberum per se et formaliter seu elective, et hoc supponit falsum principium, scilicet intellectum esse potentiam formaliter liberam, et præterea tota contingentia erit in illo judicio. De quo ulterius inquirendum erit in qua causa cognoscatur, et redit etiam idem argumentum. Denique ratio a priori est, quia intellectus seu judicium ejus non movet voluntatem nisi ex parte objecti ; objectum autem non infert necessitatem voluntati quoad exercitium (de hac enim loquimur) extra visionem beatam.

14. *Excluduntur illa quæ dici possent voluntatem determinare.* — Deinde in voluntate inquiro quid sit illud quod determinat illam ; quia non potest esse actus ab illa elicitus, ut ex dictis in secunda suppositione manifeste constat. Nam, si actus ille sit liber, ad illum requiretur alia determinatio ; vel si in illo sistitur, jam non cognoscitur in causa, sed in se. Si vero est necessarius, jam determinatio quæ ex illo sequitur erit naturalis et necessaria. Neque etiam potest esse solus habitus, quia, ut dixi, omnis habitus subditur usui libero voluntatis, si alias non determinetur ab objecto. Respondebis esse motionem divinam inhærentem voluntati. Sed hoc etiam facile excludi potest ex hactenus dictis ; nam vel illa motio intelligitur esse ipsemet actus liber voluntatis creatæ, prout est a Deo, vel aliquid distinctum ab actu, prævium ad illum, datumque voluntati ut determinate efficiat illum. Si primum dicatur, non est ad rem præsentem ; nam cognoscere actum in tali motione, non est cognoscere effectum in causa, sed in se, quia illa motio est ipsemet actus, seu actio contingens et libera. Nisi forte dicatur Deum, cognoscendo illam motionem ut est ab ipso, per illam cognoscere respectum ad voluntatem creatam. Quod tamen dici non potest de illa motione, ut est aliquid receptum in creatura. Nam, ut alias ostendi, est una indivisibiliter a Deo et creatura, quam Deus simplici et perfecto actu intuetur prout in se est. Unde non prius, etiam secundum rationem, videt illam ut a se, quam ut a creatura, vel e

converso; non ergo cognoscit unum respectum in alio, sed videt simul simplicem illam actionem cum utroque respectu. An vero in voluntate sua, quatenus est causa illius actionis, possit Deus præcognoscere determinationem, seu concomitantiam causæ secundæ, alia quæstio est postea tractanda. Si autem illa motio dicitur esse prævia, jam in superiori opere late probatum est talem motionem non esse necessariam ad causalitatem causæ primæ cum causa secunda; neque etiam spectare ad auxilia gratiæ, quæ nobis dari fides docet; ideoque et necessariam non esse, et sine causa fingi, et præterea repugnare libertati; talis ergo motio nihil ad futurorum contingentium cognitionem confert.

15. *Malos actus non cognosci in carentia divinæ motionis ad bonum.*— Atque hinc etiam facile impugnatur sententia eorum, qui dicebant in malis actibus futura contingentia cognosci in carentia divinæ motionis ad bonum; nam sermo esse potest vel de futuris peccatis, quæ consistunt in sola carentia actus, vel quæ consistunt in actu positivo. Prima carentia vel non potest cognosci illo modo, vel, si cognoscatur, non poterit esse culpabilis et libera; quia aut motio illa Dei, in cujus negatione cognosci dicitur, est simpliciter necessaria ad agendum, vel non: si non est necessaria, ergo sine illa poterit esse actus; ergo in negatione illius non poterit cognosci negatio actus ut infallibiliter futura. Si autem motio est necessaria, ergo impossibile est sine illa fieri actum; ergo non potest ad culpam tribui quod sine illa non fiat. Neque effectus ille privativus est contingens respectu talis causæ privativæ, sed simpliciter necessarius. Dicetur fortasse esse culpabilem homini talem carentiam actus, quia per illum stat quominus habeat illam motionem Dei. Sed hoc non dicitur consequenter, quia respectu illius motionis homo tantum passive se habet, quia, ut supponitur, illa motio non est ipsamet operatio hominis, sed aliquid prævium illi datum, ut ita determinate operetur. Neque fingi potest quid acturus sit homo ut recipiat hanc motionem; oportebit enim illud esse aliquid liberum, et ad illud indigebit alia motione. Unde sistendum erit, vel in motione quæ sit a solo Deo, et non sit in potestate hominis; vel in aliquo actu bono libero, ad quem non sit necessaria talis motio, quod intendimus. De quo discursu latissime diximus in libris de Auxiliis. Et fere idem fieri potest de alio peccandi genere per efficientiam actus mali, quia vel ad actum malum est necessaria eadem præmotio divina quæ ad actum bonum; et sic ad cognoscendum illum non sufficiet cognoscere carentiam motionis ad bonum, sed oportebit cognoscere positive motionem ad malum; nam fieri posset ut neutra daretur. Vel non est necessaria talis motio Dei determinans ad malum, et tunc ex sola carentia motionis ad actum bonum non potest cognosci actus malus; quia adhuc voluntas manet indifferens ad agendum vel non agendum; et non supponitur determinata per aliquam motionem Dei: ergo nullo ex his modis potest cognosci actus malus, vel bonus ordinis naturæ in sua causa.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum.

16. Superest ut fundamenta aliarum opinionum dissolvamus. Ad primum, respondetur illas locutiones, *Si in Tyro et Sidone*, etc., et similes, non fundari in cognitione futurorum effectuum contingentium in causis suis, sed in præscientia conditionata futurorum contingentium, de qua an et quomodo sit, infra est disputandum ex professo. Ad secundum argumentum, illud recte procedit de futuris contingentibus, quæ pendent a solis causis naturalibus, quæ ab extrinseco determinari vel impediri possunt; ad causam vero liberam non recte accommodatur, nam, positis omnibus quæ illam possunt removere vel inclinare, ipsa per se potest vel determinare vel cohibere actum cum auxilio Dei accommodato. Et ideo, sicut hac ratione non potest in ipsa voluntate nude sumpta cognosci effectus, ita neque in illa adjunctis aliis requisitis, cum adhuc intrinsecam indifferentiam retineat. Ad tertium, respondetur Deum superare Angelos in perfectione cognitionis, quia potest melius comprehendere omnia, quæ vel ex parte creaturarum, vel ex parte ipsius Dei possunt inclinare voluntatem; tamen ex parte objecti non posse aliter effectum in causa cognosci, quam in ea contineatur, et ideo, quamdiu ipsa indifferens et indeterminata manet, non posse effectum in ea omnino infallibiliter cognosci. Ad fundamentum secundæ opinionis, quod attinet ad auxilium efficax, supposita doctrina præcedentis operis, respondeo breviter efficaciam hujus auxilii non consistere in hoc quod physice et vi sua determinet voluntatem, sed in hoc quod ex præscientia et liberalitate Dei datur eo modo et ea opportunitate et tem-

pore, quo Deus scit habiturum effectum; et ideo tale auxilium non potest esse prima ratio cognoscendi in illo effectum futurum, nam potius supponitur præscientia, saltem conditionata, quod, si tale auxilium detur, habiturum est effectum. Ad aliam partem de actibus bonis, respondetur, quoad physicum concursum primæ causæ, non aliter concurrere Deum ad actus bonos naturales quam ad actus malos, quoad entitates eorum; nihilominus tamen dici et esse auctorem bonorum, et non malorum, quia illi sunt per se intenti ab ipso, et non isti; illi sunt voliti, isti tantum permissi; illos præcipit et consulit Deus, hos vero minime, sed potius prohibet, ut late in 2 libro superioris operis dictum est. Hæc autem omnia nihil referunt ut actus boni possint in causa proxima cognosci, potius quam mali.

CAPUT IV.

RATIONEM COGNOSCENDI FUTURA CONTINGENTIA EX DIVINIS IDEIS NON SATIS REDDI.

1. Dicendum sequitur de causa prima, seu Deo ipso, an in se ut in causa sufficienter cognoscat hæc futura. Duplex autem ratio causæ potest in præsenti considerari, scilicet exemplaris et efficientis; nam causa finalis specialem hic difficultatem non habet. Ad causam vero exemplarem pertinent ideæ, ad efficientem scientia et voluntas, et ideo de his tribus dicemus. Nam de potentia, cum a scientia et potentia executiva determinetur, clarum est per sese non posse esse rationem sufficientem hujus scientiæ, quia nihil operari valet, nisi per scientiam et voluntatem determinetur.

2. *Deum futura cognoscere in suis ideis, sentiunt aliqui.*—De ideis ergo fuit aliquorum Theologorum opinio, cognoscere Deum omnia futura contingentia in suis ideis, tanquam in proximo objecto determinante divinam scientiam ad judicium de hujusmodi futuris. Insinuat Alexander Alensis, 1 part., quæst. 23, memb. 3, artic. 4, et memb. 4, artic. 3. Et communiter tribuitur Bonaventuræ, in 1, distinct. 39, artic. 2, quæst. 3. Tamen hi auctores nihil aliud dicunt, quam Deum cognoscere hæc futura per suas ideas; quod vero ideæ concurrant per modum objecti, non declarant. Pro eadem sententia citat Henric. Corduba, lib. 1, quæst. 55, dub. 8, sed non designat locum; tribuit etiam D. Thomæ, sed immerito, ut ostendam. Cajetanus vero, 1 p., quæst. 14, artic. 13, videtur aperte docere hanc sententiam. Dicit enim ideas esse immediatum objectum in quo Deus intuetur hæc futura. Et ita exponit D. Thomas cum dicit, *Deum non solum cognoscere futura in rationibus rerum quas in se habet* (*ut quidam dicunt*), *sed etiam quia ejus intuitus æternus fertur ad res ipsas*. Intelligit enim Cajetanus D. Thomam utramque rationem assignare ut per se sufficientem.

3. *Quo fundamento id asserant.* — Fundamentum esse potest, quia Deus cognoscit res alias in suis ideis tanquam in objecto proximo; ergo et hæc futura, quia est eadem omnium ratio. Item, quia idea, ut objectum, adæquatur divinæ essentiæ ut rationi intelligendi; sed divina essentia est ratio cognoscendi hæc futura per modum principii; ergo idea est ratio cognoscendi illa per modum objecti proximi. Tandem, quidquid Deus extra se cognoscit, immediate cognoscit in seipso tanquam in objecto proximo; ergo et hæc futura; sed Deus non est objectum proximum talis cognitionis nisi ratione idearum; ergo.

4. *Quid sit idea, et an habeat rationem objecti repræsentantis creaturas.* — Ad perfectam declarationem hujus quæstionis, oportet multa de ideis præmittere; tamen, quia non est præsentis instituti, suppono breviter ideam divinam non esse aliquid extra Deum, sed in Deo ipso, et proprie esse in actu intelligendi Dei; et hoc modo esse in essentia, quatenus actus ipse sciendi est ipsa essentia Dei; proprie tamen ideam ut sic non habere rationem objecti, in quo, tanquam in imagine objectiva repræsentante, cognoscitur creatura; quia revera non est in essentia divina talis modus repræsentationis, ut intelligi potest ex his quæ de ideis et causa exemplari dixi, disput. 25 Metaph., sect. 1, et in 1 part. latius traditur. Unde respectu cognitionis directæ ipsius creaturæ, nullo modo se habet idea ut objectum, sed ut formalis cognitio creaturæ. Quatenus vero potest in Deo intelligi quædam reflexio supra suam scientiam, scit enim se cognoscere creaturas et habere ideas illarum, ut sic habet idea rationem objecti.

5. *Assertio prima.*—Ex his ergo dicendum est primo, Deum, per ideas suas et rationes rerum quas habet, cognoscere futura contingentia. Probatur, quia cognoscit Deus hæc futura per scientiam quam in se habet; sed in

ea scientia continentur rationes et ideæ rerum; imo, idea nihil aliud est quam ipsemet actus sciendi, ut repræsentans rem existentem. Et ita in hoc nulla potest esse controversia, quantum ad rem spectat. Solum quoad nomen, est advertendum ideam proprie denotare habitudinem causæ, et sub hac consideratione, futura ut futura non cognosci per ideas, ut ideæ sunt; nam, ut infra dicam, scientia futurorum ut sic non est causa futuritionis eorum. Dicunt ergo hæc futura sciri per ideas, quatenus eadem scientia, in qua sunt exemplaria rerum quas Deus producit, quæ repræsentant easdem res secundum se, et ut possibiles, eadem (inquam) repræsentat illas etiam ut futuras, statim ac futuræ sunt, sine ulla additione reali quæ illi scientiæ fiat, ut alias late diximus, disput. 30 Metaph. Ex hoc etiam intelligitur conclusionem positam in rigore procedere in his futuris, quorum Deus est auctor: illa enim sola in Deo habent propriam ideam, ut excludantur futura peccata, quatenus mala sunt : nam, sicut illorum Deus non est causa, ita nec proprie dicitur habere illorum ideam quantum ad habitudinem causæ ; sed dicitur hæc cognoscere per ideam bonorum, ut latius 1 part., quæst. 15.

6. *Argumenta Scoti contra assertionem positam.* — *Solvuntur.* — Contra hanc conclusionem induci possunt argumenta Scoti, in 1, distinct. trigesima nona, quæst. prima, quæ refert Cajetanus, 1 part., quæst. 14, artic. 13. Et summa eorum est, quia ideæ repræsentant naturaliter ante omnem determinationem liberam voluntatis Dei; ideoque tantum possunt simplices et necessarias complexiones repræsentare. Alia etiam addit Gregorius, 1, distinct. trigesima octava, quæst. secunda, artic. secundo, contendens, contra Aureolum, non posse dari ideas complexionum contingentium, sed tantum rerum incomplexarum et simplicium. Nam, ut Aristotelis dicit, 1 de Interpretatione, cap. secundo, complexio nihil significat præter extrema. Sed in solvendis his argumentis immorari non oportet, quia fortasse habent aliquam vim contra repræsentationem formalem objectivam, ut statim dicam. At vero contra intentionalem repræsentationem, quæ fit per ipsummet actum et judicium intellectus, nullam habere possunt. Nam per se evidens est judicium de complexione aliquid amplius intellectualiter repræsentare, quam solum judicium vel apprehensio simplicium extremorum repræsentat; scilicet, unionem eorum inter se, vel simpliciter, vel in ordine ad actualem existentiam, ut in præsenti. Neque hoc Aristoteles unquam negavit, sed solum eam complexionem seu unionem non posse intelligi sine extremis. Deus autem, quamvis complexe non cognoscat, tamen perfectissime judicat, et repræsentat sibi quæ nos complexe significamus et intelligimus.

7. *Assertio secunda.*—Dico ergo secundo: idea non est ratio objectiva determinans divinam scientiam ad cognoscendum futurum contingens, seu determinans illam ad certum judicium de illo ferendum, neque ex solis ideis potest ratio hujus determinationis reddi. Hoc præcipue intendunt Gregorius, Ocham et Gabriel in 1, distinct. 38, et Scot., distinct. 39. Et existimo esse mentem D. Thomæ, 1 part., quæst. 14, artic. 13, cum dicit Deum cognoscere futura, non solum quia in se habet rationes rerum, sed etiam propter præsentiam æternitatis, id est, solas rationes rerum per se ad hoc non sufficere sine præsentia æternitatis. Qui sensus colligitur ex D. Thoma, aliis locis, 1 part., quæst. 58, artic. 3 et 4, et 2. 2, quæst. 171, artic. 6, ad 2, et quæst. 2 de Veritate, artic. 12, et in 1, distinct. 38, q. 1, artic. 3, ad 5; ubique enim requirit hanc præsentiam æternitatis tanquam omnino necessariam ad futurorum cognitionem. Si autem præter illam esset alia ratio per se sufficiens, non esset illa simpliciter necessaria, neque ex negatione illius recte colligeret D. Thomas negationem scientiæ horum futurorum in Angelis, et in omnibus his quorum cognitio non mensuratur æternitate ; nam dici posset eos, per ideas aliquas vel species intelligibiles, ea cognoscere. Atque ita videntur intellexisse hanc doctrinam D. Thomæ Capreolus, in 1, distinct. 36, quæst. 1, artic. 2, distinct. 38, quæst. 1, artic. 3, ad 5 contra 2 conclus., et Ferrariensis, 1 contra Gentes, cap. 66 et 67. Quod etiam confirmatur ex alio membro. Nam, licet D. Thomas dicat: *Non solum per rationes rerum, sed etiam per præsentiam*, tamen inde colligi non potest solam præsentiam sufficere sine rationibus rerum suo modo vel suo ordine concurrentium, quia præsentia requiritur (ut ita dicam) ex parte objecti ; tamen ex parte scientis requiritur actus in quo sit formalis seu intentionalis repræsentatio talis objecti; et ille actus, ut sic repræsentans, dicitur ratio objecti; ergo similiter cum dicitur *per rationes rerum*, sensus est illas quidem requiri ex parte cognoscentis; tamen etiam requiri deter-

minationem objecti per præsentiam æternitatis, ut tales rationes rerum ad talia objecta determinentur.

8. Ratione declaratur conclusio, primo, quia juxta veriorem sententiam, ideæ, prout in Deo sunt, non concurrunt ad cognitionem creaturarum per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis, quo intentionaliter repræsentantur creaturæ ipsæ, ut in citato loco Metaphysicæ generaliter ostendi. Quare Cajetanus in suo fundamento falsum principium sumit. Secundo, quia ideæ ex se et ex natura sua, id est, quatenus habent necessariam repræsentationem, non repræsentant futura contingentia, ut recte dixit Scotus; alioqui illa futura simpliciter essent necessaria, quia haberent connexionem cum aliquo, quod ex necessitate simpliciter convenit Deo, scilicet cum ideis; ergo ideæ non necessario, sed libere determinantur ad repræsentanda hæc futura; ergo ratio hujus determinationis non potest ex ipsis ideis sumi, quia in eis ut sic non est libertas. Et hæc est fere tota vis argumentorum Scoti. Quam Cajetanus revera non solvit, sed fere totum quod probatur admittit. Ait tamen, posita determinatione libera divinæ voluntatis, statim ideas determinari ad repræsentanda futura, quæ jam futura sunt ex vi determinationis voluntatis. Sed imprimis nunquam D. Thomas hanc docuit radicem cognoscendi in Deo futura contingentia. Unde quoad hoc coincidit Cajetanus cum opinione Scoti infra tractanda, et patitur difficultates omnes quas contra illam objiciemus. Deinde, si ad determinationem divinæ voluntatis recurrere oportet, non est necesse aliud objectivum medium excogitare. Nam determinatio divinæ voluntatis non cognoscitur in ideis, sed in ipsa; et illa cognita determinabitur scientia Dei ad cognoscenda futura; et eodem modo determinabuntur ideæ, potius quam ipsa idea sit ratio talis determinationis. Addo, etiam si concipiatur idea per modum imaginis objectivæ, et seclusa judicii determinatione, vix concipi posse quod ex sola voluntate, quæ secundum rationem extrinseca est, determinetur idea, ut est imago, ad hoc potius quam ad illud repræsentandum; quia hoc non aliter fieri potest quam cognoscendo talem voluntatem, et consequenter cognoscendo ex illa hoc potius quam illud futurum. Hæc ergo sententia difficultatem et obscuritatem habet, et non declarat aliud medium divinæ hujus cognitionis, præter divinam voluntatem, de qua statim.

CAPUT V.

DEUM NON COGNOSCERE HÆC FUTURA IN SOLA SUÆ SCIENTIÆ EFFICACITATE.

1. *Explicatur sententia affirmans.*—Invenio quosdam novos Theologos, asserentes Deum, sua scientia et efficacia ejus, ut antecedit voluntatem Dei, determinare et efficere ut ex effectibus contingentibus contradictoriis hoc potius quam illud futurum sit, et hoc modo atque hac ratione cognoscere illud quod futurum est, quia facit ut illud futurum sit. Ita docuit Palat., in 1, distinct. 38, quæst. 2, disput. 2, dub. penult.. ubi distincte explicat se loqui de scientia visionis ut sic, et vehementer impugnat opinionem Scoti, dicentis voluntatem divinam determinare divinam scientiam ad judicandum hoc esse futurum, potius quam illud. Et ratio ejus non fundatur specialiter in voluntate, sed quia generaliter putat esse gravem errorem ponere aliquid extra divinam scientiam, determinans illam, quasi ipsa in se indifferens sit, et indigeat determinante, sive hoc sit voluntas Dei, sive objectum ipsum ut futurum. Unde eodem modo damnat erroris, dicere, scientiam Dei determinari a rebus ipsis, quia indifferentia (inquit) nulla est apud Deum, qui omnia limpidissime novit, et actui purissimo omnis indifferentia repugnat.

2. *Illius opinionis fundamentum.* — Fundatur præcipue hac ratione, quia divina scientia est causa futurorum; ergo ex se et ex vi suæ causalitatis scit illa. Antecedens colligit primo ex variis locis Augustini, dicentis res futuras esse, quia Deus scit illas, non e converso. Ita loquitur lib. 6 de Trinit., cap. 10, et lib. 15, cap. 13, et lib. 5 de Civit., cap. 9. Eumque imitatur Gregorius, 20 Moral., cap. 24; sentit etiam D. Thomas, 1 part., quæst. 14, artic. 8, ad 1, et artic. 13 ad 1; et Albertus, 3, distinct. 38, artic. 3, et multi moderni Theologi ita loquuntur. Quia res futuræ non possunt esse causa scientiæ divinæ, cum hæc sit æterna et supra omnem causam; ergo scientia ipsa est causa ob quam res sunt futuræ; quia necesse est ut sit aliquis ordo causalitatis inter illa duo. Confirmatur primo, quia divina scientia est causa præsentium; ergo et futurorum, quia eamdem causalitatem semper habet. Antecedens probat ex Alberto, libro de Processione universitatis, tract.

1, dicente scientiam Dei esse quæ dat formam rebus, non voluntatem. Confirmatur secundo, quia divina scientia æterna est, et antecedit omnia; ergo a rebus non pendet, neque a moribus, sive bonis, sive malis, neque ab eis determinatur; sed propria essentia omnia novit, et quia novit, erunt.

3. *Judicium fertur de prædicta sententia.* — Hæc sententia est sine dubio falsa, et utitur locutionibus valde æquivocis, quæ, si in eo sensu assumantur, qui ad confirmandam prædictam sententiam aliquid conferre valeant, multa continent et nostræ et divinæ libertati repugnantia. Ostendo singula. Primum, ut ab ejus fundamento incipiam, cum enim ait nullam ponendam esse in Deo indifferentiam, sed repugnare hanc puro actui, aut tollit liberam voluntatem, aut omnino extra propositum loquitur. Aut per indifferentiam intelligit potentiam passivam ad plures actus, aut ad plures modos reales et intrinsecos; et hoc modo verissimum est in Deo non esse indifferentiam, et, ut existimo, prorsus repugnat puro actui; quamvis ex aliquorum sententia id non sit erroneum, ut ab illo auctore asseritur. Nam Cajetanus et alii ponunt voluntatem Dei indifferentem ad modos illos positivos et reales. Mihi tamen Cajetani sententia omnino displicet, ut alibi late tractavi. Verumtamen hic sensus omnino impertinens est ad præsens, quia scientia Dei respectu futurorum non dicitur indifferens hoc modo, sed solum quia ex se et intrinseca natura sua non est determinata ad judicandum hoc esse futurum, potius quam illud. Alio etiam sensu dici potest, in scientia Dei non esse indifferentiam, scilicet in aliqua duratione reali. Et hic sensus verissimus est, sed non est etiam ad rem; quia nemo negat Deum ab æterno determinate judicasse de omnibus objectis an futura sint, necne, et hoc sensu scientiam Dei semper esse ad aliquam partem determinatam; sicut voluntas Dei ab æterno determinata est, quamvis libere; cum hoc tamen verissimum etiam est, Deum in ipsa æternitate sua ex se, seu nostro modo intelligendi, prius ratione esse indifferentem, tam in voluntate ad volendum extra seipsum, quam in scientia ut determinabili ad futura contingentia repræsentanda, ita ut de unoquoque judicet quod futurum est, et non aliud.

4. Aut ergo prædicta sententia negat in Deo indifferentiam etiam hoc ultimo modo, vel non; si non negat, male reprehendit alios auctores, et falso errorem illis imponit, et nihil conficit suo discursu; imo impossibilia sunt quæ dicit, ut ostendam. Si autem hoc etiam genus indifferentiæ Deo negat, gravissime errat. Primo, quia alias non esset in Deo libertas, quæ sine hujusmodi saltem indifferentia intelligi non potest. Ex quo exemplo intelligitur talem indifferentiam non dicere imperfectionem, neque repugnare puro actui, quia non est per modum potentiæ passivæ, sed per modum cujusdam eminentissimæ perfectionis, quæ seipsa, sine ulla mutatione, vel additione reali potest attingere hoc vel illud objectum pro suo arbitrio, vel capacitate objecti. Et hanc doctrinam eleganter significavit Hugo Victor., lib. 1 de Sacramentis, part. 2, cap. 16, dicens : *Si futura non essent, in Deo præscientia non esset, sed ex hoc nihilominus in Deo fuisset, quia ipsa, quæ præscientia est, in Deo fuisset.* Ac si diceret, integra maneret scientia, nullaque res vel modus realis illi defuisset, non tamen haberet habitudinem rationis, seu determinationem talis objecti ut futuri.

5. Secundo, quia, si in scientia Dei respectu futurorum contingentium non est saltem hæc indifferentia, ergo divina scientia natura sua et ab intrinseco est ita determinata ad scienda illa futura contingentia quæ nunc scit, sicut est determinata ad sciendum ipsum Deum vel possibilia; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia indifferentia et determinatio sunt immediate opposita, et nihil aliud est esse indifferentem, quam non esse determinatam; si ergo ex se non est indifferens, erit ex se determinata. Falsitas consequentis patet, quia talis determinatio non ponitur ex aliqua suppositione, sed ex natura talis scientiæ; quidquid autem convenit illi scientiæ ex intrinseca natura, simpliciter necessario convenit, ita ut contradictionem implicet non convenire; ergo fuit simpliciter impossibile Deum non scire Petrum peccaturum, vel mundum esse futurum; hic vero est manifestus error; quia, absolute loquendo, potuit mundus non esse, et Petrus non peccare; ergo absolute potuit etiam Deus non scire illa esse futura. Quapropter ponere talem determinationem in scientia Dei ex natura sua, plane est tollere libertatem, tam in Deo, quam in nobis : quia, cum illa scientia dicatur esse simpliciter necessaria, aut supponit necessitatem in objecto simpliciter, aut facit illam, ut possit esse simul ab intrinseco infallibilis.

6. *Occurritur cuidam solutioni.* — Nec ve-

ro juxta oppositam sententiam dici potest talem determinationem in illa scientia non esse ex necessitate simpliciter, sed ex aliqua suppositione; tum quia hinc necessario consequitur esse indifferentem modo explicato, quod negatum erat; tum etiam quia statim inquiram quæ sit illa suppositio. Oportet ergo ut sit aliquid distinctum a scientia, re, vel ratione; ergo erit aut objectum ipsum, seu res scita, aut aliqua causa ejus creata, vel voluntas Dei; omnia autem hæc excludit et negat prædicta sententia; ergo plane ponit determinationem simpliciter et necessariam in scientia ipsa, quod sine dubio nulla ratione sustineri potest.

Scientia Dei, ut efficax, non est sufficiens ratio futura cognoscendi.

7. Dico ergo scientiam divinam, per seipsam, et ex vi causalitatis suæ, non posse esse sufficientem rationem ob quam determinetur ad hoc objectum, seu ad judicandum hoc esse futurum, potius quam illud. Probatur primo, quia scientia visionis, ut sic, non est causa futurorum contingentium quæ per illam sciuntur, quæ est expressa sententia D. Thomæ, quæst. 6 de Veritat., artic. 3, ubi ait, præscientiam Dei non importare habitudinem causæ universaliter, et ideo certitudinem ejus tantum esse certitudinem cognitionis; prædestinationem vero addere habitudinem et certitudinem causæ. Atque ad hoc confirmandum valent testimonia Patrum, dicentium futura non esse futura quia præsciuntur, sed potius præsciri quia futura sunt; quos ex parte retuli in 1 libro de Auxiliis, cap. 13, num. 15 et 16. Et videri etiam potest Hieronymus, Isai. 16. Et maxime vulgaris est locus Origenis, lib. 7 super Epistol. ad Roman., juxta illa verba : *Quos vocavit, hos et justificavit*, dicentis : *Non ideo aliquid erit quia Deus scit, sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat.* Hoc tamen testimonium exponens D. Thomas, 1 part., quæst. 23, artic. 8, ad 1, ait intelligendum esse secundum vim illationis seu conditionalis propositionis, quia si futurum est, scitur a Deo, non vero in ratione causalis. Et eodem modo exponit Albertus in 1, distinct. 28, artic. 3. Sed imprimis repugnat vis verborum cum causali nota, quæ plus indicat quam illationem, ut ex Dialectica constat. Deinde obstat illa contrapositio, seu comparatio inter has duas propositiones : Quia Deus scit futurum, ideo futurum est; vel, e converso : Quia futurum est, ideo scitur a Deo; ergo particula *quia*, in eadem significatione sumitur in utraque, neque enim est verisimile æquivocationem commissam esse; si autem sumeretur in vi tantum consequentiæ et conditionalis, utrumque affirmandum esset; nam, si Deus scit aliquid futurum, sine dubio erit; et e contrario, si futurum est, etiam Deus scit illud; at vero Origenes et Patres alii unam partem affirmant, et alteram negant; ergo non utuntur sola vi consequentiæ et conditionis, sed aliquid amplius volunt. Præterea Augustinus, 5 de Civitat., capite decimo, specialiter negat hanc causalem : *Quia Deus scit Petrum peccaturum, ille peccabit,* ne faciat Deum auctorem peccati. Quod etiam affirmat Cyrillus, lib. 9 in Joan., capite 10, et Leo Papa, sermon. 16 de Nativit., et alii multi; ergo non loquuntur de sola illatione, sed de causalitate; nam etiam in peccatis bona est illatio : *Si Deus scit Petrum peccaturum, peccabit.* Et hoc exemplo sufficienter possit improbari illa sententia; nam Deus non ideo scit Petrum peccaturum, quia per suam scientiam determinet illum ad peccandum, ut constat ex his Patribus, et ex omnibus quæ de hac re diximus, lib. 2 de Auxiliis; nam quoad hoc, eadem est ratio de scientia quæ de voluntate, vel quolibet alio principio; nam omni modo repugnat Deo determinare hominem ad peccatum. Ergo non potest illa esse generalis ratio præsciendi futura. Imo etiam colligi potest nunquam esse, quia, quoad hoc, eadem est ratio de quolibet alio actu quæ de peccaminoso; quod sensit eodem loco Augustinus, subdens : Si peccare noluerit, hoc omnino ille præscivit; sicut ergo si homo peccaturus est, hoc supponitur ut Deus illud sciat, ita etiam si peccaturus non est. Hinc denique colligunt Patres, ut infra capite ultimo ostendemus, hanc scientiam non imponere necessitatem rebus, quia non est causa, sed pura intuitio, quod significavit Concilium Valent., sub Lothario, cap. 2, dicens, nec prorsus ulli malo præscientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non possit; sed quod ille facturus erat ex propria voluntate, ille, sicuti Deus, qui novit omnia antequam fiant, præscit ex sua potentia et incommutabili majestate. Et hæc est ratio a priori hujus veritatis, nam scientia visionis, seu futurorum ut sic, est mere speculativa, et non practica; omnis autem scientia speculativa supponit objectum suum, quia quatenus talis est, non est factiva ejus, ut ex Metaphysica constat; imo omnis

cognitio, quatenus cognitio est, supponit objectum cognoscibile, ut recte sensit Augustinus, 4 Gen. ad litteram, cap. 32. Unde etiam scientia practica, quæ ut sic est causa sui objecti, quatenus cognitio est supponit objectum esse factibile, et nondum cognoscit factum; cognitio autem qua artifex cognoscit effectum, ut a se factum, nunquam est causa objecti, quia supponit illud jam causatum. Ita ergo est in Deo supremo artifice; non enim operatur res formaliter per eam scientiam per quam scit eas esse factas, quia talis scientia supponit effectionem talium rerum, juxta illud Genes. 1 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona;* sed hæc scientia, qua Deus cognoscit futurum contingens, est illa qua videt rem ut existentem pro suo tempore; ergo illa ut sic non est causa sui objecti; ergo non potest esse hæc scientia propria ratio determinationis rei futuræ.

8. Secundo, argumentor ulterius, quia, quamvis daremus illam scientiam esse causam, tamen, quantum est ex parte Dei, deberet esse causa libera et indifferens, cum causetur extra Deum; ergo determinanda illa esset ad causandum hoc potius quam illud, et determinaretur ad judicandum hoc potius quam illud; sed non potest ipsa seipsam determinare, quia scientia non est formaliter libera; deberet ergo determinari per priorem voluntatem; ergo impossibile est ut scientia sola per seipsam sit prima radix hujus determinationis; ergo vel recurrendum est ad voluntatem divinam, quod prædictus auctor negat, de quo infra dicam, quantum ad rem spectat; ille vero non consequenter loquitur, cum causalitas scientiæ esse non possit nisi per applicationem voluntatis, propter quam rationem potentia executiva Dei non potest esse prima radix hujus determinationis, quia debet per voluntatem determinari. Vel denique si voluntas excludatur ex parte objecti seu rei scitæ, quærenda est determinatio, ut postea concludemus.

9. *Solvuntur fundamenta prioris sententiæ.* — Ad fundamentum alterius sententiæ, respondetur jam satis constare ex dictis, quid Patres in hac re sentiant, inter quos etiam Augustinum adduximus; cum ergo in aliis locis affirmet res esse futuras, quia Deus scit illas, non loquitur de scientia visionis ut sic, sed de scientia practica, quæ scientia approbationis vocari solet, quæ secundum se præcedit ordine rationis decretum voluntatis, quo Deus vult rem futuram esse, vel permittere; per voluntatem autem determinatur ad hoc vel illud faciendum, et sic approbationis dicitur; et ideo Augustinus, lib. quinto de Civitat., cap. nono, semper cum scientia voluntatem adjungit: sic enim habet in fine cap. : *Quapropter et voluntates nostræ tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque præscivit*, præscientia scilicet, qua cognoscit proprietatem rei et valorem ejus: de eadem ergo intelligenda sunt cætera quæ subdit. Et eodem modo ait libris de Trinit. : *Ideo sunt, quia novit ; non enim nescivit quæ fuerat creaturus ;* loquitur ergo de scientia quæ antecedit, et qua Deus est potens ad creandum; de eadem ergo subdit : *Quia scivit, creavit*, adjuncta scilicet voluntate; scientia autem visionis subsequitur secundum rationem post decretum voluntatis, et ideo hæc scientia ut sic non potest esse causa. Et eodem modo intelligendus est D. Thomas, 1 part., quæst. 14, art. 13, ad 1. Quando vero negat Augustinus Deum cognoscere rem futuram, quia futura est, intendit præcipue Dei scientiam non pendere ex præsentia seu existentia rei; unde non ait de futuro, sed de præsenti : Non quia sunt, ideo novit; et subjungit : Neque aliter scivit creata quam creanda. Et eodem modo loquitur Gregorius. Adde quod in ordine ad eamdem scientiam approbationis, a fortiori est vera illa negatio. Denique aliqui scholastici ita loquuntur, ne significare videantur objectum illud habere propriam causalitatem circa Dei scientiam, aut Deum accipere scientiam a rebus, cum per sese omnia sciat; quam puto fuisse mentem D. Thomæ. Non tamen negant necessarium ordinem præsuppositionis, quo necessarium est hoc esse futurum, ut scientia visionis præsciri possit. Quod significant alii Patres, cum illa causali locutione utuntur.

10. Ad primam confirmationem, respondetur per eamdem scientiam Deum causare præsentia, per quam causat futura ; neutra autem causat per scientiam visionis ut sic. Neque Albertus loquitur de scientia visionis, sed de scientia absolute. Ad secundam confirmationem, in qua absurdum esse reputat scientiam Dei determinari ex rebus, respondetur : si intelligat de determinatione formali intrinseca et reali, quæ in Deo sit, vere est absurdum ; sed a nemine hoc dicitur : si vero de objectiva determinatione tanquam conditione necessaria, ut in divina scientia futurum repræsentetur, id non solum non est absur-

dum, sed omnino necessarium, ut scientia supponat objectum scibile.

CAPUT VI.

EX DECRETO ÆTERNO DIVINÆ VOLUNTATIS NON SUMI SUFFICIENTEM RATIONEM HUJUS SCIENTIÆ.

1. *Sententia affirmans explicatur.* — Est multorum Theologorum opinio, Deum præcognoscere contingentia futura in decreto voluntatis suæ; ita Richard., 1, distinct. 38, art. 1, quæst. 5; et Scot., distinct. 39, quæst. unica, § *Viso de contingent.*, etc., et in Quodlibetis, quæst. 14. Et in re idem sentit Cajetanus, 1 part., quæst. 14, art. 13, ut cap. 5 attigi, et multi ex modernis Thomistis idem sentiunt. Favet etiam Alexander Alens., 1 p., quæst. 24, membr. 7, dicens præscientiam dicere ordinem ad præordinationem. Inclinat etiam Durandus in 1, dist. 38, dicens, Deum cognoscere hæc futura in se, et in causa eorum. Est autem diversitas inter hos auctores, quia Richardus solum ait cognoscere Deum hæc futura in sua voluntate, tanquam in causa infallibili, simplicissimo quidem modo, et absque discursu ex parte cognoscentis, virtuali tamen discursu incluso in objecto, hoc scilicet: Quidquid Deus vult, erit; hoc Deus vult; ergo hoc erit. Scotus vero addit alium modum cognitionis præter hunc, scilicet, quia posito decreto illo divinæ voluntatis, statim incipit esse determinate vera illa propositio: *Hoc erit*, quæ ante illud decretum non erat determinate vera; et ideo jam Deus illam cognoscit, non tantum in voluntate sua, sed etiam intuendo in seipsa veritatem illam.

2. *Quo fundamento nitatur.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia, si hoc decretum est in Deo, sine dubio est sufficiens principium ad cognoscenda hæc futura, propter efficaciam divinæ voluntatis; sed hæc voluntas est in Deo, ut isti auctores late probant; et summa omnium rationum est, quia Deus omnia immediate operatur per voluntatem suam, vel solam, vel cum causis secundis; ergo et dirigit omnia in fines a se intentos et prædefinitos, quod pertinet ad perfectam et efficacem providentiam; et operatur omnia per efficacem voluntatem, qua vult illa esse antequam sint futura, et consequenter prius etiam quam præsciat illa esse futura; ergo ad omnia quæ in tempore fiunt, antecedit voluntas efficax Dei, ut intendens et exequens, non solum antecessione æternitatis, sed etiam ante præscientiam secundum rationem. Quod breviter explicatur et confirmatur; quia, licet res non sit futura quia sit præscita a Deo, sed potius e contra ideo est præscita a Deo quia futura est, tamen ideo est futura, quia Deus voluit illam fore: nam *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* ergo de primo ad ultimum, voluntas Dei antecedit præscientiam, et consequenter voluntas est sufficiens ratio talis scientiæ.

3. *Duplex voluntas Dei circa actum liberum hominis.* — Hæc sententia, ita generatim proposita, mihi non probatur. Ut autem rationem explicem, suppono duplicem voluntatem posse intelligi ab æterno in Deo circa actum liberum creaturæ, prius ratione quam intelligatur esse absolute futurum. Una est circa actum ipsum absolute et secundum se, qua scilicet vult illum actum esse; alia est circa concursum suum ad talem actum. Prior voluntas interdum est inefficax, seu simplex tantum affectus, de qua hic non est sermo quia certum est ex illa non inferri infallibiliter futurum esse effectum, quia hæc solum est voluntas antecedens, quæ non semper impletur. Debet ergo esse voluntas efficax, et ita absoluta, quæ nullam includat conditionem, quæ ex vi et efficacitate ejus poni non possit. Et hæc dici solet prædefinitio vel prædeterminatio, quia non solum ex æternitate præcedit temporalem determinationem ipsius voluntatis, sed etiam ordine rationis antecedit præscientiam ejus, et in ratione etiam causæ antecedit. De qua prædefinitione magna quæstio est, an Deus illam habeat circa actus liberos, vel repugnet libertati. Ego vero, ex his quæ late tradidi in præcedenti opere, suppono prædefinitionem hanc, si solum sit per modum interni propositi, et absolutæ intentionis voluntatis Dei, non repugnare cum libertate nostrarum actionum, ideoque esse in Deo circa actus bonos, præsertim supernaturales; circa actus autem pravos, haberi non posse propter malitiam eorum. Si autem talis præfinitio sit etiam prædeterminatio ad extra voluntatis creatæ, per se prædeterminans illam physice et efficaciter ad opus, sic credimus repugnare libertati, ut dicto loco late ostendimus. Posterior autem voluntas concurrendi ad actum, in universum necessaria est ad omnem actum, tam bonum quam malum, quatenus actus est, quia nullus esse potest sine concursu Dei, et Deus non

præbet concursum suum nisi volendo, nec incipit hoc velle in tempore, sed ex æternitate, et necesse est ut prius ratione hoc velit, quam præsciat absolute effectum esse futurum, cum non possit esse futurus nisi ex concursu ejus. Ac denique necesse est ut velit in particulari concurrere ad hunc vel illum actum, hic et nunc, et non tantum confuse ad actus voluntatis, quia alias Deus confuse et imperfecte operaretur, nec haberet distinctam providentiam singulorum effectuum; quod erroneum est. Unde in hoc non potest esse inter Catholicos controversia, nec memini me legisse vel audisse aliquem in hoc dissentientem, aut in eo constituentem hujus disputationis difficultatem; sed in hoc solum, an hæc voluntas concurrendi, quantumvis distincta et in particulari, sit sufficiens ratio cognoscendi effectum esse futurum.

Actus prædefiniti certo cognoscuntur in prædefinitione.

4. *Assertio prima.*—His positis, dico primo: actus liberi boni prædefiniti a Deo, supposita tali prædefinitione, evidenter cognoscuntur futuri in illa, et ex vi illius; illa tamen prædefinitio non potest esse prima ratio cognoscendi futura libera, sed necessario aliam supponit seu includit. Prima pars conclusionis certissima est, quia non stat aliquid esse sic prædefinitum a Deo, et non fieri, alioqui voluntas Dei non esset efficax, neque omnipotens. Et hoc sensu dixit Hilarius, lib. 9 de Trinitate: *Quæ Deus facere decrevit, in sua voluntate cognovit.*

5. *Objectio.* — Objiciunt vero quidam, quia æternum decretum divinæ voluntatis solum addit respectum rationis ipsi divinæ voluntati, qui respectus rationis intelligitur resultare in Deo, eo quod res sit futura, sicut resultat relatio ex positione termini; ergo non potest in decreto ipso cognosci quod res sit futura, sed potius cognoscendo rem esse futuram, et cognoscendo voluntatem Dei, cognoscetur in ea esse tale decretum, sicut, cognito fundamento et termino, cognoscitur relatio. Et confirmatur, quia Deus non potest intueri in se illum respectum rationis; solus enim intellectus creatus illum confingit, dum imperfecte rem concipit; et ideo solum est objective in intellectu creato abstractive cognoscente. Sed hæ rationes supponunt quidem illam difficultatem nunquam satis explicatam, quid, scilicet, sit complete, seu quid addat hoc decretum in Deo; tamen in præsenti nullam novam difficultatem ingerunt. Nam posterior ratio, ut ab illa incipiamus, vel probat Deum non cognoscere suum decretum liberum in seipso, et prout in se est, quod sine errore dici non potest; vel nihil probat. Probatur, quia, si respectus ille rationis ita dicitur addi per hoc decretum, ut sit de intrinseca ratione ejus, et sine illo cognosci non possit, et alioqui negatur Deum intueri respectum illum, aut habere illum objective in suo intellectu, plane sequitur Deum non intueri vel cognoscere suum decretum, quia non cognoscit respectum, qui est de ratione ejus. Si autem ille respectus vere non est de intrinseca ratione talis decreti, ut revera non est, ideoque cognosci potest illud decretum prout in se est, non formando neque fingendo talem respectum, ut revera potest, et Deus ipse illud cognoscit, et fortasse etiam Beati, plane sequitur, ad cognoscendum decretum, formaliter loquendo, non esse necessarium cognoscere terminum illius respectus ut sic, et consequenter prius ratione posse cognosci decretum illud, et in illo ut in causa posse cognosci rem esse futuram; per quod etiam facile respondetur ad priorem rationem, quæ si aliquid valeret, etiam probaret non esse rem futuram ex decreto, sed potius, ex eo quod res futura est, esse in Deo decretum; quod omnino falsum est. Et sequela patet, quia, ex eo quod res est futura, dicitur in Deo resultare respectus per quem formaliter et completive constituitur decretum. Falsum ergo est hoc, quod supponitur tanquam fundamentum illius rationis. Nam, cum respectus ille revera non sit in Deo, sed fingatur ab intellectu, quod extrinsecum est et accidentarium, et decretum vere et intrinsece sit in Deo, non potest ille respectus intrinsece constituere ipsum decretum; et ideo, licet, ad fingendum respectum, necessarium sit præcognoscere terminum, non vero ad cognoscendum ipsum decretum. Unde, cum dicitur decretum liberum non addere Deo nisi respectum rationis, non ideo dicitur ut affirmetur talis respectus esse de intrinseca ratione decreti, sed solum ut negetur hoc decretum addere Deo rem, aut modum realem quo Deus carere potuisset; ideoque si quid concipitur a nobis tanquam additum, solum esse respectum rationis. Nihil ergo obstat illa ratio, quominus actus prædefinitus cognoscatur esse futurus in decreto, quo prædefinitur, tanquam

in causa, qua existente infallibile est sequi talem effectum.

6. *Prædefinitio non est prima radix cognoscendi futura libera.* — Secunda pars conclusionis, in qua est difficultas, ita declaratur. Nam hæc prædefinitio divina, ut terminata ad actum liberum creaturæ, necessario supponit in Deo et facultatem efficaciter faciendi ut ille actus infallibiliter fiat, et scientiam qua novit quid necesse sit ipsum Deum facere circa voluntatem creatam, ut illa infallibiliter faciat talem actum; et hoc sensu talis prædefinitio necessario supponit in Deo hanc scientiam conditionatam : *Si ego hoc vel illud facio circa hunc hominem, hoc volet ;* vel e converso : *Si hic homo in tali opportunitate excitetur vel moveatur, hoc operabitur.* Unde, qui ponunt in Deo prædefinitionem hanc, si simpliciter negent hanc scientiam, non consequenter loquuntur, et repugnantia dicunt. Dico autem, *si simpliciter negent*, quia potest diversis modis hæc scientia poni, ut statim explicabo : et si uno modo negetur, et non alio, non erit repugnantia; tamen simpliciter illam tollere, et admittere prædefinitionem, repugnat. Probatur, quia impossibile est eum, qui per intellectum et voluntatem operatur, intendere prudenter et efficaciter finem, quin habeat præcognita media quibus possit consequi finem illum ; ergo, si intentio non quomodocumque esse debet efficax, sed ita ut, illa posita, impossibile sit in sensu composito effectum intentum non sequi, necesse est ut qui habet eam intentionem, præcognoscat modum et viam infallibiliter exequendi effectum intentum, ut ex vi talis intentionis infallibile sit applicare illa media quibus ille effectus infallibiliter est futurus; hujusmodi autem est intentio Dei efficax, ut declaratum est, et ideo de Deo dicitur : *Quæcumque voluit Dominus fecit ;* ergo talis voluntas supponit facultatem et scientiam operandi ex tali facultate, essetque imprudentissima et temeraria voluntas quæ vellet aliquid ut infallibiliter efficiendum, ignorando modum quo possit facere ut infallibiliter fiat. Hæc autem scientia includit virtute illam conditionalem, quod, si Deus hoc vel illud faciat vel permittat circa voluntatem creatam, illa hoc vel illud operabitur.

7. *Aliquorum placitum.—Rejicitur.*— Rursus hæc præscientia duobus modis intelligi potest : primo, ut effectus ille cognoscatur futurus, posita illa conditione seu motione Dei, ex vi ejusdem ; vel aliunde ex alia præsentia reali vel objectiva. Si hoc posterius dicatur, jam ille modus supponit cognitionem effectus liberi alia via et ratione præter prædefinitionem divinam ; et ita prædefinitio non poterit esse prima ratio et causa cognoscendi effectum liberum, quod intendimus. Prior vero modus requirit non tantum prædefinitionem per modum intentionis, sed etiam per modum efficacis determinationis voluntatis, quæ repugnat libertati ; ergo nullo modo sola prædefinitio potest esse prima ratio hujus cognitionis. Consequentia, cum majori propositione, et prima parte minoris, est clara in hoc posteriori discursu ; quia, cum ante suam prædefinitionem Deus cognoscat voluntatem creatam, si hæ vel illæ conditiones illi adjungantur, hoc esse facturam, non potest cognoscere id esse facturam nisi altero ex duobus modis positis, scilicet, quia vel illa se determinabit cum proportionato concursu vel auxilio Dei; vel quia determinabitur a solo Deo; quia neque agere potest sine determinatione, neque modo alio determinari potest, nisi altero ex prædictis, ut omnes convenimus. Et quidem, si priori modo est determinanda, manifeste concluditur, eam determinationem in illa conditionali non cognosci in alia prædefinitione, quia ante illam præscientiam nulla alia est, ut probavimus ; et si talis fingeretur, de illa rediret idem argumentum. Igitur talis præscientia supponit alium modum cognoscendi effectus futuros liberos. Et hac ratione dixi prædefinitionem non posse esse primam radicem hujus cognitionis, nisi illa etiam talis sit, quæ physice determinet voluntatem ad actum prædefinitum ; supponimus autem hoc esse impossibile, salva libertate, ex dictis in libr. 1 et 3 de Auxiliis; ergo. Dicunt vero aliqui decretum illud non esse prædefinitivum, neque supponere præscientiam , etiam conditionatam, sed esse concomitans, et secum potius afferre præscientiam, et ideo non repugnare libertati, quia licet sit prius causalitate, non tamen subsistendi consequentia. Sed hoc non recte dicitur, quia tota ratio repugnantiæ inter decretum physice determinans voluntatem et libertatem posita est in causalitate, non in subsistendi consequentia. Nam etiam causa necessitans posita in actu non est prior suo effectu in subsistendi consequentia, et tamen propter antecessionem in causando repugnat libero usui inferioris causæ. Decretum ergo illud si est prius causalitate, et non supponit præscientiam, necesse est ut ex se sit efficax ad prædeterminandam potentiam, et quod id

faciat, ut efficax sit et infallibile; hæc autem efficacitas non relinquit libertatem actualem in inferiori causa; quod secus est quando tale decretum supponit aliunde conditionatam scientiam, ut dictum est, et iterum statim dicetur.

8. *Prædefinitio non est sufficiens ratio cognoscendi futura in universum.* — Dico secundo : prædefinitio divina non est, neque esse potest sufficiens ratio cognoscendi hæc futura in universum. Ratio est, quia hæc prædefinitio non convenit rebus omnibus seu actibus futuris contingentibus; in prædefinitione autem solum possunt cognosci ea quæ prædefiniuntur, ut per se constat. Prior propositio probata est a nobis late, in lib. 2 de Auxiliis, ubi ostendimus Deum nec prædeterminare voluntates humanas ad actus peccatorum, neque eos absolute prædefinire aut determinare ut sint, sed solum permittere, ut Concilia et Sancti loquuntur, oppositumque repugnare divinæ bonitati. Dicunt vero aliqui, sufficere voluntatem permittendi esse peccatum, ut in ea cognoscatur esse futurum. Sed hoc falsum est, in rigore ac per se loquendo, nisi supponatur alia ratio cognoscendi hæc futura, quæ per se juvet, ut in fine hujus capitis declarabo. De actibus autem bonis, in eodem opere de Auxiliis, ostendimus incertum esse an omnes sint præfiniti a Deo, præsertim illi qui supernaturales non sunt : si ergo aliqui non fuere prædefiniti, illi non cognoscentur in decreto prædefiniente. Et saltem videtur certum potuisse Deum non prædefinire hos actus, etiamsi si voluerit ad illos concurrere; non potuit tamen illos ignorare, quacumque ratione futuri fuerint. Prædefinitio ergo neque adæquata neque necessaria ratio hujus scientiæ futurorum esse potest.

Decretum concurrendi cum creatura non est adhuc sufficiens ratio cognoscendi futurum actum.

9. *Assertio tertia.* — Dico tertio : decretum æternum, quo Deus statuit concurrere in tempore cum humana voluntate ad talem actum, non est sufficiens principium vel ratio cognoscendi illum actum esse futurum, nisi aliunde ex alia scientia vel præscientia juvetur. Declaratur et probatur, quia vel illud decretum est absoluta et efficax volitio talis actus, vel est tantum voluntas dandi concursum, qui ex parte Dei requiritur; primum dici non potest, secundum autem per se non est sufficiens ratio cognoscendi futura; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, primo, quia illa voluntas non est decretum de quo agimus; loquimur enim in conclusione de voluntate Dei necessaria ad dandum concursum suum creaturæ; illa autem voluntas sic absoluta et efficax non est necessaria ad dandum concursum, ut in lib. 1 et 2 de Auxiliis late probavi; tum quia nemo haberet paratum Dei concursum ad ea opera quæ non facit, quia de illis non est tale decretum Dei; tum quia in malis actibus non habet Deus tale decretum. Secundo principaliter, quia talis voluntas esset simpliciter prædefinitio talis actus, quia ante præscientiam actus absolute et efficaciter per illam voluntatem præordinatur ut fiat.

10. *Respondetur ad rationem positam.* — Responderi potest illam voluntatem esse quidem absolutam præfinitionem talis actus, præfinitionem (inquam) secundum ordinem æternitatis ad tempus, non tamen esse præfinitionem secundum ordinem rationis ad nostram voluntatem, quia est omnino concomitans comparatione illius. Sed hæc responsio satisfacere non potest. Nam cum voluntas Dei dicitur concomitans aliud, comparatur ad id respectu cujus talis dicitur; aut ergo comparatur ad effectum prout in re ponendum, aut ad præscientiam talis effectus, aut ad causalitatem causæ secundæ, cum qua Deus concurrit ad talem effectum. Primo modo non potest voluntas Dei dici concomitans, quia et reali duratione æterna antecedit effectum, et ordine etiam causalitatis, quia est causa ejus. Secundo autem modo non potest dici concomitans, maxime juxta contrariam opinionem, quia hæc voluntas talis esse dicitur, ut in ea Deus cognoscat futurum; ergo non est concomitans, sed antecedens scientiam, quia est ratio ejus. Tertio vero modo si fiat comparatio, constat non posse fieri in ordine ad durationem realem, quia voluntas Dei per æternitatem antecedit effectionem causæ secundæ; nam licet actio ad extra, etiam prout a Deo fit, in tempore fiat, nunc autem non comparamus ipsam actionem ad extra secundum respectus diversos ejus, sed comparamus voluntatem æternam Dei, cum temporali concursu creaturæ; ergo secundum durationem non possunt dici concomitanter se habere, sed antecedit voluntas Dei; ergo debent dici secundum causalitatem. Sed hoc etiam modo concomitans esse non potest, quia voluntas Dei, qua vult simpliciter effectum, in se ita

debet esse efficax et infallibilis, ut in sensu composito impossibile sit illam esse positam, et effectum non poni; ergo debet habere certam et infallibilem connexionem cum influxu causæ secundæ necessario ad illum effectum; ergo hæc infallibilis connexio fundari debet vel in causalitate, qua Deus per illam voluntatem facit ut causa secunda influat, vel in præscientia, qua jam Deus prævidit causam secundam hoc esse facturam, et sua voluntate approbat, et vult illud fieri; et si fiat primo modo, est voluntas prædeterminans seu prædefiniens; si autem fiat posteriori modo, est subsequens, nam supponit effectum in æternitate, et præscientiam ejus; nullo ergo modo potest esse concomitans, quia præter illos duos nullus alius excogitari potest. Hoc ita confirmatur et declaratur; nam, ut actus voluntatis creatæ eveniat, necesse est, juxta hanc opinionem, ut duæ voluntates, divina scilicet et humana, in illo efficiendo et suo modo volendo conveniant; ergo necesse est ut vel una ordine naturæ et causalitatis antecedat alteram, vel quod una ex præscientia alterius illi conjungatur; alioqui omnino a casu et fortuito in illo effectu volendo conjungentur; ut si duæ voluntates humanæ debeant conjungi simul in volendo eodem opere, necesse est ut vel una moveat alteram, vel adjungatur illi ex præscientia illius, alioqui casu et fortuito conjungerentur; sed voluntas divina et humana non conveniunt casu et fortuito in volendo tali effectu; ergo, si voluntas Dei ab æterno vult illum actum, ut ei per se et infallibiliter conjungatur voluntas humana, necesse est ut id fiat vel ex vi alicujus causalitatis divinæ voluntatis in humanam, vel ratione præscientiæ, quia talis determinatio voluntatis humanæ supponitur futura; ergo non habet hic locum voluntas mere concomitans.

11. Ad hæc vero responderi potest illam voluntatem Dei dici et esse concomitantem cum concursu humanæ voluntatis ad eumdem actum ratione causalitatis, quia omnino simul in illum influunt; ut autem Deus possit habere talem voluntatem, satis esse scientiam conditionatam, qua prænovit voluntatem creatam in tali vel tali occasione fore determinandam ad hoc vel illud, si ipse Deus concursum ei præbeat. Sed imprimis hæc responsio admittit vel supponit quod intendimus, scilicet, Deum alia via cognoscere futuram determinationem liberam nostræ voluntatis, sine qua non potest cognosci effectus futurus, et consequenter solum decretum ad hoc non satis esse. Deinde inquiro an, posita illa præscientia conditionata, Deus absolute velit talem actum, et sic necesse est ut velit etiam efficaciter quidquid necessarium est ad talem actum, et consequenter ut velit influxum nostri liberi arbitrii in talem actum, quia sine illo esse non potest; imo essentialiter talis actio libera includit respectum ad liberum arbitrium, quod est proxima causa illius; ergo si Deus illum efficaciter et absolute vult, etiam vult efficaciter ut voluntas humana concurrat ad illum; ergo tale decretum Dei est antecedens nostrum liberum arbitrium, et præfiniens vel prædeterminans illud, quod repugnat libertati, ut sæpe dixi; si vero non sic vult Deus illum actum, sed tantum volendo suum concursum ad illum, jam conceditur aliud membrum propositum, de quo postea dicetur.

12. *Frivolæ responsioni occurritur.* — Respondent decretum illud esse absolutum et efficax, et nihilominus nec repugnare libertati, nec esse simpliciter antecedens, ex eo solum quod supponit dictam præscientiam conditionatam futuri eventus et consensus liberi ipsius voluntatis. Sed hæc responsio sufficienter, ut existimo, refelli potest, et ex ejus improbatione aperte convinci quod intendimus; nam imprimis fieri non potest ut Deus velit illo modo præbere concursum, ex illa conditionata præscientia, nisi idem decretum sub eadem conditione in objecto illius præscientiæ includatur. Quia necesse est ut in objecto illius præscientiæ includatur divinus concursus, sub eadem conditione, quia sine illo nihil potest velle creata voluntas; ergo non potest de illa præsciri quod in hac opportunitate hoc vellet, nisi includendo in illo antecedente hanc conditionem : Si in illa opportunitate haberet proportionatum concursum Dei; ergo non refert illa præscientia ad salvandam libertatem, si concursus definite datur ad solum hunc actum per absolutum decretum. Probatur consequentia, quia sumo ipsam conditionatam præscientiam, et inquiro an concursus ille, qui in ejus objecto sub conditione includitur, dandus intelligatur per hanc absolutam et definitam voluntatem Dei, vel per aliam : si dicatur primum, redit idem argumentum, quia jam tunc non potest cognosci actus nisi ut necessario futurus ex illa suppositione; quia, posito decreto Dei absoluto, non potest non sequi effectus; et jam tunc dici non potest illud decretum esse ex alia præscientia condi-

tionata, vel ex alia suppositione, nulla enim fingi aut excogitari potest; ergo talis præscientia nihil confert ad libertatem, cum in illa supponatur conditio auferens libertatem et indifferentiam ad operandum. Si vero dicatur in illa conditionali non intelligi concursum ut dandum per hoc decretum, sed per aliam voluntatem, ergo nunc etiam in re ipsa non datur per tale decretum, quia in illa præscientia includitur sub conditione necessarius concursus, et nunc in re non datur alius, nisi qui necessarius est. Et confirmatur ac declaratur; nam inquiro, quando Deus præscit voluntatem humanam in hac occasione, si habeat concursum paratum, hoc volituram, an præcognoscat eamdem voluntatem non volituram aliud, etiamsi habeat paratum concursum ad aliud volendum, necne; nam si hoc Deus non præscit, sed solum præscit voluntatem creatam nihil aliud esse volituram in ea occasione, quia non esset habitura concursum ad aliud volendum, talis omissio seu carentia actus non præscitur ut libera, sed ut necessaria, quia impossibile est voluntatem habere actum, ad quem non habet paratum concursum. Dicetur fortasse illam non esse habituram concursum in tali opportunitate, quia non esset in ea volitura ex libertate sua, atque hoc ipsum præscire Deum. At hoc impossibile est, loquendo, ut loquimur, de concursu in actu primo, seu prout oblato ex parte voluntatis Dei; quia, ut voluntas libere omittat actum, necesse est ut supponatur habere concursum in potestate sua, seu oblatum quantum est ex parte Dei; ergo non potest per scientiam conditionalem præsciri voluntatem, in tali occasione constitutam, libere omissuram talem actum, nisi sub eadem conditione præsupponatur concursus Dei sufficienter illi oblatus, ita ut conditio sit hæc: Etiamsi voluntas Adæ (verbi gratia) habeat in tali occasione concursum Dei paratum ad volendum resistere tentationi, non volet. Ex hoc ergo aperte concluditur, ut opinor, concursum Dei non dari per voluntatem absolutam ipsius actus, quia hæc conditionalis implicat contradictionem: Etiamsi Deus velit absolute aliquem actum esse, ille non erit, ex libertate humanæ voluntatis; quia Deo absolute volenti non potest humanum resistere arbitrium; ergo si Deus præscit illam conditionalem propositionem: Licet Deus offerat voluntati concursum in tali occasione ad aliquid volendum, ipsa non volet, necesse est ut concursus sufficienter offeratur per aliquam voluntatem Dei, quæ non sit omnino absoluta, cui videlicet humanum arbitrium resistere possit.

Collectio ex dictis. — Atque hinc ulterius concluditur volitionem, quam Deus nunc habet, concurrendi cum humana voluntate libere operante, non potuisse esse omnino absolutam propter præscientiam conditionatam, qua Deus præscivit voluntatem creatam fuisse hoc volituram, si ipse vellet cum illa concurrere; nam volitio, qua nunc concurrit, non est alia, nisi illa quæ in illa conditionali includitur, alias mutaret Deus conditionem; sed in illa conditionali non includitur voluntas absoluta, ut ostensum est, quia debet esse talis voluntas cui humanum arbitrium possit resistere; et quia æque debet offerre concursus ad oppositum actum, alias non esset voluntas ad utrumlibet indifferens: ergo, etc. Concluditur præterea præscientiam illam conditionalem non obstare quominus impediatur usus libertatis, si Deus præbet concursum per illam voluntatem absolutam. Quia, si talis absoluta voluntas includitur sub conditione in objecto illius scientiæ, præscietur futurus effectus ex efficacia antecedenti talis volitionis Dei, et non ex libero usu voluntatis creatæ, tolleturque indifferentia quoad specificationem, quia si concursus supponitur dandus per talem voluntatem, non potest dari neque offerri nisi ad unum actum, et consequenter voluntas creata non potest simpliciter alium efficere; tollitur etiam libertas quoad exercitium, quia supponitur in Deo volitio cui humana voluntas non potest resistere, et illa est omnino antecedens, cum non supponat aliam præscientiam, ut dictum est. Quod si in præscientia conditionata præscitur ille actus ut necessario futurus ex vi talis causæ, posita conditione, eadem necessitate fiet, et non libere, quia non aliter futurus est quam fuerit præscitus, neque e converso. Si autem illa absoluta voluntas non includitur in objecto illius præscientiæ, sed postea additur, jam non præbet Deus concursum in re ipsa, eo modo quo in præscientia illa supponebatur; ergo talis præscientia non obstat quominus per adjunctam voluntatem Dei absolutam simpliciter impediatur usus libertatis, quia illa volitio Dei ultra præscientiam addita est, et voluntatem humanam prævenit, talisque est ut ei resistere non possit, neque aliquid aliud extra illam velle.

Ex vera doctrina retorquetur argumentum, sed sine ulla vi. — Dices volitionem qua Deus prædefinit aliquem actum bonum humanæ

voluntatis, juxta nostram sententiam, non tollere libertatem, quia supponit conditionatam præscientiam, quamvis talis voluntas prædefinitiva non includatur in objecto illius scientiæ; ergo idem dici poterit in præsenti. Respondeo argumentum hoc efficaciter retorqueri ad hominem contra auctores alterius opinionis; ipsi enim dicunt volitionem prædefinitivam auferre libertatem, non obstante præscientia conditionata; ergo multo magis id dicere debent de hac voluntate, per quam Deus concurrit, si est voluntas absoluta talis actus; nam est eadem ratio de illa, vel potius longe major. Sed nos facile respondemus negando similitudinem; nam voluntas prædefiniens nec per sese immediate efficit in humanam voluntatem, nec mutat modum operandi vel concurrendi Dei ad talem actum, ita ut ex vi illius determinationis necessario præbeat media accommodata, quibus præscit infallibiliter esse futurum talem actum, quamvis libere. Secus vero est de illa voluntate absoluta, qua dicitur Deus concurrere ad actum, quia illa per se est efficaciter operativa ad extra, et per illam mutatur modus concurrendi Dei, inclusus in objecto conditionatæ præscientiæ, vel, si illum non mutat, in ipsamet præscientia non cognoscitur talis effectus ut libere, sed ut determinate ac necessario futurus ex vi illius voluntatis Dei, ut satis declaratum est.

13. *Probatur aliud membrum assertionis.*—*Secundo probatur.*—*Confirmatur magis.*—Superest dicendum de alio membro, et probandum aliam voluntatem concurrendi non esse sufficientem rationem hujus præscientiæ. Primo, quia voluntas illa non est omnino absoluta, sed conditionem aliquam virtute includens, ut in libris de Auxiliis, ex communi Theologorum sententia, et ex modo divinæ providentiæ necessario ad constituendam actionem in potestate liberi arbitrii humani, et ut actio peccaminosa Deo non imputetur, variis modis ostendi; sed in voluntate conditionata per se sumpta non cognoscitur effectus futurus sufficienter, nisi alias cognoscatur conditio impleta, vel implenda; quia conditio ipsa suspendit efficaciam voluntatis, vel potius ipsa voluntas suam efficaciam sustinet, donec conditio impleatur; ergo. Atque hujus argumenti vis magis declarabitur secunda ratione, quæ talis est. Effectus talis voluntatis non est futurus a sola illa voluntate, sed necessarium est ut voluntas etiam humana simul se determinet ad talem effectum; quia Deus per illam voluntatem non vult efficere illum effectum vel actionem se solo, sed cum cooperatione libera voluntatis humanæ, ideoque actio ad extra, quæ ab illa voluntate procedit, essentialiter dependet ab utraque voluntate; non potest ergo cognosci illa actio ut futura nisi præcognita utriusque voluntatis determinatione futura. Ergo non potest sufficienter cognosci in solo illo decreto voluntatis divinæ. Patet consequentia, quia effectus non potest præcognosci in causa, nisi illa sit sufficiens et efficax; illud autem decretum per se solum non est sufficiens causa, simpliciter loquendo, illius effectus, sed tantum in uno genere, scilicet causæ primæ. Dicetur fortasse, quando Deus definit dare concursum humanæ voluntati ad talem actum, simul in ipsa æternitate scire voluntatem humanam esse determinandam ad eumdem actum, ideoque statim præscire talem effectum esse futurum. Sed imprimis hoc fortasse non ita est; nam, cum voluntas humana sit proxime libera, non tantum quoad exercitium actus, sed etiam quoad specificationem, non solum habet concursum oblatum ex parte Dei ad unum actum quem factura est, sed etiam ad plures quos hic et nunc circa tale objectum facere posset. Deus autem non offert concursum nisi per voluntatem concurrendi ad talem vel talem actum, prout libere voluntas humana cooperata fuerit; hæc enim est conditio implicite inclusa in illa voluntate; et ideo neque hoc est contra efficaciam divinæ voluntatis, quia ipsamet non vult majorem adhibere, neque magis absolute talem effectum velle; neque etiam est frustra, quia talis causa secunda ita potens et indifferens, talem etiam concursus applicationem natura sua postulat; quæ omnia in dicto libro de Auxiliis latius declaravi et ostendi. Atque hinc etiam confirmatur obiter quod intendimus, quia voluntas concurrendi ut sic, quantum est ex se, potest non habere effectum; ergo non est sufficiens ratio ut in ea cognoscatur effectum esse futurum. Unde addo ulterius, etiam respectu illius actus, qui faciendus est a tali voluntate, non esse illam sufficientem rationem cognoscendi futuritionem illius actus. Cum enim dicitur Deus, posito illo decreto, cognoscere ad quem actum voluntas humana cooperatura sit, interrogo an cognoscat esse cooperaturam ex vi et efficacia illius voluntatis divinæ de concursu præstando; et hoc dici non potest, alioqui illa voluntas Dei non esset tantum

concurrendi, sed etiam determinandi humanam voluntatem; vel an solum cognoscat Deus voluntatem humanam suo arbitrio et influxu esse determinandam ipso concurrente, quod verissimum est. Inde tamen aperte sequitur illam determinationem futuram humanæ voluntatis non cognosci a Deo in suo decreto seu voluntate concurrendi, sed aliunde ; quia illa voluntas concurrendi non se habet causaliter, ut ita dicam, ad determinationem voluntatis humanæ, quatenus ab ipsa manatura est , sed tantum concomitanter ; ergo non potest in illa ut in causa cognosci, quandoquidem non est ratio cognoscendi cooperationem alterius causæ , sine cujus cognitione non potest cognosci effectum esse futurum.

14. *Responsio ad prædicta. — Impugnatur.* — Dicetur fortasse, prius ratione, quam Deus habeat hoc decretum concurrendi, supponi in ipso hanc conditionatam scientiam : Si talis voluntas humana in tali occasione, etc., ad volendum expedita, habuerit concursum causæ primæ, hoc operabitur et non aliud ; et ideo voluntatem concurrendi esse sufficientem rationem cognoscendi talem effectum esse futurum ; quia , licet includat conditionem vel requirat concausam , jam supponit eam fore implendam seu determinandam. Respondeo primo negando simpliciter antecedens, quia Deus non tantum offert, quantum est ex parte sua, concursum ad actum quem sub conditione præscivit futurum, sed etiam ad actum quem præscit non esse futurum, ut libertas quoad specificationem integra maneat. Secundo respondetur negando consequentiam, etiam respectu illius actus quem Deus præscivit futurum esse sub dicta conditione ; quia, licet tunc, posita voluntate concurrendi, Deus præsciat absolute futurum actum, tamen non ex vi solius voluntatis concurrendi, sed conjuncte cum illa præscientia determinationis humanæ , qua cognoscit effectum futurum ; nam in virtute intercedit ibi ex parte subjecti hic syllogismus : Si voluntas humana habeat concursum divinum, hoc faciet ; sed habebit illum ex vi decreti divini ; ergo ; de omni autem syllogismo verissimum est unam præmissarum per se sumptam non esse sufficientem causam veritatis consequentis. Unde adhuc explicandum superest quod intendimus, scilicet, qua ratione cognoscat Deus voluntatem humanam esse determinandam, sive nunc in absoluta scientia, sive in ea conditionata, si ad eam recurratur. Non enim potest dici , per illam conditionatam hoc sciri ex decreto conditionato in ea incluso, quia illud tantum est decretum concurrendi, ut supponimus, quod non causaliter, sed concomitanter tantum comparatur ad voluntatem humanam respectu determinationis ejus ; necessario ergo quærenda est alia ratio cognoscendi futura. Omitto vulgares alias rationes Nominalium, et aliorum, quia minus efficaces mihi videntur.

Permissionis voluntas non sufficit ut ex vi ejus cognoscatur futurum peccatum.

15. *Assertio quarta.* — Atque hinc constat, quarto et ultimo dicendum esse voluntatem permittendi peccatum, per se solam non esse sufficientem rationem ut cognoscatur peccatum esse futurum. Hoc a fortiori constat ex dictis, declaratur tamen breviter. Nam duobus modis procedere possumus : primo, supponendo Deum habere hanc scientiam conditionatam : *Si permitto Adam hic et nunc peccare, peccabit ;* vel nulla supposita tali scientia, vel potius supponendo Deum non habere illam. Juxta hunc posteriorem modum, probatur facile conclusio ex dictis, quia voluntas permittendi duo includit : unum est propositum non impediendi peccatum, nec dandi auxilium efficax, seu determinationem omnimodam ad oppositum actum, seu ad vitandum peccatum ; aliud est decretum concurrendi ad positivum actum voluntatis, quo peccatum libere ac voluntarie fit ; suppono enim nunc peccatum non fieri sine actu positivo, etiamsi sit peccatum omissionis, saltem moraliter loquendo. Ratione prioris partis, non potest futurum peccatum cognosci in sola permissione, ut late ostendi, libr. 2 de Auxiliis, cap. 5, num. 16 et sequentibus, et ideo solum declaratur breviter. Quia vel illud auxilium efficax est aliqua prædeterminatio physica, et hæc non est necessaria ad vitandum peccatum, imo nec possibilis, si libere vitandum est, aut etiam si homini imputatur quod illud non evitet, ut in prædicto libro de Auxiliis sæpius ostendi ; ergo in negatione hujus determinationis non potest cognosci futurum peccatum ; aut illud auxilium est aliqua vocatio , excitatio, aut specialis protectio Dei tempore congruo, et hæc (sive sit necessaria ad vitanda singula peccata, sive non, de quo nunc non disputo) non est efficax absque præscientia conditionata, ut pro-

batum est in lib. 3 de Auxiliis; nunc autem loquimur absque præsuppositione talis scientiæ; quid enim sentiendum sit, illa supposita, statim dicemus. De altera vero parte, scilicet, de voluntate concurrendi, jam generaliter dictum est, et illa omnia a fortiori locum habent in actibus malis, quia voluntas humana non est ex se determinata ad illos faciendos, sed indifferens, nec Deus ex vi voluntatis concurrendi determinat illam. At vero, supposita prædicta scientia conditionali, et adjuncta voluntate permittendi peccatum, manifestum est evidenter inferri et cognosci peccatum esse futurum; nam infertur ex propositione conditionata, quæ vera esse supponitur, cum veritate antecedentis seu conditionis. Talis vero cognitio non est in sola voluntate permittendi, supponitque aliam rationem cognoscendi liberam determinationem voluntatis humanæ, ut a fortiori ex dictis constat.

16. *Solvuntur rationes pro opposita sententia.* — Ad fundamentum contrariæ sententiæ, solutio constat ex dictis, quod etiam latius tractavi in dicto opere de Auxiliis, ubi libr. 2, cap. 7, ex professo declaravi non esse necessarium ad perfectionem providentiæ divinæ, ut omnes actus humanos in particulari præfiniat, neque in malis actibus id decere divinam bonitatem; in bonis vero id facit Deus juxta rei vel finis exigentiam pro suo arbitrio et sapientia. In c. autem 3 ejusdem l. 2, n. 11, et sequentibus, et in cap. 15, libr. 1, fuse declaravi quomodo voluntas Dei, qua vult concurrere cum humano arbitrio, virtute includat conditionem, et quoad causalitatem concomitanter se habeat cum humano arbitrio. Ex quibus principiis ostendimus hanc voluntatem per se non esse sufficientem rationem cognoscendi effectum futurum. Et ex eisdem respondetur in forma, ad prædictum fundamentum, hanc voluntatem esse efficacem quantum est ex parte Dei ad concursum præstandum, altera causa cooperante, non vero absolute et simpliciter ad ponendum effectum, quia non est absoluta voluntas ut effectus sit, sed cum hac conditione: Si voluntas humana sese ad illam accommodaverit. Neque etiam est voluntas efficax accommodandi seu determinandi ipsammet voluntatem humanam, sed quoad hoc concomitanter se habet. Unde ad aliam argumentandi formam respondeo, hanc causalem: *Res futura est, quia Deus voluit eam fore*, in his quæ ex sola Dei causalitate futura sunt, veram simpliciter esse; in his vero quæ non a solo Deo, sed etiam a cooperante libero arbitrio futura sunt, imprimis non est vera de omnibus futuris contingentibus, nam in actibus peccaminosis falsum est dicere: *Antichristus persequetur Ecclesiam, quia Deus voluit ut id faceret,* quia Deus non id voluit, sed permisit; nec tamen verum est dicere id fore quia Deus id permisit, quia etiam voluntas permittendi non est causa talis effectus, sed solum non impedit illum. In bonis autem actibus erit vera illa causalis, præsertim propter voluntatem Dei præfinientem, ubi hæc intercedit; vel etiam propter voluntatem inducendi et juvandi hominem ad hos actus; nam in causa etiam consulenti humana vere dicimus: *Joannes hoc voluit, quia Petrus consuluit*, quamvis consilium non sit causa adeo efficax, ut in eo posset infallibiliter cognosci alterum fuisse consensurum. Ratione autem voluntatis concurrendi illa causalis est vera, si dicat causam tantum in uno ordine, scilicet causæ primæ, non vero si dicat causam adæquatam simpliciter in omni genere, neque etiam si dicat causam prædeterminantem aliam concausam; et ideo causalis illa, in eo sensu quo vera est, non sufficit ut in solo antecedenti infallibiliter cognoscatur consequens esse futurum.

CAPUT VII.

REALEM AC ÆTERNAM PRÆSENTIAM SEU COEXISTENTIAM CUM DEO NON CONVENIRE REBUS CREATIS, NEQUE IN EA FUNDARI POSSE SCIENTIAM FUTURORUM CONTINGENTIUM.

1. *Quomodo loquatur S. Thomas in hac re, et qua occasione.* — Divus Thomas, 1 part., quæst. 14, art. 13, postquam improbavit alios modos cognoscendi futura contingentia, concludit posse cognosci quatenus sunt æternitati præsentia, quia æternitas infinita est, et tota simul, ideoque omnia complectitur. Atque eodem modo explicuit D. Thomas hanc cognitionem ubicumque de illa disputat, 1 part., quæst. 57, art. 3, ubi negat Angelos posse cognoscere hæc futura, quia eorum cognitio non mensuratur æternitate. Idem 1 cont. Gent., cap. 66 et 67, ubi comparat æternitatem puncto centri in quo lineæ non distant, quamvis alias inter se distent. Sumpsit autem D. Thomas hanc dicendi rationem ex antiquis Patribus, præsertim ex Augustino, qui sæ-

pissime dicit respectu Dei nihil esse futurum neque præteritum; quia in illa æternitate *nulla est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*, Jacob. 1. Sed omnia respectu illius sunt quasi permanentia in uno nunc. Et ideo in Scriptura declaratur æternitas per modum unius diei præsentis, Psalm. 2: *Ego hodie genui te.* De qua re legi potest Augustinus, lib. 11 Confess., a cap. 18, et lib. 10 de Civit., cap. 12, et lib. 11, cap. 21, et lib. 4 de Trinit., cap. 13, et lib. 11, cap. 7, et lib. de Prædest. Sanctor., cap. 5, et lib. 2 ad Simplicianum, quæst. 2, ubi id confirmat. Quia non aliter Deus intuetur futura, cum in suo tempore sunt, quam antequam sint, quia in divina cognitione non potest esse unus atque alius modus cognitionis, sed semper idem. Et ideo dicitur ad Rom. 4: *Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt;* et Ecclesiast. 39: *Opera universæ carnis coram illo.* Sed quando sunt, videt illa realiter præsentia; ergo sic semper videt. Quare idem repetit Augustinus, serm. 11 de Verbis Apostoli, circa id Ephes. 1: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Ubi Hieronymus idem sentit. Et idem Augustinus, exponens illud Psalm. 49: *Pulchritudo agri mecum est.* Simili modo loquitur sæpe Gregorius, 2 Moral., cap. 20, et lib. 4, cap. 32 et 38, et lib. 9, cap. 25, et lib. 20, cap. 24, ubi, inter alia, dicit præscientiam non proprie dici de Deo, quia nihil ei est futurum, sed omnia præsentia. Quod dixerat prius Augustinus citato loco ad Simplicianum; et Boetius, lib. 5 de Consolat., prosa ultim. Idem sentit Ambrosius, lib. 1 de Fide, cap. 7, et 1 ad Corinth. 15; Anselmus, lib. de Concord. Prædestin. et liberi arbitrii, cap. 1 et 2, et de Casu diaboli, cap. ultim., et lib. 1 *Cur Deus homo*, cap. 18; Beda, lib. 1 Variarum quæstionum, quæst. 17, tom. 8; et Boetius, citato loco; Hugo de Sanct. Victor., in Summ. sentent., tractat. 1, cap. 12.

Prima opinio refertur et suadetur.

2. Propter hæc, est prima sententia affirmans hunc præsentiæ modum, quem late exposuit Cajetanus, 1 part., quæst. 14, art. 13. Prius vero docuerat Capreolus, 1, distinct. 36, 37 et 38, ubi etiam Richardus, art. 1, quæst. 3, et dist. 39, art. 1, quæst. 1; Ferrariensis, 1 contr. Gent., cap. 66 et 67. Inclinat Marsilius, 1, quæst. 40, art. 2; Abulensis, Josue 11, quæst. 68 et 76. Tenet Catherinus, Opusc. de Præscientia et Provident., et communiter Thomistæ, quorum sententia in duobus præcipue consistit. Primum est, res omnes quæ in tempore fiunt semper esse præsentes æternitati Dei secundum realem existentiam, prius ratione quam cognoscantur; ita ut si intelligatur essentia Dei æterna, etiamsi per impossibile non esset cognoscens, intelligenda sit perpetuo realiter coexistens rebus omnibus, et omnes illi. Quod si inquiras quomodo res, quæ non est, in sua duratione et tempore potest semper coexistere æternitati, respondetur, quia æternitas, in se indivisibilis existens, omnia tempora complectitur. Quo fit ut quidquid in tempore existit, sit etiam in æternitate, et consequenter ut, licet in se non semper existat, tamen in æternitate semper sit; et hoc est æternitati coexistere. Atque hoc solum est fundamentum hujus partis, præter auctoritatem Sanctorum; quia in Dei æternitate nulla est successio; ergo simul complectitur omnium temporum successionem, cum sit infinita; ergo, e contrario, omnia quæ sunt in aliqua differentia temporis, simul sunt æternitati correspondentia, etiamsi inter se non coexistant. Quia non adæquate coexistunt æternitati, nec pro quolibet instanti temporis, ut Cajetanus notat, sed tantum inadæquate pro suo tempore et pro instanti æternitatis. Secundum dictum hujus sententiæ, est hanc præsentiam esse sufficientem rationem ex parte objecti, atque adeo simpliciter sufficientem ut Deus hæc cognoscat. Probatur quia objectum præsens jam est determinatum, et consequenter aptum ad determinandam cognitionem; sed ex parte Dei est etiam infinita vis cognoscendi, et æterna visio, quæ omnia etiam temporis complectitur: ergo.

3. *Præsentiam hanc esse medium necessarium ad præscientiam, quibus probetur.*—Imo hinc præterea addere possumus (licet non omnes auctores hujus sententiæ id admittant) hanc præsentiam esse simpliciter necessariam ad hanc cognitionem, id enim sentit D. Thomas supra. Idem sentiunt Augustinus et Boetius, qui non solum ponunt in Deo scientiam præsentium rerum, sed negant propriam præsentiam futurorum. Imo Augustinus infert tanquam inconveniens, quod Deus habeat earumdem rerum duplicem scientiam, scilicet, præscientiam futurorum ut sic, et scientiam præsentium. Ratione etiam ostenditur, quia futura, quamdiu ut futura considerantur, sunt indeterminata; ut præsentia vero sunt determinata ad unum; ergo non

possunt certo cognosci sub priori cognitione, sed sub posteriori; a Deo autem certo cognoscuntur; ergo necesse est cognosci ut præsentia. Et confirmatur primo, quia scientia Dei est necessaria; ergo non attingit veritatem aliquam nisi ut necessariam; veritas autem contingens non habet necessitatem nisi ut præsens est, eam, scilicet, de qua dixit Aristoteles, quod res, quando est, necesse est esse; ergo, etc. Confirmatur secundo, quia exclusimus omnes modos cognoscendi hæc futura in alio; ergo debent cognosci in seipsis. Cognosci autem aliquid in se, idem est quod cognosci ut præsens, quia, seclusa hac præsentia, nihil est, et consequenter nihil habet quo possit in se et per se visionem terminare. Atque hinc concluditur prior pars; tum quia, si hæc præsentia non est secundum coexistentiam realem, nihil ponit in objecto quo possit terminare actum intellectus; tum maxime quia, si non est præsentia realis, quænam erit? Dices esse præsentiam objectivam. Contra, interrogo an hæc præsentia objectiva in ordine rationis antecedat scientiam, vel sequatur, vel ad summum formaliter per illam fiat, ita ut sit denominatio ab ipsamet scientia. Si hoc posterius dicatur, talis præsentia non deservit ad hanc scientiam, neque est ullo modo ratio illius, ut per se constat; ergo per hanc præsentiam sic explicatam nullo modo declaratur quomodo Deus cognoscat hæc futura; imo idem per idem diceretur, asserendo Deum scire futura, quia habet illa præsentia objective. Et in rigore esset falsa illa causalis, nam potius habet illa præsentia, quia illa videt. Ergo necesse est explicare illam præsentiam priori modo, ita ut quasi in actu primo censeatur res prius ratione objective præsens, quam actu videatur; talis autem præsentia objectiva coincidit, vel includit necessario præsentiam coexistentiæ realis, quia, ut dicebamus, necesse est talem præsentialitatem fundari in esse reali ejus, in quo etiam consistit coexistentia realis.

Secunda opinio contraria.

4. Nihilominus communiter alii Theologi, in 1, distinct. 38, negant res creatas semper existere aut in se, aut etiam in æternitate, et consequenter negant eas semper æternitati coexistere, aut (quod idem est) esse illi semper præsentes secundum realem coexistentiam; ac denique concludunt hujusmodi coexistentiam non posse esse rationem cognoscendi futura, neque ex parte Dei, neque ex parte ipsarum rerum. Ita Scotus ibi, et Durandus, quæst. 3, et Aureolus et Gabriel, quæst. unica; et idem sentit Gregorius, quæst. 2, artic. 2; Bonaventura, distinct. 39, artic. 2, quæst. 3; Alexand. Alens., 1 part., quæst. 23, memb. 4, art. 3, et memb. 3, art. 4; Corduba, dict. quæst. 55, dub. 6. Et ex sententia D. Thomæ tenent Hervæus, in 1, distinct. 38, artic. 3; Hispalens. ibi, quæst. 1; Sylvester in Conflat., 1 part., et Ægidius, Opusc. contra corruptores doctrinæ D. Thomæ, art. 4.

5. *Judicium fertur de utraque opinione.* — Hæc posterior opinio, mea sententia, verissima est. Prior vero adeo est difficilis, suppositis principiis certis ex doctrina fidei, ut vix intelligam quid dicere possit in re ipsa diversum. Declarabo igitur potius rem ipsam, et quænam præsentia vel existentia rerum creatarum in æternitate possit admitti; et an illa quidpiam ad scientiam futurorum conferre possit, tandem explicabo.

6. *Quid sit realis duorum coexistentia.* — Primo ergo supponendum est coexistentiam realem inter duas res nihil esse aliud quam simultaneam existentiam utriusque; nam coexistentia nullam dicit habitudinem causæ aut effectus, aut aliam similem inter res quæ coexistentes dicuntur; non potest ergo excogitari quid sit coexistentia, præter illam simultatem in existendo, ita ut sit relatio realis inter res quæ coexistentes dicuntur, si capaces sint ejus, vel denominatio mutua ex utriusque existentia proveniens.

7. *Æternitas Dei quæ sit.*—Secundo, supponendum est Deum habere æternam existentiam, ejusque æternitatem esse rem quamdam, seu durationem ab intrinseco necessariam, infinitam et immutabilem, in quo proinde nulla potest esse vera et interna successio, nec substantialis, neque accidentalis; quia apud Deum nulla est transmutatio, sine qua realis successio nec concipi potest. Est ergo illa æternitas eadem omnino semper permanens, ac propterea dicitur etiam indivisibilis, ac tota simul, quia alioqui haberet successionem. De qua re late diximus, disput. 30 Metaphysicæ.

8. *Nulli rei convenit æternitas.* — Tertio, contrario statuendum est nullam rem, extra Deum, esse non solum de se et proprie æternam, verum neque ab æterno productam aut existentem, simpliciter loquendo. Nam de fi-

de est res omnes creatas, in tempore et per veram creationem incepisse, id est, ex nihilo productas fuisse simpliciter; ergo nihil erant antequam crearentur, id est, in tota æternitate usque ad initium temporis. Ideoque merito dixit Augustinus, 12 de Civit., cap. 25, antequam fierent, non fuisse, non solum in tempore, sed etiam in æternitate.

Res creatas non coextitisse Deo ab æterno in propria duratione.

9. *Assertio prima.*— Ex his ergo, quæ indubitata sunt, sequitur primo, simpliciter loquendo, res creatas, ut consideratas in propria duratione et mensura, non coextitisse Deo ab æterno. Ita tenent Doctores secundæ opinionis, et non videntur contradicere priores : dicunt enim, si in his locutionibus : *Antichristus coexistit Deo*, vel : *Est præsens æternitati Dei*, copula referatur ad tempus, seu propriam durationem Antichristi, propositiones esse falsas. Et probatur, quia nec tempus nec duratio aliqua intrinseca rei creatæ extitit ab æterno, vel existit; ergo in ordine ad tempus vel talem durationem creatam, nulla res potest extra Deum coexistere Deo. Probatur consequentia, tum ex primo fundamento, quod coexistentia dicit simultaneam existentiam utriusque extremi; sed alterum extremorum non habuit existentiam æternam seu ab æterno ; ergo nec coexistentiam ; tum etiam quia coexistentia dicit ordinem ad unam aliquam durationem aliquo modo communem utrique extremo, vel intrinsece, vel extrinsece; quando enim res coexistentes dicuntur simul coexistere, illud adverbium, *simul*, non dicit propinquitatem, vel identitatem loci, ut per se constat, neque aliquod aliud genus unionis ; nullum enim tale requiritur inter res coexistentes ad hoc præcise ut coexistentes sint; dicit ergo propinquitatem vel unitatem durationis, id est, quod duratio unius existat, seu sit quando est duratio alterius, atque adeo quod in ordine ad idem instans, aut verum, aut mente conceptum, utriusque duratio simul esse intelligatur ; sed tempus vel duratio quælibet creata non ita se habuit ad æternitatem Dei ab æterno ; ergo res creatæ in ordine ad proprias durationes, vel in ordine ad nunc temporis realiter existentis, non potest dici coexistere Deo ab æterno, vel coextitisse.

10. *Secunda assertio : non existit res quin Deo coexistat. — An aliquid addat coexistentia super entitatem.* — Secundo, sequitur unamquamque rem creatam, quando in propria duratione vere existit, vere etiam coexistere æternitati Dei, et toti æternitati Dei, quamvis non totaliter neque adæquate; Deum vero e contrario coexistere rebus creatis existentibus, non solum adæquate, verum etiam excedendo illas. Explico singula, nam imprimis, quia æternitas Dei est duratio ab intrinseco necessaria, fieri non potest ut aliqua alia duratio existat, quin coexistat æternitati Dei; nam quando incipit alia duratio, non desinit æternitas Dei ; simul ergo perseverant ; hoc autem est coexistere, ut dictum est ; quo fit ut hæc coexistentia nihil addat Deo ejusque æternitati nisi denominationem extrinsecam, quia non est capax novæ relationis, ut suppono. In creatura vero imprimis addit existentiam seu intrinsecam durationem, si antea illam non habebat, et deinde etiam addit denominationem, vel etiam, si quis maluerit, relationem ; exemplum hujus est in Dei immensitate et existentia in loco ; nam, quando res creata realiter in loco existit, necesse est ut Deus sit in ipsa secundum essentiam, id est, secundum intimam præsentiam realem in ordine ad eumdem locum, vel spatium indivisibiliter mente conceptum ; quæ præsentia ex parte Dei supponit infinitum quemdam modum (ut more nostro loquamur) necessario et immutabiliter ei convenientem; addit vero deinde solam denominationem extrinsecam; in creatura vero ponit præsentiam realem localem, si antea illam non habebat, additque vel similem denominationem, vel relationem propinquitatis.

11. *Quidquid est, coexistit toti æternitati, sed non adæquate.* — Atque hinc etiam constat res quæ coexistunt, vel quando coexistunt æternitati, toti æternitati coexistere, quia, cum æternitas sit indivisibilis, non potest aliquid coexistere parti æternitatis, sed toti; quia in ea non sunt partes, neque secundum se habet magis et minus. Addidi vero, *quamvis res temporales coexistant toti æternitati, non vero totaliter, neque adæquate.* Primo quidem quia æternitas est duratio ex se infinita ; omnis autem duratio creaturæ finita est: finitum autem non potest adæquari infinito. Deinde quia æternitas necessario coexistit omnibus temporibus, præteritis, præsentibus et futuris : ipsa autem tempora inter se non coexistunt, neque etiam res creatæ, quæ in illis sunt, saltem ex necessitate ; ergo æternitas et duratio creata vel temporalis non

sunt inter se adæquatæ in coexistendo et durando. Unde recte sequitur, quod est æternum coexistere cuicumque rei temporali, et omnibus quæ illi coexistunt, et omnibus etiam temporibus, etiamsi in infinitum durent, et omnibus ac singulis partibus et instantibus eorum. E contrario vero non sequitur, quod est in duratione creata, et per illam coexistit æternitati, consequenter coexistere omnibus aliis rebus vel temporibus; ergo signum est nullam durationem creatam adæquate coexistere æternitati, sed hanc semper excedere. Tandem hoc satis declarat exemplum de immensitate; nam ita Deus est in rebus, ut totus sit in qualibet, et consequenter coexistat illi toti, et quælibet res creata toti Deo secundum locum, non tamen totaliter neque adæquate; quia extra quamlibet rem totus Deus est, et quamvis corporalia loca augeantur, Deus potest esse in pluribus et majoribus.

Temporalia non vere dicuntur Deo coexistere ab æterno.

12. *Assertio tertia.* — Tertio, principaliter sequitur ex dictis, res temporales et creatas non posse vere ac proprie dici coexistere Deo ab æterno, etiam in æternitate. Ita docent auctores secundæ sententiæ; et licet priores aliter loquantur, tamen nec D. Thomas illo modo unquam locutus est, ut infra ostendam, neque in rigore videtur vera aut probanda sententia. Quod sic ostendo : nam imprimis res quæ in se non existit, et quando in se non existit, non potest dici existere in æternitate; sed res creatæ, ab æterno non extiterunt in seipsis, et in propria existentia et duratione; ergo neque ab æterno extiterunt in æternitate; ergo neque ab æterno coexistunt, vel coextiterunt realiter æternitati. Major probatur, quia existere in æternitate supponit existere in se; tum quia hæc illatio : Existit in æternitate, ergo existit, non est (ut aiunt) a secundum quid ad simpliciter, sed est ab inferiori ad superius affirmative; quia existere in æternitate non est conditio diminuens ipsum existere in se, sed addit supra illud denominationem vel relationem ad aliud, simul existens; tum etiam quia esse in extrinseca duratione, et quasi communi seu superiori ac excedente, supponit esse in propria, sicut esse in loco communi supponit esse in aliquo proprio, qui sub communi continetur; sed res creatæ non dicuntur esse in æternitate tanquam in propria duratione, sed tanquam in extrinseca et communi seu superiore; ergo, ut sint in æternitate, necessario debent supponi esse in aliqua propria et intrinseca duratione, et hoc est in seipsis existere. Sicut enim sine fundamento non potest intelligi relatio, ita neque existentia in alio seu cum alio sine existentia in se.

13. Tandem, quia dum res dicitur existere in æternitate, duo de illa dicuntur, unum quod existat, alterum quod in æternitate existat. Primum horum non potest esse denominatio extrinseca; nulla enim res potest dici existens per denominationem extrinsecam ab alio; ergo nec potest aliquid dici existens in æternitate per solam denominationem extrinsecam ab æternitate Dei; ergo, ut dicatur res existens in æternitate, debet supponi in se existens intrinsece, et ab æternitate solum accipiet denominationem quantum ad illud quod est esse in æternitate; ergo, sicut simpliciter et absolute non possunt dici res creatæ, ab æterno existere, neque in propria duratione existere, ita nec possunt dici in æternitate existere; ergo nec possunt dici ab æterno æternitati realiter coexistere. Probatur hæc consequentia, quia coexistere realiter, supponit existentiam utriusque extremi in ordine ad eamdem durationem seu mensuram, ita ut in qua duratione dicuntur coexistere realiter, in eadem debeat utrumque existere; ergo, si Deus et creatura ab æterno coexistunt in æternitate, non tantum Deus, sed etiam creatura ab æterno existit in æternitate; ostensum est autem hoc esse falsum, scilicet creaturam ab æterno existere, etiam cum illo addito, *in æternitate;* ergo etiam illud aliud falsum est, scilicet coexistere realiter ab æterno, etiam in æternitate.

14. *Aliquorum evasio.* — Respondent aliqui, in hujusmodi locutione : Creatura coexistit æternitati Dei, verbum illud seu copulam de præsenti duplicem sensum efficere posse. Unus est, ut verbum *est*, consignificet aliquod instans nostri temporis, vel aliquam partem ejus seu durationem creatam; et hoc modo fatentur esse falsam locutionem. Alius vero esse potest, ut verbum illud solum consignificet instans æternitatis, et totam temporis latitudinem quæ illi coexistit, vel coexistere potest; et hoc sensu defendunt veram esse locutionem, ut quando dicimus, nunc seu hoc tempore esse ægritudinem et salutem, non significamus pro eodem temporis instanti hæc omnia simul contingere, sed per illud nunc

designamus cursum hujus vitæ in quo hæc omnia existunt, quædam in uno tempore, alia in alio, omnia vero in nunc hujus vitæ; ita dicunt esse omnia in nunc æternitatis. Quidam vero addunt, per verbum de præsenti, locutiones illas recte verificari in dicto sensu, non tamen per verbum de præterito; ut si dicamus : Creaturæ fuerunt, vel coextiterunt æternitati, quia verbum de præsenti convenit æternitati, quæ semper est; non sic autem verbum de præterito, quia in æternitate non est præteritum, neque futurum, sed tantum præsens.

15. *Præcluditur.* — Verum hæc omnia imprimis magis pertinent ad modum loquendi, quam ad veram existentiam vel coexistentiam realem omnium rerum in æternitate; quin potius, si attente res consideretur, ille modus consignificandi totam latitudinem temporis per modum unius diei præsentis, fit potius per apprehensionem intellectus, quam in re subsistat, sicut loquimur de toto die, vel anno, ac si nunc esset præsens, cum revera secundum existentiam suam non ita sit; et ita illa simultas seu præsentia magis est secundum rationem objectivam, quam secundum realem coexistentiam. Deinde, admissa etiam illa significatione et apprehensione, in rigore non videtur vere dici, quod omnes res creatæ sunt ab æterno existentes, vel coexistentes æternitati, seu in æternitate; quia aliud est coexistere æternitati, aliud ab æterno coexistere; illud primum indefinitum est et particulare, et pro brevi tempore verificari potest, et ita potuit ab æterno cognosci et significari per propositionem de futuro, vel de præsenti, in ea significatione ampla jam declarata; tamen posterior locutio facit sensum universalem et distributivum, et significat illam coexistentiam semper et absque initio fuisse. Hoc autem falsum est, quia coexistentia includit existentiam utriusque extremi, et hæc non semper fuit, neque sine initio. Item quia verbum, *est*, prout dicitur ampliari ad completam totam temporis latitudinem, non amplectitur aliquod tempus ab æterno existens, sed tantum differentias ejus, ex quo initium habuit; ergo etiam ratione talis significationis non potest illa locutio esse vera cum illo addito, *ab æterno*.

16. *Res successive coexistunt in æternitate.* —Atque ex his tandem infero res creatas non simul existere, vel coexistere in æternitate, secundum rem loquendo, sed successive, prout in se successive fiunt et existunt. Probatur ex eodem principio, quia coexistentia supponit existentiam extremorum; sed res creatæ neque inter se simul coexistunt, sed una post aliam; neque in æternitate, quia in illa non sunt, nisi media propria existentia et duratione; ergo in nullo vero sensu dici possunt simul coexistere realiter.

17. *Objectio solvitur.* — Dices : ergo etiam Deo coexistent successive; ergo est successio in ipsa Dei æternitate. Respondetur concedendo primam consequentiam, negando secundam; nam res quæ prius existit, prius etiam coexistit æternitati, quam altera quæ posterius fit, et hoc etiam modo Deus ipse prius coexistit uni rei, quam alteri, et hoc modo admittimus successionem in hac coexistentia. Item, quia hæc coexistentia non est æterna; incipit ergo in tempore; ergo eadem ratione potest in ea esse prius et posterius, et finiri etiam potest, si res quæ incipit desinat esse. Omnia vero hæc solum ponunt in Deo denominationem extrinsecam ab alia re, quæ simul cum illo existit; et ideo non indicant successionem in æternitate Dei, sed in rebus quæ simul cum illa existunt. Exemplum sensibile est in arbore immobili permanente in flumine, quæ successive præsens est seu propinqua secundum locum aquis fluentibus, non per successionem quæ sit in arbore, sed in aquis; et exemplum de immensitate, supra adductum, id declarat. Nam Deus in tempore incipit esse in rebus, et desinit etiam esse in illis per earum tantum mutationem. Imo, quoad hoc id facere invenitur in ævo Angelorum, nam idem manens successive coexistit temporalibus rebus, quæ successive fiunt.

Res objective solum ab æternitate Deo præsentes sunt.

18. *Ultima assertio.* — *Explicantur in hunc sensum Patres citati ad initium capitis.* — *Objectio.* — *Solvitur.* — Ultimo, ex dictis concludo res creatas, simpliciter loquendo, non esse præsentes Deo ab æterno secundum realem coexistentiam, sed tantum objective in ordine ad æternam scientiam Dei, quantum ejus intuitus æternus simul cadit in omnia tempora, ac si jam essent actu existentia. Hoc non indiget nova probatione, nam prior pars negativa demonstrata est ex dictis; posterior vero sequitur a sufficienti enumeratione ex priori; nam testimonia et rationes initio adductæ probant aliquo modo omnia esse ab

æterno præsentia divinæ scientiæ; ergo si hoc non est verum propter coexistentiam æternam, necesse est ut saltem propter objectivam verum sit. Et revera Sancti citati nihil aliud intendunt, ut facile constabit consideranti eorum verba. Hoc enim dixit Augustinus : *Non aliter novit futura quam facta, quia in ejus dispositione jam tempora facta sunt ;* et Gregorius : *Deo futurum nihil est, ante cujus conspectum non transeunt futura, neque veniunt ;* et Boetius : *Talia apud se præsentia spectat, qualia in tempore futura proveniunt.* Dices : cur ergo hi Patres negant in Deo præscientiam futurorum proprie dictam, sed solum scientiam? Nam sola objectiva præsentia non excludit propriam præscientiam. Nam etiam astrologus qui præscit futuram eclipsim, habet illam objective præsentem, et nihilominus propriissime præscit illam, quia illa propositio solum indicat talem scientiam duratione antecedere objectum suum; ergo, quando Sancti negant scientiam Dei esse præscientiam, astruere volunt non solum objectivam præsentiam, sed etiam realem secundum coexistentiam. Respondeo, si hoc argumentum esset validum, etiam probare in Deo non esse proprie prædefinitionem, nec prædestinationem, cum tamen iidem Sancti hæc et similia Deo tribuant cum omni proprietate. Deinde, in omni etiam proprietate, certissimum est scientiam Dei, sicut et Deum ipsum, duratione antecedere rerum omnium creatarum existentiam : ergo, si illa particula, *præ*, solum denotet hanc antecessionem, certissimum erit esse in Deo præscientiam cum omni proprietate. Non ergo dicti Patres in hoc sensu hoc negarunt, sed per quamdam exaggerationem locuti sunt, ut declararent perfectionem scientiæ, quam Deus habet de futuris; nam illa tam clare et distincte cum omnibus circumstantiis intuetur, ac si præsentia actu jam existerent; ideoque scientia illa non est abstractiva, sed propriissima intuitio; ad hoc ergo significandum, dixerunt illam non tam esse dicendam præscientiam, quam scientiam. Nam more humano loquendo, quæ præsciuntur, non ita clare et distincte cognoscuntur; ut in dicto exemplo, astrologus, qui præscit futuram esse eclipsim, non apprehendit et cognoscit illum effectum distincte, prout in re futurus est, cum omnibus conditionibus et circumstantiis ejus, et ideo non habet de illo scientiam intuitivam, sed abstractivam; at vero Deus tam distincte intuetur futurum antequam sit, sicut quando est, tamque veram intuitivam scientiam illius habet. Quocirca, in eo sensu in quo illi Patres noluerunt illam scientiam proprie appellare præscientiam, illa particula, *præ*, non solum excludit realem existentiam, sed etiam præsentiam objectivam exactam et omnimodam effectus sic cogniti.

19. *Quæ sit mens D. Thomæ.* — Tandem hunc eumdem etiam existimo fuisse sensum D. Thomæ. Primo, quia nullibi talem coexistentiam realem explicuit, sed semper declarat per ordinem ad divinum intuitum; sic enim 1 part., quæst. 14, art. 13, scribit : *Omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, quia ejus intuitus fertur ab æterno super omnia, prout sunt in sua præsentialitate;* et infra : *Contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem.* Et idem colligere licet ex solutionibus argumentorum, præsertim ad secundum, et ex art. 9, ubi dicit scientiam, qua Deus novit quæ futura sunt in aliqua differentia temporis, vocari scientiam visionis, *quia cum æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur ad omne tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter;* ubi non dicit : Sicut in coexistentia sibi realiter, sed : *Sicut in subjecta sibi præsentialiter, quia ejus intuitus* (ait) *habet hanc vim attingendi et subjiciendi sibi omnia tempora.* Optimus locus est, quæst. 16, art. 2, ubi inquirit an veritates creatæ sint æternæ; et respondet esse æternas, solum prout sunt objective in intellectu divino : *Et si nullus* (inquit) *intellectus esset æternus, nulla veritas creata esset æterna.* Et in solutione ad 3, extendit hanc doctrinam ad veritates contingentes. Et quæst. 20, art. 2, ad 2, dicit creaturas ab æterno non fuisse, nisi in Deo; tamen, per hoc quod in Deo fuerunt, ab æterno cognosci ab ipso in propriis naturis; et quæst. 87, art. 4, sic ait : *In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum.* Idemque fere dixerat quæst. 57, art. 3. Idem in 1, distinct. 38, q. unica, art. 4, ad 2. Et ita intelligunt D. Thomam Hervæus, Ægidius, Hispalensis et Sylvester, locis citatis. Duo vero hic supersunt explicanda. Primum, quid sit hæc præsentia objectiva; secundum, quomodo ad scientiam futurorum

deservit. Utrumque vero brevius et commodius ostendetur seq. cap., in quo magis declarabimus mentem et discursum D. Thomæ in illo art. decimo tertio.

20. *Solvuntur fundamenta oppositæ opinionis. — Dei scientia futurorum et præsentium eadem est.* — Fundamenta alterius opinionis ex dictis expedita sunt; nam dicta Sanctorum solum probant in æternitate Dei non esse intrinsecam successionem. Ex quo recte sequitur res omnes, quamdiu existunt, illi toti coexistere; non tamen inde sequitur semper ei coexistere, quia nulla res est quæ totaliter et adæquate illi coexistat. Ac propterea etiam non recte infertur res omnes ab æterno coexistere Deo, etiam in æternitate, cum non semper in illa existant, aut, quod idem est, illi coexistant. Unde etiam fit nihil repugnare divinæ æternitati et ejus permanentiæ, ut successive rebus creatis coexistat quatenus illæ successive existunt, quia hæc successio non est intrinsece in Deo, sed denominatio extrinseca respectu illius, quam negare non possunt Cajetanus et alii, quatenus secundum propriam temporis durationem fatentur non semper neque simul coexistere Deo res omnes creatas; ergo secundum eam considerationem coexistunt successive; præter hanc vero non dari aliam, satis, ut opinor, ostensum est. Ad alteram vero partem, fatemur quidem, si daretur talis præsentia realis creaturarum, illam ex parte objecti fore sufficientem rationem seu conditionem, ut ab intellectu habente sufficientem vim cognoscendi videri possent; tamen, quia hæc præsentia intelligi non potest antequam in sua duratione existat, ideo negamus rationem illam sic intellectam esse sufficientem, imo et esse possibilem. Unde a fortiori negamus esse necessariam. Nec D. Thomas et alii Patres in hoc sensu locuti sunt, ut ostendimus. Nec vero hinc sequitur Deum aliter scire rem ab æterno, seu antequam sit et actu existat, quia, ut supra dicebamus, hæc scientia Dei ab æterno est intuitiva, quia perfectissime repræsentat rem secundum omnes conditiones existentiæ ejus, neque aliquid amplius in ea videt quando existit, quam antea; neque alio modo ex parte sua, quia eadem claritate et perspicuitate semper videt; sed ex parte rei videt eam aliter se habere, et sub alio respectu comparari ad hoc vel illud tempus. An vero per denominationem quamdam extrinsecam possit hoc modo scientia Dei ratione a nobis distingui in scientia futurorum et præsentium, non multum refert; quia quæstio solum videtur esse de nomine. Gabriel tamen, in 1, d. 39, videtur id insinuare, cum cognitionem hanc distinguit in scientiam et præscientiam; eadem vero ratione addere debet memoriam, quæ sit scientia præteritorum, nam eadem est de illa ratio. Alii vero Doctores communiter non ita distinguunt, nec videtur necessarium, quia illa tria solum distinguuntur a nobis, quando aliquo modo variatur cognitio propter illum respectum, aut in objecto aliquid mutatur vel additur, quod saltem secundum rationem intelligitur addi in scientia, quomodo distinguimus in Deo scientiam futurorum a scientia possibilium; at vero per scientiam rei præsentis nihil additur, etiam secundum rationem, scientiæ rei futuræ, sed eadem res cum diverso respectu significatur; illæ ergo denominationes pertinent magis ad objecta ipsa, quam ad scientiæ distinctionem. Cætera, ex dicendis duobus capitibus sequentibus, dissoluta relinquentur.

CAPUT VIII.

QUO TANDEM MODO COGNOSCAT DEUS FUTURA CONTINGENTIA.

1. *Difficultatis ratio.* — In omnibus divinis rebus, difficilius est cognoscere quomodo sint quam quomodo non sint. Et ideo, rejectis modis quibus non satis cognoscuntur hæc futura, adhuc superest, quod difficilius est, ut, si fieri potest, declaremus modum quo cognoscuntur. Ratio autem difficultatis satis colligitur ex dictis, quia neque in alio, neque in seipsis videntur posse cognosci; quomodo ergo cognoscentur? Propter quam difficultatem, ut supra dicebam, fere omnes Nominales dicunt, fide quidem nos certo scire, Deum hæc cognoscere, impossibile tamen esse intellectui humano declarare modum quo illa cognoscit. Ita Ocham, in 1, distinct. 38, quæst. 1; Gabriel, quæst. 1, artic. 2, post secundam conclusionem; Gregorius, quæst. 2, artic. 2; et fere idem dicit Corduba, supra dicta quæst. 55, dub. 10.

2. *Per simplicem intuitum veritatis cognoscuntur hæc futura.* — Nihilominus dicendum est Deum cognoscere hæc futura, solum per simplicem intuitum veritatis vel rei quæ futura est, in sua temporis differentia, et prout in illa futura est, et secundum omnes condi-

tiones existentiæ quas in illa est habitura. Ita docent iidemmet auctores ; nam, licet dicant non posse a nobis declarari quomodo fiat hæc intuitio, quod verum est, quia res divinas, prout in se sunt, concipere non possumus, non tamen negant posse a nobis intelligi hunc modum intuitionis esse possibilem, et assignari aliquo modo posse sufficientia principia ejus. Scotus etiam, quem supra citavi, cap. 5, supposita determinatione voluntatis divinæ, hunc modum admittit, quod frequentius Theologis nostri temporis placet, et mihi etiam semper placuit ; non est tamen a novis Theologis excogitatus, ut quidam objiciunt, sed antiquorum est Theologorum, quos retulimus. Imo, et D. Thomas et alii, qui hoc declarant per præsentiam et simplicem intuitionem, nihil aliud intendere potuerunt, cum ostensum sit eos non loqui de præsentia secundum existentiam realem, qua seclusa non potest alius præsentiæ modus cogitari.

3. *Ostenditur possibilem esse hunc modum cognoscendi.* — Primum igitur hunc modum impossibilem non esse probo, quia nulla potest ostendi repugnantia, quam involvat. Secundo, quia res non solum præsens, sed etiam præterita, potest in seipsa directe videri et cognosci, quia, sicut res præsens est determinata ad unum, ita res quæ semel fuit. Unde veritas quæ de illa enunciatur, jam est determinata et necessaria ; et ideo censetur in se et per se cognoscibilis simplici intuitu ; ergo idem erit de veritate futura, quam supra ostendimus esse etiam determinatam ad unum. Tertio, quia unumquodque, eo modo quo est, est de se cognoscibile, si ex parte cognoscentis non desit virtus ; sed sicut res possibilis præsens et præterita intelligitur habere suam propriam habitudinem ad esse, secundum quam est cognoscibilis, ita etiam et res futura, ratione cujus veritas de futuro semper determinata est ; ergo totum hoc, quantum est ex parte objecti, est aliquid cognoscibile ; sed in Deo non potest deesse virtus cognoscendi ; ergo hinc satis intelligimus hunc modum cognitionis non esse impossibilem.

4. *Quæ sint hujus cognitionis principia.*— Atque hinc ulterius explicantur a nobis aliquo modo sufficientia principia hujus cognitionis, quæ ex duplici parte possunt requiri. Primo, ex parte cognoscentis, et de hoc neque est difficultas, neque aliquid quod de novo dicamus ; quia in Deo, sola essentia ejus est sufficiens ratio cujuscumque cognitionis possibilis, tam per modum speciei, quam per modum potentiæ vel actus, si aliunde, seu ex parte objecti, necessaria concurrant, cum in virtute et efficacitate intelligendi sit simpliciter infinita. Et ex hoc ipso capite oritur omnimoda certitudo et infallibilitas in illa scientia, quia cum sit per se infinita, per se etiam tendit in verum, neque ab illo potest deficere. Aliud ergo caput est ipsum objectum, in quo est tota difficultas, quia cum nihil sit antequam existat, non apparet quomodo possit esse ex se et in se visibile, aut quomodo ratione illius sit ab æterno vera enunciatio de futuro, aut quænam sit hæc veritas, cum nihil reale sit.

5. *Exponitur aliquorum loquendi modus.— Rejicitur.* — Propter quod dicunt aliqui, in hac cognitione non esse quærendam proportionem seu commensurationem inter scientiam et objectum ; quia illa non est certa ex objecti certitudine, sed solum ex eminentia et perspicacia divini intellectus, qui potens est certius cognoscere hæc objecta, quam ipsa sint cognoscibilia. Illa enim sicut non sunt ab æterno, ita ex se incerta sunt, et consequenter ex parte ipsorum nulla ratio talis scientiæ dari potest. Nihilominus tamen Deus infinita vi sua illa cognoscit, et quasi vincit illam difficultatem. Sed hoc ita distincte dictum involvit, uti videtur, repugnantiam, quia, sicut divina potentia non potest facere id quod de se non est factibile, ita nec scientia divina scire id quod ex se scibile non est, neque certum judicium ferre de eo quod in se omnino incertum est ; nam neque scientia potest ferri extra suum objectum, neque potest suo modo non commensurari illi in certitudine et infallibilitate, quia requirit adæquationem. Et ideo D. Thomas sæpe dicit scientiam non posse esse necessariam, nisi objectum sub aliqua ratione, qua attingitur, necessitatem habeat ; et hoc modo dici potest requiri ex parte objecti certitudinem objectivam, id est, talem modum veritatis, quæ apta sit ut certum et infallibile judicium feratur, quod sane habet omnis veritas, hoc ipso quod veritas determinata est.

6. Distinguenda ergo est in objecto duplex habitudo : una est principii, altera quasi termini. Priori modo, est verum non esse in objecto divinæ scientiæ inquirendam entitatem, seu realitatem per quam possit esse principium talis scientiæ ; quia scientia Dei non sumitur ab hoc objecto, præsertim quia hoc ob-

jectum est secundarium respectu illius scientiæ secundum se, et ita quoad hoc cessat difficultas. Posteriori autem modo possunt futura contingentia terminare divinam scientiam, etiamsi ab æterno non habeant existentiam æternam ad Deum, sed tantum pro suis temporibus; quia hoc terminare non est aliquid reale intrinsecum in objecto determinante scientiam, sed est denominatio extrinseca proveniens ab ipsa scientia. Unde si alioqui scientia ipsa ex se habeat sufficientem vim attingendi infallibiliter tale objectum, potest terminari ad illud, etiamsi in illo nulla sit actualis entitas, seu existentia per quam terminet talem actum. Et hoc recte explicatur exemplis adductis de scientia rerum præteritarum, ut sic; nam etiam præteritum, ut præteritum, nullam existentiam vel entitatem actu habet respectu illius temporis, pro quo præteritum dicitur. Item de re possibili, de qua supra diximus, terminare etiam cognitionem seu scientiam, cum tamen secundum eum statum non habeat in se propriam et actualem entitatem, sed in causa.

Collectiones ex dictis in hoc capite

7. *Prima.* — Atque hinc intelligitur primo, quomodo illud esse, quod effectus contingens habet, vel habiturus est in suo tempore, etiamsi ab æterno revera non sit, ex parte objecti possit esse sufficiens fundamentum ut per aliquam scientiam æternam et eminentissimam cognosci possit, et tam perfecte ab æterno videri, ac si jam esset; quia, scilicet, illud satis est ut actus intuitionis ad illud terminari possit, si aliunde ex parte cognoscentis sit sufficiens virtus.

8. *Secunda : quænam sit determinata veritas, quam habent hæc futura.* — Secundo, intelligitur quidnam sit veritates has, seu enunciationes de futuro contingenti esse ab æterno et determinate veras, et quidnam sit æterna earum veritas, cum ipsa res tunc nihil sit; proprie enim veritas illa ac formaliter solum est in intellectu divino, ut recte D. Thomas supra docuit, præsertim dict. quæst. 16, art. 7, et de veritate in communi significavit Aristoteles, 6 Metaph. Ex parte vero objectorum, nihil aliud est hæc veritas quam aptitudo quædam, seu non repugnantia, ut intellectus habens virtutem intelligendi sufficientem, possit de tali objecto vere enunciare, seu judicare, quæ aptitudo realiter non est aliud præter ipsum esse, quod res suo tempore est habitura, ratione cujus comparari potest ad prius tempus, et sic dicitur futurum; ad subsequens, et sic potest appellari præteritum; ideoque veritas hæc ex parte objecti fundamentalis appellari solet, quæ non semper requirit existentiam realem in actu, sed pro ratione veritatis. Unde Aristot., 5 Metaph., text. 14, et libr. 6, in fin., distinxit duplex ens : unum quod vere est; aliud quod, licet non sit, sufficit ad veritatem propositionis; ita hic dicere possumus hoc etiam futurum, quamvis ab æterno non sit, habere tamen quemdam modum entis, in quantum sufficienter fundare potest veritatem judicii æterni seu enunciationis, et terminare actum intelligendi, qui vi sua terminari potest ad quodlibet, quacumque ratione participans rationem entis, sive præsentis sive futuri, præteriti aut possibilis.

9. *Tertia : quid sit præsentia objectiva illorum.* — Tertio intelligitur ex dictis quid sit præsentia objectiva, de qua supra locuti sumus : duobus enim modis excogitari potest. Primo in actu secundo, seu potius respectu actus secundi et ultimi. Et hoc sensu nihil aliud est esse objective præsens, quam actu videri; et de præsentia hoc modo explicata verissime dicitur non antecedere etiam secundum rationem ipsam scientiam; et ideo non posse ex tali præsentia rationem scientiæ reddi, cum per illam formaliter fiat. Secundo modo sumi potest aptitudine, ut in sensibilibus dicitur objectum, quamvis actu non videatur, esse objective præsens, quando ita est propinquum, illuminatum, et dispositum, ut quantum est ex se videri possit. In præsenti ergo, si hoc modo velimus præsentiam objectivam explicare, nihil aliud est quam ipsum esse, quod res est suo tempore habitura; quod dicitur præsens secundum existentiam in ordine ad tempus in quo actu existit, futurum tamen toto tempore superiori, vero, vel imaginario, antequam fiat. Illud ergo esse, quatenus est sufficiens fundamentum ex parte objecti terminativi, ut videri possit a Deo (sicut explicatum est), est sufficiens ratio ex parte ejusdem objecti, ut possit esse præsens actui intuitivæ scientiæ. Hæc igitur aptitudo ex parte rei cognoscendæ dici potest, ex parte ejus, præsentia objectiva, nihilque aliud excogitari potest.

10. *Quarta : quare æternitas et rerum coexistentia cum illa requiratur ad istam cognitionem.* —Quarto intelligitur ex dictis quomodo æternitas, seu coexistentia ad æternitatem

ad hanc scientiam futurorum necessaria sit. Nam in primis ex parte divinæ scientiæ, hoc ipso quod æterna est, necesse est ut ab æterno possit attingere quidquid in tempore futurum est; nam de ratione æterni est ut totam suam perfectionem simul habeat; pertinet autem ad perfectionem scientiæ attingere omne objectum scibile, hoc ipso quod scibile est; hanc ergo perfectionem non potest divina scientia paulatim acquirere; ergo ex vi æternitatis suæ totam illam habet simul ex ipsa æternitate, sicut ex parte etiam sua simul habet quicquid necessarium est ad coexistendum realiter cuivis rei, si ipsa existat. Ex parte autem rerum, ut absolute sciri ab æterno possint, necesse est ut æternitati aliquando coexistant, quamvis illa coexistentia æterna non sit, ut sæpe dixi. Tamen, ut ex parte objecti terminare possit scientiam æternam, necesse est ut aliquando saltem sit.

11. *Quam vero D. Thomas ex æternitate colligat scientiam futurorum.* — Et hinc etiam intelligi potest quam efficaciam habet discursus D. Thomæ, dicto artic. 13, ubi ex æternitate Dei colligit hanc præscientiam futurorum. Est enim advertendum D. Thomam, in principio illius articuli, pro certo supponere Deum cognoscere aliquo modo hæc futura, quod ex eo tantum probat, quia *Deus cognoscit omnia quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ; sed ex his quædam sunt contingentia nobis futura; ergo etiam ea cognoscit.* Quæ ratio, si attente spectetur, immediate solum probat Deum habere scientiam harum rerum quæ contingenter sunt futuræ, solum quatenus possibiles sunt contingenter, quia ex vi cognitionis potentiæ seu causæ nihil aliud cognoscitur. Quia vero Deus non tantum cognoscit ea quæ sunt in potentia sua vel creaturæ, prout in ipsa sunt, sed etiam prout in se sunt, directe ac proprie ea concipiendo et cognoscendo, ideo pro comperto etiam supponit D. Thomas Deum habere aliquam scientiam futurarum rerum contingenter in seipsis et prout in se sunt. Unde, ut minimum, manifestum etiam est posse Deum cognoscere actualem existentiam talium rerum, saltem quando illam habent. Solum ergo illi probandum supererat posse Deum cognoscere hujusmodi res et actualem existentiam earum, antequam in se actu sint, atque adeo cognoscere illas esse futuras; nam hæc duo vel convertuntur, vel potius sunt idem, respectu illius qui perfecto modo et per claram intuitionem cognoscit res futuras. Hoc ergo optime probavit D. Thomas ex æternitate scientiæ divinæ, quia sua cognitio (inquit) mensuratur æternitate, sicut suum esse; quod intelligit de illa cognitione et scientia, non solum prout in se absolute intelligitur secundum suum esse reale, sed etiam prout intelligitur a nobis sub quocumque respectu, seu terminatione ad quodcumque objectum cognoscibile; quia ad infinitam Dei perfectionem spectat ut etiam hoc modo non possit esse in scientia illius variatio; quia nec potest scientia ipsa realiter augeri, nec potest non simul repræsentare omnia quæ per ipsam cognosci possunt, quia naturaliter ac necessario repræsentat, supposita veritate seu cognoscibilitate in objecto. Hac ergo ratione, non solum esse divinum, sed etiam ejus scientia mensuratur æternitate. Ex quo ulterius colligit D. Thomas divinam scientiam suo intuitu æterno complecti omnia in quocumque tempore existentia, *prout sunt in sua præsentialitate*, id est, prout unaquæque in suo tempore habet præsentiam realem, nam illa est quæ æterno conspectui divino objicitur. Nam, si illa scientia, etiam prout intelligitur subesse omni respectui, mensuratur æternitate, ab æterno habet illum respectum scientiæ seu intuitus ad unamquamque rem prout suo tempore futuram; et hoc est habere rem futuram præsentem in sua æternitate. Idemque est cognoscere has veritates de futuro contingenti in seipsis, nam Deus non cognoscit illas per modum complexionis seu compositionis, sed intuendo actuales existentias singularum rerum pro suis temporibus. Atque hoc modo intellexere hunc discursum D. Thomæ antiqui Thomistæ citati in fine superioris capitis, et præsertim Ægid., in 1, distinct. 38, quæst. ultim., et eodem uti videtur Alexand. Alens., 1 part., quæst. 23, memb. 4. art. 4. Estque ratio hæc sic exposita, non tantum per extrinseca et communia, ut quidam objiciunt, sed ex propriis, et a priori ex parte divinæ scientiæ; scilicet, quia simul habet ac necessario totam perfectionem scientiæ possibilem, semper tamen supponit cognoscibilitatem ex parte objecti, quam habet ex eo quod in aliquo tempore habiturum est existentiam, et coexistiturum æternitati, ut satis declaratum est.

12. *Ultimo colligitur quæ cognitio causæ requiratur ad hanc scientiam.* — Ultimo, intelligitur ex dictis quænam cognitio causæ necessaria sit ad habendam certam scientiam futurorum contingentium. Quamvis enim supra, cap. 3, cum D. Thoma dixerimus hæc futura non sufficienter cognosci in causa, ni-

hilominus verum est non cognosci sine causa, id est, sine influxu et determinatione causæ; ita ut uno verbo dicere possimus non cognosci in causa, cognosci tamen ex causa, id est, non videndo effectum in sola virtute causæ, sed videndo emanationem ejus a sua causa. Quod maxime necessarium est in hac scientia Dei, quia, ut diximus, est intuitiva et perfectissima; unde est etiam comprehensiva talis effectus, et ideo non cognoscit illum, nisi intuendo emanationem ejus a sua causa. Duplex autem causa intercedit per se et quantum ad præsens spectat, respectu talis effectus, scilicet, voluntas divina et humana; utriusque ergo determinationem necesse est cognosci per hanc scientiam, ut cognoscatur effectus contingenter futurus. Hæc autem determinatio in humana voluntate nihil est aliud quam ipsamet actio, per quam elicit consensum liberum, quatenus ab ipsa est, ut in libris de Auxiliis late ostensum est. Cognoscere ergo determinationem talis causæ, est cognoscere ipsammet emanationem talis effectus futuram a tali causa, nam inter illam actionem et potentiam (sub qua omnem actum ejus primum comprehendimus) nihil mediat; et ideo cognoscere effectum vel emanationem ejus a tali causa in determinatione ejus, nihil aliud est quam cognoscere emanationem in seipsa, et effectum ut emanaturum seu emanantem a sua causa. In divina autem voluntate, determinatio intelligitur esse per æternum decretum liberum, quo vult tali tempore influere in talem effectum; quod decretum, quidquid illud sit, nostro modo intelligendi mediat inter voluntatem divinam, et actionem seu determinationem voluntatis humanæ, quatenus a Deo est; et comparatione illius est actio transiens, quamvis in voluntate humana sit immanens, ideoque tale decretum non est a divina voluntate, tanquam ab actione, quia ad actionem non est actio; est ergo tanquam a causa, et, ut sic dicam, tanquam a principio proximo ex parte Dei; necesse est ergo hunc effectum cognosci, ut futurum a tali causa.

Cognitio etiam decreti divini necessaria est. — Atque hinc fit, ad cognoscenda futura contingentia dicto modo perfecte, necessarium esse cognoscere decretum divinæ voluntatis, a quo unumquodque futurum est, nam solius decreti cognitio per se non sufficit, ut dixi; est tamen necessaria, quia non potest aliter cognosci emanatio effectus ab integra causa. Neque est quod aliquis hæreat in peccato futuro, eo quod non sit ab aliquo decreto Dei, tanquam a causa; nam, licet hoc sit verum de peccato, ut peccatum est, tamen actus ipse liber, quo peccatum fit, et sine quo non fieret, et prout hic et nunc est, non est separabilis malitia, actus (inquam) ille est ab aliquo decreto Dei in suo genere; et ideo illius decreti cognitio necessaria est ad cognoscendum effectum futurum. Imo, licet fingamus futurum sine actu positivo per puram omissionem, necessarium erit præcognoscere decretum de tali peccato permittendo, licet non sit causa ejus, sed solum non impediens; nam ad cognoscendum effectum futurum, non satis est cognoscere intrinsecam causam fore ad illum determinandam, si non impediatur, sed oportet etiam nosse non esse impediendum ab aliqua causa extrinseca, quod ex parte Dei pendet ex prædicto decreto. Ex his vero ulterius inferri solet, hanc scientiam futurorum contingentium, in Deo, secundum rationem esse posteriorem, quam decreta libera circa ipsa futura contingentia. Sed an et quomodo hoc sit, in fine sequentis libri commodius dicemus.

CAPUT IX.

QUOMODO PRÆSCIENTIA DEI NECESSITATEM NON IMPONAT EFFECTIBUS FUTURIS, NEC USUM LIBERTATIS IMPEDIAT.

1. *Qua de causa difficilis visa sit prædicta scientia* — Hactenus demonstravimus cognoscere Deum futura, et modum quo illa cognoscat explicuimus, non vero difficultates ex hac veritate insurgentes dissolvimus, quod in hoc capite faciendum nobis superest. Est autem sita tota difficultas in eo, quod ex Cicerone et Aristotele tetigimus, cap. 2, quia scientia infallibilis et certa, qualis est divina, repugnare videtur cum effectuum contingentia. Unde factum est ut, sicut philosophi dicti in Deo talem præscientiam, et in ipsis futuris contingentibus cognoscibilem veritatem esse negarunt, ne rerum contingentiam negarent, ita e converso alii philosophi, et multi hæretici, cum fateantur esse præscientiam, ab illa destrui contingentiam et usum libertatis, rebusque omnibus fatalem quamdam necessitatem imponi asseruerunt, ut generatim de influxu causæ primæ retuli, in disput. 19 Metaph. De præscientia autem in speciali id tradit Wiclep., et colligitur ex Waldense, tomo 1, c. 22 et 25.

2. *Difficultas componendi præscientiam cum libertate unde sit orta.* — Rationem hujus difficultatis et apparentis repugnantiæ inter præscientiam et contingentiam, seu liberum usum, tribus modis declarat D. Thomas, tribus argumentis propositis, 1 part., quæstione 14, art. 13. Primum est : Ex causa necessaria necessario sequitur effectus ; sed scientia Dei est causa necessaria omnium effectuum qui futuri sunt ; ergo, posita illa scientia, ex illa oritur necessitas in effectibus, et consequenter tollitur contingentia. Minor patet, quia scientia Dei est causa rerum, quia Deus omnia per intellectum operatur ; et est necessaria, quia intra Deum nihil potest esse contingens. Secundum argumentum est : Hæc consequentia seu illatio est necessaria : si Deus scivit aliquid esse futurum, illud erit ; et antecedens illius est necessarium ; ergo etiam consequens ; ergo, posita scientia Dei, ponitur necessitas in effectu præcognito, et consequenter tollitur contingentia. Major est evidens ex infallibilitate scientiæ divinæ. Minor patet, quia est propositio de præterito, et vera ; ergo necessaria. Prima consequentia probatur, quia ex antecedente necessario in bona consequentia non sequitur nisi necessarium consequens, alias posset dari antecedens verum et consequens falsum, ut dialectici argumentantur. Altera vero consequentia patet, quia necessitas, etiam ab extrinseca causa proveniens, tollit contingentiam, tum quia jam effectus non est contingens respectu totius seriei causarum ; tum etiam quia undecumque proveniat necessitas, usus liber impeditur. Tertium argumentum est simile præcedenti, quia omne scitum a Deo necesse est esse, quia certitudo scientiæ hoc requirit ; si ergo Deus præscit futura, necesse est illa esse.

3. *Scientia Dei cum contingentia convenit.* — Dicendum est tamen divinam scientiam non repugnare cum contingentia futurorum, neque illam auferre vel immutare, quod est de fide certum, ut constat satis ex dictis ; quia de fide est Deum scire hæc futura, et etiam est de fide, non obstante hac divina scientia, manere in nobis libertatem arbitrii et usum ejus, in quo consistit contingentia horum futurorum ; ergo est de fide hæc duo non repugnare inter se. Confirmat hoc Augustinus, 5 de Civitat., cap. 4 et 10, et lib. 3 de Lib. arbitr., cap. 4 et 5, quia non potest scientia Dei seipsam destruere aut falsam reddere : si autem destrueret contingentiam rerum, suam veritatem destrueret ; quia ipsa non solum scit hæc esse futura ; sed libere et contingenter esse futura. Et perinde fere est quod dixit Boetius, 5 de Consolatione, prosa ultima, non repugnare scire aliquid esse contingenter futurum, ideoque necessarium non esse ut scientia futuri contingentis destrueret contingentiam ejus. Antecedens patet, quia aliquid esse futurum contingens non repugnat ; ergo non repugnat illud sciri. Consequentia ex præcedentibus est clara, quia omne quod verum est, scibile est ; si autem aliquid contingenter futurum est, vere futurum est ; est ergo illa veritas scibilis ; ergo non repugnat sciri ab aliquo, et consequenter maxime a Deo. Jam vero probatur antecedens, quia esse futurum contingenter duo tantum dicit, scilicet, futurum esse, et posse non esse ; sed hæc duo non involvunt inter se repugnantiam, nam multa esse possunt quæ non fient ; ergo multa etiam fient quæ possent non fieri ; ergo futurum esse et posse non esse facile possunt in concordiam redigi ; ergo et scientia futurorum cum eorum contingentia.

4. Tandem, si mente apprehendamus nullam esse præscientiam de rebus futuris, nihilominus, si cætera omnia eodem modo maneant, res vere erunt futuræ et contingentes. Eas enim fuisse futuras ostenderet postea ipse rerum eventus ; nam cum in tempore fiant, argumentum est semper fuisse futuras ; contingentes autem essent, quia, ut supponimus, causæ de se sunt liberæ, et facta illa hypothesi, nulla esset præscientia quæ contingentiam auferret ; sed quod nunc addatur præscientia, nihil facit ad contingentiam auferendam ; quia illa quasi omnino extrinsece se habet ad res futuras, et non immutat causas earum, nec modum causandi, sed intuetur solum ; ergo etiam addita præscientia non tollitur contingentia. Quam rationem tetigit etiam Augustinus, d. lib. de Lib. arbit., et in ea indicat primam radicem et modum hujus concordiæ, nimirum, quod scientia hæc supponat futuritionem rerum, et ad illam extrinsecus se habeat, neque immutet illam per aliquam causalitatem, et ideo comparat ibidem Augustinus hanc præscientiam Dei cum cognitione nostra, quæ nihil addit vel tollit rebus cognitis. Unde sic colligit : si unus homo præsciret quid factura esset voluntas alterius hominis, non tolleret contingentiam illius effectus, etiamsi certo esset futurus postquam præscitus est, quia præscientia unius hominis non mutat voluntatem alterius ; idem ergo est de præscientia Dei, quæ similiter, ut

talis intuitio est, non immutat rem. Quo discursu utitur etiam supra Boetius, toto libro de Concordia.

Solutio S. Thomæ ad primum argumentum pro opposito errore.

5. Atque ex hac ipsa ratione facillima videri poterat solutio primi argumenti, negando scientiam hanc, de qua agimus, esse causam illorum futurorum, quorum est talis scientia. Quia, ut supra ostensum est, hæc est pura intuitio speculativa, quæ ut sic non est causa sui objecti proprii, ideoque non potest illud immutare, eive necessitatem imponere. Quamvis autem hoc ita sit, formaliter ac præcise loquendo de scientia visionis, tamen, quia eadem scientia secundum rem est causa futurorum, D. Thomas, ut omnem difficultatem tolleret, ad radicem difficultatis aliter respondet. Poterat enim contra solutionem a nobis datam sic instari. Esto scientia visionis, ut sic, non sit causa, tamen non posset Deus habere hanc scientiam visionis, nisi haberet scientiam practicam eorumdem futurorum tanquam prima causa eorum; sed hæc scientia infert necessitatem effectibus; ergo. Respondet ergo D. Thomas negando absolute aliquam scientiam Dei, quæcumque illa sit, inferre necessitatem his effectibus. Ad probationem vero concedit scientiam Dei esse causam necessariam, in hoc enim sensu admittit causam supremam esse necessariam, negat tamen hinc sequi necessitatem in effectu, qui non ab illa sola, sed cum causa secunda fit, a qua potest esse effectus contingens, etiamsi prima causa necessaria sit.

6. *Nota quædam circa necessitatem et certitudinem scientiæ Dei.* — Circa quam doctrinam advertendum est scientiam Dei posse dici necessariam, vel in ratione scientiæ, vel in ratione causæ. Et utroque modo dupliciter, scilicet, vel ex necessitate simpliciter, vel ex suppositione. Dicitur ergo scientia in ratione scientiæ simpliciter necessaria, quæ ex intrinseca ratione sua habet ut sit in rerum natura, vel ut sit talis; et hoc modo scientia Dei absolute sumpta est simpliciter necessaria, quia non potest Deus esse sine scientia. At vero illa scientia, ut est scientia visionis talis vel talis effectus futuri, non est simpliciter et absolute necessaria, quia poterat non habere talem respectum ad tale objectum, quia poterat illud non esse futurum, et tunc Deus non præsciret illud. Sicut velle Dei absolute est necessarium; tamen velle, ut est decretum creandi mundum, non convenit Deo necessario. At vero ex suppositione, illa scientia est necessaria in ratione scientiæ, tribus modis : primo, quia, supposito quod res futura est, non potest non habere Deus æternam præscientiam ejus, quia hoc spectat ad perfectionem et æternitatem ejus, ut dictum est. Potestque hæc necessitas vocari quoad exercitium, quia, supposito tali objecto, non potest Deus non exercere, id est, actu habere hanc scientiam. Secundo, quia posita tali scientia, necessario et immutabiliter perpetuo manet in Deo, etiamsi res varientur; quia semper scit uniuscujusque esse pro suo tempore, et respectum futuri quem habet ad omne tempus præteritum, et hæc est necessitas immutabilis. Tertio, quia si talis scientia est, necessario vera est; sic enim solemus cognitionem appellare necessariam, quæ omnino vera, certa et infallibilis existit; atque hæc necessitas dici potest quoad specificationem. In hoc autem argumento non est sermo de necessitate scientiæ in ratione scientiæ; sed in illa fundantur difficultates secundi et tertii argumenti.

7. *Scientia in ratione causæ est tripliciter necessaria. — Quatenus sit vera solutio D. Thomæ. — Objectioni occurritur.*— In ratione vero causæ, dici potest scientia necessaria tribus etiam modis, superioribus proportionatis. Primus est, quia necessaria est ad causalitatem talis causæ, et ad productionem effectuum, et hoc modo merito dicitur scientia Dei causa necessaria; quia sine illa nec Deus efficeret rem, nec res effici posset, eo quod Deus essentialiter sit causa intellectualis et libera, sine cujus influxu res fieri non possunt. Potestque hæc necessitas quoad specificationem dici, quia, si res fiunt, non possunt non a scientia Dei prodire. Et si de hac necessitate solum sit sermo in argumento, facile dissolveretur, et optime accommodatur responsio D. Thomæ. Quia, licet Deus vel ejus scientia sit causa dicto modo necessaria, tamen, cum operatur cum causis secundis, sese accommodat illis; et ideo ita cum liberis agit, ut eas contingenter agere sinat. Secundus modus est immutabilitatis, quia quod Deus secum statuit facere per scientiam suam, immutabili decreto facit, et ideo scientia hoc modo potest etiam dici causa necessaria. Et de hac necessitate potest optime intelligi D. Thomas, et procedit etiam facile ejus responsio. Nam, licet Deus immutabiliter operetur,

non propterea majorem necessitatem infert. Tertius modus causalitatis necessariæ est per determinationem intrinsecam ad unum, et hoc sensu manifeste est, scientiam Dei esse causam necessariam. Unde etiam constat divum Thomam in hoc sensu fuisse locutum. Dices: cur ergo exemplum adhibet in sole influente ut plantæ germinent? Respondetur primo, ut a fortiori sumat argumentum; si enim causa remota, seu universalis, etiamsi ex necessitate naturæ agat, nihilominus producit effectum contingentem propter modum agendi causæ proximæ, multo magis hoc esse poterit, si in effectione causæ universalis solum sit necessitas infallibilitatis. Quod etiam aliter declaratur, quia, licet scientia Dei (et idem posset de potentia dici) non agat ex necessitate naturæ, tamen postquam per voluntatem determinatur ad unum, tanta necessitate agit, ac si ab intrinseco haberet illam determinationem; et ideo respectu nostri perinde videtur se habere illa necessitas, ac si esset ab intrinseco; si enim scientia vel potentia Dei ex necessitate quadam ab ipso Deo proveniente in nos agit, parum ad nostram libertatem tuendam referre videtur, quod illa necessitas respectu Dei sit ex intrinseca natura sua, vel ex ejus voluntate, quia æque est nobis extrinseca, et nos determinat. Et juxta hoc optime etiam accommodatur responsio D. Thomæ, quia, licet ex suppositione voluntatis divinæ scientia sit causa necessaria, tamen ex vi ejusdem voluntatis sese accommodat modo agendi causæ proximæ, et ideo non impedit quominus effectus contingenter fiat. Hinc vero oriebantur duæ quæstiones graves: prima est, quam vocant de radice contingentiæ, an ita posita sit in modo agendi causæ secundæ, ut licet prima ageret ex necessitate naturæ, nihilominus effectus essent contingentes. Secunda est, quomodo causa prima in efficiendo vel concurrendo se accommodet secundæ, ut libertatem in ejus actionibus servet. Sed utramque tractavi late in Metaphysica, disputatione 19, sectione tertia et quarta, et de secunda plura dixi in libris de Auxiliis.

Solutiones variæ ad secundum argumentnm.

8. *Prima rejicitur.*—In secundo argumento fere omnes propositiones, seu partes ejus in dubium revocatæ sunt. Nam imprimis aliqui negant illam conditionalem esse veram: *Si Deus scivit Petrum peccaturum, Petrus peccabit;* quia non est consecutio necessaria; hodie enim antecedens est verum, et consequens falsum, quia jam Petrus non est peccaturus. Sed est falsa sententia et instantia frivola. Primum patet, quia quicquid Deus scivit est verum; ergo, si scivit Petrum peccaturum, illud est verum; ergo illud erit. Dicetur forte consequenter, non quidquid Deus scivit esse verum, sed fuisse verum. Sed imprimis saltem sequitur de illo tempore pro quo fuit verum, optimam fuisse illationem: Si Deus pro hoc tempore scivit hoc esse futurum, ita erit. Ergo pro illo tempore procedit argumentum, quod tunc non fuerit illud futurum contingens, sed necessarium; idemque sequetur de omnibus futuris, pro eo tempore quo futura sunt. Et hoc solum est quod in argumento intenditur, ac propterea dixi fugam illam esse frivolam; quia sensus illius illationis non est, quod Deus scivit esse futurum, semper et in ordine ad quodlibet tempus esse futurum; sed pro illo tempore pro quo ut tale præscitur, vel absolute, quod in aliqua differentia temporis aliquando erit. Sic ergo necessaria est illa consecutio.

9. *Secunda solutio.*—Deinde multi negant minorem ejusdem argumenti, scilicet, hanc propositionem: *Deus scivit Petrum peccaturum*, esse necessariam, sed esse contingentem; adeo ut dicant nullam habere necessitatem, nec simpliciter, nec ex suppositione, neque in sensu diviso, neque in composito; quia licet sciverit Deus Petrum peccaturum, simpliciter potest non scivisse, potestque Deus facere ut neque jam sit, neque unquam in eo fuerit talis scientia; imo et Petrus potest hoc ipsnm facere, nam potest non peccare; quod si non peccet, faciet ut nunquam in Deo fuerit talis scientia: ita videntur loqui aliqui Moderni, ut Vega libro secundo in Tridentin., cap. 17, et libro 12, cap. 22; et Corduba, dicta quæst., dub. 11 et 12; et Driedo, de Concord., 2 p., cap. 2 et 3; et Albertus Pigius, lib. 8 de Libero arbitrio, cap. 1. Tribuiturque hæc opinio multis antiquis et gravioribus scholasticis; Bonaventuræ, in 1, d. 38, a. 2, quæstione 2, et distinct. 40, artic. 1, q. 1; Richardo, distinct. 38, quæst. 6; Alberto, art. 4; Marsilio, quæst. 40, ad argumenta; Scoto, dist. 39, quæst. unica; Durando, 38, quæst. 3; præsertim eam indicant Nominales, Ocham, Gabriel, et maxime Gregorius, distinct. 38, quæst. 3.

Impugnatur in sensu quo sustinetur. — Sed in prædicto sensu non potest dicta sententia

sustineri. Primo, quia ad præteritum non est potentia; ergo propositio de præterito est aliquando necessaria; illa autem, *Deus scivit*, de præterito est. Major certissima est, ut late tractatur in prima parte, quæst. 25, contra Gregorium, in 1, dist. 42, qui solum sub problemate oppositum defendit. Et præterea, quidquid in aliis rebus circa eam quæstionem sentiatur, tamen in his quæ ad Deum spectant, seu in ipso sunt, nulla verisimilitudine defendi potest propter divinam immutabilitatem. Unde non etiam obstat quod Ferrar., cont. Gent., cap. 67, et alii dicunt, illam propositionem non esse proprie de præterito, sed de præsenti, quia scientia Dei semper est. Primo, quia licet scientia Dei non sit præterita in hoc sensu, ut jam non sit, tamen quoad solam affirmationem vere fuit, id est coextitit tempori præterito, et hoc satis est ut habeat tantam necessitatem, quantam habet quælibet propositio de præterito, ut recte Cajetanus dixit, dicto artic. 13. Secundo, saltem non potest negari necessitas immutabilitatis, ut Ferrariensis concedit, supposita scilicet veritate illius propositionis de præsenti: *Deus scit Petrum peccaturum*, quam jam in argumento supponimus. Hæc autem necessitas æqualis est, eamdemque difficultatem infert; quia si determinata fuit ab æterno divina scientia ad judicandum hoc fore vel non fore, ergo in eo, quod semel judicavit, omnino necessario in æternum stabilis perseverat, juxta illud Pauli, 2 ad Timoth. 2: *Firmum fundamentum Dei stat, novit Dominus qui sunt ejus;* non est ergo potentia in Deo, ut a seipso auferat, ut ita dicam, scientiam, vel scientiæ determinationem, quam semel habuit; ergo habet illa veritas necessitatem omnimodam ex suppositione. Et præterea est in illa suppositione illa necessitas compositionis, secundum quam dixit Aristoteles: *Res quando est, necessario est.* Unde etiam in rebus creatis, propositio de præsenti, supposito quod sit vera pro aliquo instanti, non potest etiam de potentia absoluta esse falsa pro eodem instanti; ergo, si Deus in sua æternitate aliquid scit, non potest facere ut pro eodem instanti illud non sciverit, neque etiam ut in æternum non sciat; quia illud instans æternitatis in se est indivisibile propter intrinsecam immutabilitatem. Tandem, si id, quod Deus semel scivit, etiam suppositione hac facta possit non scivisse, sequeretur nihil esse fixum et certum in scientia Dei; quia adhuc esset incertum an esset facturus ne sciverit quod scivisse supponitur. Quod in revelatione ad extra explicatur, nam eadem est ratio de hac propositione: *Deus scivit Petrum peccaturum*, et de hac: *Christus dixit;* si ergo propter contingentiam rei scitæ potest Deus facere ut non sciverit quod scivit, propter contingentiam rei revelatæ potest Deus facere ut non dixerit, quod dixit; ergo ex vi illius revelationis non manet certum fore quod dixit, nam fortasse faciet ut non dixerit. Ergo hæc saltem necessitas non potest negari; hæc autem videre sufficere ad vim argumenti; nam, si Deus ipse non potest hoc mutare, ergo nec liberum arbitrium humanum potest aliquid facere quo hoc mutetur; ergo non manet liberum ad oppositum ejus quod Deus scivit.

Solutio tertia.

10. Tertio igitur alii, concesso antecedente, negant consequentiam. Et hoc videtur sensisse D. Thomas supra, ubi admittit propositionem: *Deus scivit Petrum peccaturum*, esse necessariam absolute; de illa vero propositione: *Petrus peccabit*, negat esse necessariam absolute. Unde ad argumentum virtute respondit negando consequentiam, quia quando antecedens non est causa consequentis, sed continet aliquid pertinens ad actum animæ, non oportet ut consequens sit ita necessarium, sicut antecedens; sed satis est ut quatenus substat antecedenti, sit necessarium.

11. *Quam sit difficilis solutio tertia.* — Hæc vero responsio magnas patitur difficultates; nam illa proposito: *Deus scivit Petrum peccaturum*, non potest esse simpliciter necessaria. Primo, quia illa sola propositio est simpliciter necessaria, quæ ex terminorum connexione intrinsecam habet necessitatem; illa autem propositio non est hujusmodi, ut per se notum est. Secundo absolute loquendo, potuit Deus ab æterno non habere scientiam talis futuri; ergo propositio in qua prædicatur talis scientia de Deo, non est simpliciter necessaria. Antecedens patet, quia simpliciter potuit illud futurum non esse futurum; si autem non fuisset futurum, non fuisset scitum a Deo; ergo simpliciter potuit Deus non scire illud esse futurum. Prima vero consequentia per se nota est, quia illa propositio non affirmat aliquid necessario conveniens subjecto; et consequenter neque habet veritatem simpliciter necessariam. Tertio, quia si illa fuis-

set simpliciter necessaria, maxime quia est vera et de præterito ; sed hoc non satis est, tum quia hæc : *Deus voluit creare mundum*, est de præterito, et tamen non est simpliciter necessaria, cum libere id voluerit; tum etiam quia proposito de præterito non habet veritatem necessariam, nisi facta aliqua suppositione ; ut hæc propositio : *Adam fuit*, non est simpliciter vera, nisi quia supponitur hanc de inesse, *Adam est*, in aliquo tempore præterito fuisse veram, quæ suppositio non fuit necessaria ; tum denique quia, ut supra dicebam, in Deo illa propositio de præterito æquivalet huic de præsenti : *Deus scit*, quia in Deo nihil est præteritum ; illa autem de præsenti non est simpliciter necessaria , quia res contingens et libera, etiam quando est, contingenter est simpliciter, licet necessario secundum quid. Tandem quoad hoc recte concludit argumentum; quia veritas illius propositionis: *Deus scivit*, pendet, seu connexa est cum veritate alterius de futuro ; imo, ut ex dictis constat, supponit veritatem ejus ; ergo, vel illa non potest esse necessaria simpliciter, vel certe ex ea colligemus alteram esse necessariam simpliciter; quia non est talis ex suppositione ipsius scientiæ, nam potius scientia ipsa supponit veritatem alterius quam e contrario; ergo ex se et ex suis causis necessaria est.

12. *Notantur aliqua, ut explicetur mens D. Thomæ. — Quibus modis propositio possit esse necessaria.* — Hæ rationes plane concludunt illam propositionem non esse simpliciter, id est natura sua, necessariam ; non tamen procedunt contra D. Thomam, qui non in illo sensu locutus est, sed in alio, scilicet propositionem illam esse *absolute necessariam ;* hæc enim sunt verba ejus. Non autem dixit esse simpliciter vel ab intrinseco necessariam , sunt autem hæc valde diversa. Dicitur autem propositio ab intrinseco necessaria, quæ ex intrinseca connexione terminorum veritatem habet; quo sensu optime probatur argumentis factis, illam propositionem necessariam non esse. Simili modo dicitur propositio simpliciter necessaria, quæ nullam hypothesim seu suppositionem requirit, ut habeat inseparabilem veritatem; quod nunquam contingit, nisi quando inter extrema propositionis est intrinseca connexio mediata, vel immediata; nam, si per se illam non habent, necesse est aliunde supponere ut illam habeant, et consequenter, ut aliunde supponatur, ut propositio aut vera aut necessaria esse possit. Quapropter iisdem rationibus optime probatur dictam propositionem non esse hoc modo necessariam. Quod de omni propositione de præterito, in qua termini non habent intrinsecam connexionem, verum est; hæc enim propositio : *Adam fuit*, non est simpliciter necessaria, quia, si nihil supponatur, potest esse falsa; tamen, quia supponitur in aliqua differentia temporis præsentis verum esse dicere : *Adam est*, ideo ex tali suppositione dicitur propositio illa necessaria. Tertio igitur dicitur propositio de præterito absolute necessaria, quia, postquam semel vera est, amplius falsa esse non potest. In quo differt a propositione de præsenti et de futuro, etiam cæteris paribus, et pari materia, cum eadem connexione terminorum, ut significavit etiam Anselmus, libro de Concord. præscient. et prædestin., capite primo. Nam, licet propositio de præsenti, constans ex terminis contingenter unitis, supponatur vera, potest postea esse falsa, quia potest res illa desinere esse; et similiter propositio de futuro contingenti vera, postquam executioni mandata est, desinit esse vera, si sub eadem futuritione proferatur; et ideo hæ propositiones non sunt absolute necessariæ, etiamsi semel veræ supponantur; propositio autem de præterito veritatem quam semel habet, inseparabilem retinet; et ideo dicitur absolute necessaria. Ratio vero hujus necessitatis est eadem quæ illius axiomatis : *Ad præteritum non est potentia*, scilicet, quia postquam res semel fuit, jam omnino mansit determinata ad unum; et quoad hoc quod est aliquando fuisse, omnino est extra virtutem suæ causæ, ideoque non mansit in causa virtus, ut faciat illam non fuisse. Item quia in propositione de præterito involvitur illa compositio et necessitas, secundum quam dicitur : Omne quod est, quando est, necesse est esse ; involvitur autem cum immutabili habitudine; quia si præsens tempus respicit ut præteritum aliud tempus pro quo dicitur res fuisse, a fortiori omnia futura tempora respicient illud ut præteritum; et ideo quidquid nunc est verum ratione præteriti temporis, a fortiori et necessario erit semper verum in omni futuro tempore; quod secus est in tempore præsenti et futuro; nam tempus quod nunc est præsens paulo post non erit præsens, et tempus quod nunc est futurum, paulo post non erit futurum, sed vel præsens, vel jam præteritum; et ideo quod nunc verificatur præsens vel futurum, non est necesse ut in posterum semper verificetur. Sic ergo est in propositione de præterito ab-

soluta necessitas, et major quam sit in propositione de præsenti, vel de futuro.

13. *Explicatur in vero sensu.* — De hac ergo necessitate locutus est D. Thomas, cum dixit hanc propositionem : *Deus scivit Petrum peccaturum,* esse absolute necessariam, ut etiam interpretes ejus, Cajetanus, Ferrar., et alii intellexerunt, et ex ipsa erat res per se satis nota, et ex aliis locis ejusdem D. Thomæ, 1 cont. Gent., cap. 67, et quæst. 2 de Veritat., art. 2, ad 4 et 7, et quæst. 6, art. 3, ad ult., in quibus locis nullam differentiam facit, sive de præterito dicatur : Deus scivit, sive de præsenti : Deus scit. Nam, licet differentia a nobis posita vera sit in his quæ per se tempore mensurantur, tamen in scientia Dei, quæ mensuratur æternitate, et solum recipit denominationem præteriti per coexistentiam ad nostrum tempus, non variat necessitatem ille significandi modus. Quo etiam seu proportionali modo dicunt multi hanc propositionem : *Angelus est,* esse absolute necessariam secundum intrinseca principia ejus, seu in ordine ad causas naturales, et potentiam Dei ordinariam ; quia per se mensuratur ævo, quod naturaliter non potest iterum esse, postquam semel est. Igitur in se tam necessaria est illa propositio : *Deus scit Petrum peccaturum*, sicut : *Deus scivit,* et eamdem in præsenti quæstione ingerit difficultatem, licet quoad nos clarius appareat necessitas in propositione de præterito propter significandi modum. Propter hanc itaque necessitatem conatus est D. Thomas constituere differentiam inter propositionem illam de præterito : *Deus scivit,* etc., et aliam de futuro : *Petrus peccabit*, dicens priorem esse absolute necessariam, non vero posteriorem.

14. *Objectio.* — Sed instabit aliquis, primo ex Augustino 26 cont. Faustum, c. 4, dicente : *Tam non possunt futura non fieri, quam non fuisse facta præterita.* Ergo nulla est differentia a nobis assignata, quia utraque propositio, tam de præterito quam de præsenti, simpliciter et sine ulla suppositione sumpta, necessaria non est ; facta vero suppositione veritatis ejus, utraque necessaria est, quia jam fit sensus compositus. Quo modo dixit Anselmus, dict. lib. de Concordia, cap. 1, Deum facere non posse ut simul non sit futurum quod est futurum, quia esset facere duo contradictoria vera.

Solvitur. — Respondetur illud dictum Augustini et hoc Anselmi esse verum respectu illius temporis quo res est futura, non vero absolute. Nam pro eo tempore pro quo res futura esse supponitur, impossibile est, semel facta suppositione veritatis, ut pro eodem tempore falsa fiat, propter illam compositionem quæ in propositionibus de præsenti reperitur, quia quando est, necesse est esse. Nihilominus tamen, postquam illa veritas de futuro impleta est, quando, scilicet, jam res facta est, jam ex tunc incipit propositio de futuro esse falsa, sicut et propositio de præsenti incipit esse falsa, mutata existentia rei : at vero propositio de præterito, semel vera, nunquam potest iterum falsa esse, et ideo dicitur magis absolute necessaria quam propositio de futuro, licet in utraque sit aliqua necessitas compositionis.

Adversus prædicta difficultates nonnullæ.

15. Sed adhuc superest integra difficultas argumenti, nam hæc necessitas absoluta illius antecedentis : *Deus scivit Petrum peccaturum*, sufficit ad inferendam tantam necessitatem in consequenti, quæ repugnet contingentiæ, nam infert necessitatem in re futura respectu illius temporis pro quo dicitur esse futura ; illud autem deberet esse tempus contingentiæ ejus, nam quod deinde sequitur post impletam veritatem futuram, impertinens est, ut per se constat, eo vel maxime quod supra diximus idem esse dicere : Deus scivit, ac : Deus scit rem esse futuram, et sensum illius dicti non esse, rem illam esse futuram respectu cujuscumque instantis, cui coexistit scientia Dei, sed simpliciter habituram aliquando esse, et ideo semper esse veram et necessariam illam propositionem : *Deus scit hoc vel illud esse futurum ;* ergo eadem ratione semper erit verum ac necessarium talem rem esse futuram ; ergo tollitur contingentia. Nec satisfacit responsio quæ statim occurrit, hanc solam esse necessitatem compositionis, quæ non repugnat effectui libero et contingenti ; quia si compositio est cum re eadem jam existente, vel futura, qualis est illa : Quando res est, necesse est esse, verum est non tollere contingentiam ; tamen quando est cum re extrinseca, et quæ non est in potestate operantis, qualis est scientia Dei, videtur talis compositio tollere contingentiam, quia tollit potestatem ad utrumlibet et indifferentiam inferioris causæ, non ex libero usu potestatis ejus, sed aliunde ab extrinseco. Et eadem ratione non videtur satisfacere alia responsio

quæ est frequens apud dictos Scolasticos, scilicet, hanc necessitatem in re futura esse tantum necessitatem consequentiæ, quæ non repugnat contingentiæ; hoc est enim quod argumentum contendit, scilicet, necessitatem consequentiæ, quando est ex antecedenti extrinseco, et quod non est in potestate inferioris causæ, inferre in ipso consequente necessitatem repugnantem contingentiæ. Denique, vel obscurior est, vel eamdem difficultatem habet responsio D. Thomæ, scilicet, solum sequi illud consequens esse necessarium ut subest antecedenti, non vero absolute; nam hoc etiam est quod argumentum contendit, nimirum necessitatem illam, quam habet consequens ratione antecedentis, excludere contingentiam.

16. *Solvuntur ex dictis.* — Verumtamen, si rem ipsam tantum spectemus, facilis est responsio, ex his quæ de objecto et modo hujus scientiæ tradidimus; diximus enim hæc futura non ideo esse futura quia sciuntur a Deo, sed e converso, quia futura sunt, vel, ut purius loquamur, supposito quod futura sint, cognosci a Deo; et ideo conclusimus cognosci a Deo has veritates in seipsis, quia, supposita determinatione futura talium causarum, jam est veritas in tali objecto, quam Deus ex infinita perspicacia sui intellectus statim intuetur. Illa autem veritas non aliunde supponitur, quam ex libero usu futuro ipsius causæ, qui non supponitur futurus ob aliquam causam extrinsecam determinantem, sed ex intrinseca potestate causæ proximæ, cum adjutorio seu concursu proportionato causæ superioris. Hinc ergo ad argumentum in forma dicitur omnes responsiones datas esse optimas et in eamdem fere coincidere. Concedo igitur ex illo antecedente sequi aliquam necessitatem in consequenti, non tamen necessitatem simpliciter seu absolutam, sed tantum secundum quid, quæ non repugnat contingentiæ. Quæ optime dicitur esse necessitas illius compositionis, quæ non repugnat contingentiæ seu libertati actus seu effectus, quia revera hæc non dicitur necessitas compositionis propter solam suppositionem scientiæ divinæ, sed potius quia ipsa scientia divina supponit futuritionem, seu veritatem rei futuræ, ut supra ex Anselmo et aliis Patribus retulimus. Unde, quando communiter dicitur, supposito quod Deus novit rem esse futuram, non posse non esse futuram in sensu compositionis, ideo id verum est sine repugnantia libertatis seu contingentiæ, quia, in illa suppositione scientiæ, virtute seu mediate includitur suppositio objecti ejus, scilicet, veritatis futuræ. Non est ergo illa suppositio mere extrinseca, neque est omnino independens a libera potestate causæ proximæ, sed potius illius futuram determinationem supponit, ita ut, si futura non esset, a Deo non fuisset scita. Et ob eamdem causam dicitur optime hæc necessitas esse tantum consequentiæ et non consequentis, sicut est illa: Si res futura est, erit, vel: Si est, necessario est; tum quia, ut dictum est, in illo antecedenti, *Deus scivit,* suppositio ejusdem futuritionis includitur; tum etiam quia hæc scientia de qua agimus non est causa ob quam res sit futura, ut supra ostensum est, sed est mera intuitio extrinseca; unde illa consequentia, quatenus est ex scientia visionis Dei, revera est a posteriori, ut ex supra dictis patet; illatio autem a posteriori, quantumvis ipsa necessaria sit, non potest necessitatem consequentis inferre, quantum ad esse ejus, nisi aliunde ex se illam habeat, vel ex aliqua ejus proprietate alias ostendatur; quod hic dici non potest, nam hæc scientia Dei est quid extrinsecum rei futuræ, et non immutat illam magis quam scientia humana vel quam visio extrinseca imponit objecto necessitatem: his enim exemplis utuntur etiam Sancti citati, præsertim Augustinus, 3 de Libero arbitrio, capit. 4; et Boetius, quinto de Consolatione, prosa 4, ubi recte dicit hanc scientiam Dei non esse causam rei futuræ, sed signum, ideoque non majorem necessitatem imponere rei futuræ, quam si de illa non haberetur illa scientia; nam signum ostendit id quod designat, non efficit aut immutat; ideoque, stantibus eisdem causis, eodem modo eveniret ille effectus, etiamsi per impossibile a Deo non sciretur.

17. *Magis adhuc explicatur mens D. Thomæ. Gregorii impugnatio contra S. Thomam. — Ei fit satis.* — Tandem in idem redit D. Thomæ responsio dicentis, illud consequens tantum esse necessarium ut subest antecedenti; quod ita interpretor, id est, quod supponitur habere veritatem per quam possit objici scientiæ Dei. Nam hoc ipsum est subesse illi antecedenti; ita enim ipse D. Thomas interpretatur dicens: Consequens intelligendum est, prout subest scientiæ Dei, scilicet, prout est in sua præsentialitate, id est, in præsentia, quæ futura esse supponitur. Et hoc est quod subjungit: *Et sic necessarium est consequens sicut et antecedens*, *quia omne quod est*, *dum est*, *necesse est esse*. Igitur hanc

necessitatem, et illam solam sensit D. Thomas inferri in illo consequenti. Unde, cum ait illud consequens et antecedens habere eamdem necessitatem cum simili proportione, intelligit, scilicet, quia sicut scientia illa Dei non necessario est, ita illud futurum non est necessario futurum, nisi ex suppositione quod sit futurum. Imo ex hac eadem suppositione talis scientia necessaria est, quia non potest Deus ignorare quod futurum est. Ad hanc vero responsionem magis explicandam constituit D. Thomas hanc regulam, quoties in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens accipiendum esse non secundum esse quod est in se, sed secundum esse quod est in anima. Quam regulam late impugnat Gregorius, et summa impugnationum est, quia ex illo antecedenti: *Deus scivit Petrum peccaturum*, non infertur tantum Petrum peccaturum in scientia Dei, nam hæc non esset illatio, sed nugatoria repetitio; infertur ergo Petrum peccaturum in re ipsa, seu in se. Et quoties per scientiam res vere et prout in se est cognoscitur, optime potest ex illa inferri rem esse talem in se. Et ideo non videtur recte accommodari exemplum quod D. Thomas affert de re intellecta ab anima, si inde inferatur esse immaterialem; hæc enim illatio revera non est bona, nec similis, quia licet res cognoscatur modo immateriali, non propterea cognoscitur esse immaterialis. Ad hæc vero et similia respondent late Cajetanus, et alii expositores D. Thomæ. Breviter tamen dicitur regulam D. Thomæ intelligendam esse quantum ad eas proprietates, quæ attribuuntur consequenti præcise ratione antecedentis, ut contingit in exemplo quod adducit. Unde in præsenti non est accipiendum illud consequens: *Petrus peccabit*, simpliciter quantum ad solam futuram existentiam, nam hoc sensu revera infertur rem futuram in se; sed accipiendum est quantum ad proprietatem quamdam quæ ex illo antecedenti inferebatur, et tribuebatur consequenti, nempe quod necessario futurum sit; nam hæc necessitas non convenit illi consequenti prout in se futurum est, sed attribuitur illi prout subest tali antecedenti, ut declaratum est.

Assertiones quæ ex prædictis colliguntur.

18. *Discrimen quod est inter rem futuram contingentem cum præterita et præsenti.*—Atque ex his infertur primo, non obstante dicta necessitate secundum quid illius consequentis: *Petrus peccabit*, simpliciter et absolute verum esse Petrum habere potestatem ad non peccandum, quia illa necessitas secundum quid non excludit hanc potestatem, imo illam supponit; quia supponit liberam futuram determinationem Petri, sine qua non posset esse peccatum; libera autem determinatio supponit potestatem non peccandi. Quod adeo verum est, ut, etiam facta illa suppositione, in tali enuntiatione de futuro, quod vera sit, nihilominus simul sit verum, esse, vel futuram esse in Petro potestatem ad non peccandum, non quod in illo sit potestas ad componendum oppositum actum, id est, non peccare cum illa suppositione, quo sensu dicimus non posse in sensu composito, quia non potest simul duo contradictoria facere; sed quod illa suppositio non excludat potestatem simpliciter ad peccandum vel non peccandum, nec constituat illam, prout in se est, extra terminos suæ potentialitatis, ut sic dicam, donec in re ipsa peccet. In quo est etiam consideranda alia differentia inter rem contingentem futuram, et præsentem aut præteritam; nam respectu præteriti jam potentia fuit omnino reducta in actum, ita ut jam ille actus ab illa non pendeat quantum ad hoc, quod est effectum illum aliquando fuisse; et ideo jam non manet in tali causa vera potestas aut libertas ad faciendum ut ille effectus non fuerit, propter quod etiam ille jam dicitur absolute necessarius, ut supra dicebamus de propositione de præterito. Similiter, respectu actus seu effectus præsentis, potentia causæ est in actum reducta, et ille effectus, quatenus jam est extra causam, non est amplius in potestate ejus, ut pro illo instanti non sit, licet, prius natura quam prodiret in actum, haberet in sua potestate non efficere illum, et pro eodem instanti habeat potestatem, ut in tempore futuro non conservet illum. At vero respectu effectus futuri, causa est simpliciter in potentia, et effectus in re ipsa nondum est extra virtutem ejus, ideoque talis causa absolute habet potestatem et libertatem ad non faciendum illum effectum pro quolibet tempore futuro, et quolibet instanti ejus.

19. *Exponitur ultimo mens D. Thomæ.*—Ex qua doctrina declaratur amplius et optime divi Thomæ solutio; nam, quia res præterita jam fuit actu posita, ideo propositio de præterito dicitur absolute necessaria, non solum significata cum formali compositione, qualis

est hæc : *Res præterita fuit*, sed etiam simpliciter enunciata de re ipsa, ut cum dicimus : *Adam fuit.* Propositio autem de futuro simpliciter prolata non est absolute necessaria, sed contingens; et ut necessaria dicatur, oportet addere aliquid quo compositio significetur (ut verbi gratia) rem futuram esse futuram. Et quoad hoc eadem fere ratio est de propositione de præsente, quia simpliciter prolata, enuntiando effectum de causa, ut : *Petrus peccat*, non est necessaria, sed contingens; quia pro eodem instanti præsenti libere fit actus, et effectus prius natura fuit in sola potestate causæ, quam in se; ideoque, ut explicetur necessitas, oportet addere aliquid quo indicetur compositio, quale est illud Aristotelis, 1 de Interpretatione : *Res quando est, necesse est esse.* Quod etiam significavit Anselmus, dict. libro de Concordia, capit. 1. Solum est differentia inter præsens et futurum, quod præsens effectus in eodem instanti durationis est jam extra suam causam, et ideo, facta illa suppositione, jam non est potestas in causa ut faciat illum non esse; futurum autem nondum supponitur extra causam pro ullo instanti, et ideo pro quocumque instanti futuro manet potestas in causa ad non ponendum effectum. Atque hac ratione addidit D. Thomas alteram partem suæ responsionis, scilicet, ex illo antecedenti de præterito non inferri in consequenti necessitatem quæ sit in ipso prout in se est, sed solum ut subest scientiæ Dei, seu ut est in ejus præsentialitate; præteritum enim et præsens dici possunt habere in se, et prout in se sunt, eam qualemcumque necessitatem quam habent ex suppositione vel compositione, quia id quod supponitur, jam est, vel fuit in re positum; futurum vero, licet etiam habeat suam necessitatem compositionis, nondum tamen dicitur habere illam in se, et prout in se est, quia nondum est extra causam suam in seipso, sed solum in præsentialitate scientiæ divinæ, ac proinde optime dicitur solum habere necessitatem prout subest illi scientiæ, vel, ut ita dicam, ex suppositione præsentialitatis objectivæ, non realis existentiæ. Atque sic etiam dixit Boetius, quint. de Consolation., pros. 6 : *Idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium; cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus, atque absolutum videtur.*

20. *Explicatur veritas nonnullarum propositionum de possibili.* — Ultimo intelligitur ex dictis, quomodo loquendum sit in quibusdam locutionibus de possibili, quæ in hac materia circumferuntur, ut : *Homo potest non peccare, quamvis Deus sciat ipsum peccaturum*, vel : *Potest facere ut Deus sciat ipsum non peccaturum*, et similes, de quibus Gregorius, Marsilius, et alii Scholastici locis citatis multa scribunt. Breviter tamen potest tota res expediri, nam quod ad rem spectat, hæ sunt veræ in sensu diviso; falsæ tamen, si includant compositionem; quod est dicere, simpliciter et absolute et in re hominem habere potentiam ad non peccandum, et nondum reductam ad actum peccati, donec actu peccet; per eam tamen non posse fieri ut hæc duo simul conjungantur, scilicet, quod ipse de facto et in re non peccet, et quod Deus præscierit ipsum peccaturum. Unde frequentius hic sensus compositus fit, quando verbum *potest*, de præsenti ponitur, et in ordine ad præteritum; ut cum dicitur, posse Deum nescire quod scivit, aut posse non subsequi quod semel est scitum; de præterito autem positum verbum *potuit*, facilius reddit sensum divisum, ut si dicamus : *Potuit Deus nescire quod scivit.* Optimus etiam loquendi modus est ille Augustini, posse, scilicet, hominem non peccare, etiamsi Deus præscierit illum peccaturum; non tamen id esse facturum; nam si esset id facturus, Deus præscivisset illud, et non aliud. Legatur citatis locis, et libr. de Correptione et gratia, capite septimo; et Anselmus, Boetius, et alii locis citatis; Hugo Victor., lib. primo de Sacrament., part. 2, cap. decimo septimo et sequentibus; Waldensis, in Doctrinali fidei, cap. 25 et seq. Atque in hunc modum facile exponuntur nonnullæ locutiones, qualis est illa vulgaris, quæ solet Augustino tribui : *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris*, quam his verbis apud Augustinum non reperio; tamen in lib. sexto Hypognostic., in fine, significat posse hominem suis orationibus obtinere gratiam prædestinationis; sed illud posset intelligi de gratia quoad executionem, id est, de gratia quam Deus per prædestinationem illi dare decrevit. Quomodo dicit etiam Petrus : *Satagite ut per bona opera certam vestram electionem faciatis.* Itaque, si semel ponatur et fiat suppositio quod homo ab æterno fuit prædestinatus, non potest nunc in tempore facere ut ab æterno fuerit prædestinatus; tamen simpliciter potest aliquid facere, quod si faciat, ponendum consequenter erit illum fuisse prædestinatum. Sic etiam exponitur illa locutio apud Jerem. 18 : *Si egerit gens illa pœnitentiam, agam et*

ego; metaphorica enim est et eamdem habet expositionem. Nam, si semel ponatur Deum absoluto decreto statuisse aliquem punire, mutari non potest; est tamen in potestate hominis aliquid facere, quod si faciat, consequenter erit ponendum Deum non habuisse ab æterno tale decretum. Atque ad hunc modum erit facile loqui de omnibus.

21. *Tertio argumento fit satis.* — In tertio argumento eadem attingitur difficultas, si rem spectemus, aliis autem verbis. Duoque in eo petuntur. Primum est, an hæc propositio vera sit: *Omne scitum a Deo est necessarium.* Et respondet D. Thomas supra, esse falsam de necessitate rei, quia facit sensnm divisum; esse autem veram de necessitate dicti, quia facit sensum compositum. Quod est dicere, si sit sensus, rem illam, quæ scitur, in se esse necessariam, falsam esse locutionem; si autem sit sensus: posita scientia Dei, necessario est verum dicere, illud quod scitur, esse futurum, sic esse veram; quia solum dicit necessariam conformitatem illarum duarum rerum inter se, scilicet, scientiæ Dei et futuritionis rei. Quæ responsio sumi potest ex Augustino, sext. Genes. ad litteram, capite decimo septimo; et ea utuntur Scholastici, 1, distinct. 38. Sed instat D. Thomas, nam, quando forma est inseparabilis, necessitas ex suppositione talis formæ non solum est dicti, sed etiam rei. Et respondet hoc esse verum quando illa forma est intrinseca dispositio subjecti, non autem si sit mere extrinseca, quæ ut sic rem non immutat; hujusmodi autem est scientia Dei, et ideo, quamvis mirabilis sit, postquam semel ponitur, non infert ipsi rei necessitatem. Quæ responsio confirmat ea quæ hactenus diximus, et supponit etiam hanc necessitatem compositionis supponere in objecto futuro aptitudinem et veritatem ut cognosci possit.

22. *Quæ requirantur, ad hoc ut certa sit scientia Dei.* — Aliud, quod in illo argumento implicite petitur, est quomodo divina scientia et objectum ejus in necessitate conveniant, et videtur necessarium ut scientia Dei certa et infallibilis sit; quia, si unum extremum semper eodem modo se habeat, et aliud mutari possit, facile poterit inter illa esse difformitas, veritati scientiæ et consequenter certitudini repugnans. Dicendum vero est, ad certitudinem scientiæ, ex parte objecti materialis, seu rei cognoscendæ, solum requiri veritatem determinatam, et necessitatem compositionis, quæ illam necessario comitatur; nam propositio, quæ semel est vera, pro eo tempore, quo vera esse supponitur, necessario vera est, necessitate scilicet compositionis; quia non potest simul vera et falsa esse. Neque præter hanc veritatem aliud desiderari potest ex parte istius objecti; quia, si talis veritas, prout in se est, attingatur evidenti et claro lumine, fieri non potest ut judicium sit falsum, quod est esse infallibile et certum. Ex parte igitur cognoscentis requiritur ad certitudinem et infallibilitatem tale lumen, tantaque vis cognoscendi, ut semper veritatem attingat, nec possit ab hoc scopo discrepare ex intrinseca proprietate sua; hujusmodi autem lumen et vis intelligendi est in Deo, et inde oritur in ejus scientia, ut scientia cujuscumque rei est, necessitas illa quoad specificationem quam in solutione primi argumenti declaravimus. Sic ergo est necessaria conformitas inter judicium divinæ scientiæ de re futura, et futuritionem ejus, quæ conformitas in neutro extremo supponit necessitatem simpliciter, quia, sicut non est simpliciter necessarium rem hanc fore, ita nec est simpliciter necessarium Deum scire illam futuram esse; neque etiam requirit illa conformitas in utroque extremo necessitatem ejusdem rationis, sicut neque veritatem; quia in altero est veritas objectiva seu fundamentalis, et in essendo; in altero vero est veritas judicativa seu formalis, et in cognoscendo; requiritur ergo necessitas proportionalis, nimirum quod sicut in scientia est hæc necessitas nunquam discrepandi a vero, ita in objecto sit veritas, qua supposita, jam non possit in illo ut sic esse falsitas. Atque hoc modo optime concordant inter se infallibilis veritas scientiæ divinæ, et veritas objectiva futuri, simpliciter quidem contingens, necessaria vero ex suppositione prædicta. Atque hæc sint satis de præsenti libro.

FINIS LIBRI PRIMI.

INDEX CAPITUM LIBRI SECUNDI.

DE SCIENTIA FUTURORUM QUAM DEUS HABET DE FUTURIS CONTINGENTIBUS SUB CONDITIONE PROPOSITIS, PRIUS RATIONE QUAM DE IPSA CONDITIONE ALIQUID ABSOLUTE DECERNAT.

LIBER SECUNDUS.

DE SCIENTIA QUAM DEUS HABET

DE FUTURIS CONTINGENTIBUS SUB CONDITIONE PROPOSITIS, PRIUS RATIONE QUAM DE IPSA CONDITIONE ALIQUID ABSOLUTE DECERNAT.

Hæc futura, de quibus præsens disputatio instituitur, etiam considerantur potissime in causis liberis, nam in causis necessario agentibus necessitatem habent, ut facile intelligi potest ex dictis initio superioris libri ; significantur autem a nobis his communibus locutionibus : *Si Petrus hic nunc adesset, hoc faceret*, et similibus, quibus indicamus quid fuisset secutum ex libera voluntate talis personæ, si hic et nunc cum talibus conditionibus esset constituta et applicata ad operandum. De quibus propositionibus seu objectis non est dubium quin objective, et, ut loquamur more nostro per modum simplicis apprehensionis sint in intellectu divino, cum possint esse in angelico, et suo modo in humano. Et patet facile respectu personarum possibilium, quæ nunquam futuræ sunt ; nam in Angelo (verbi gratia) nunquam futuro, objectum est aptum apprehendi, an vellet hoc vel illud, si crearetur ; an peccaret, vel non peccaret, etc. Et eadem ratione in personis aliquando futuris, respectu earum occasionum in quibus de facto nunquam invenientur, similiter est objectum apprehensibile, quid egisset (verbi gratia) Adam, si prius quam Eva immediate ab ipso dæmone tentatus fuisset. Respectu vero earum occasionum et actionum quæ de facto sunt aliquando futuræ, potest hæc apprehensio secundum rationem præintelligi in simplici Dei intelligentia prius quam per suam voluntatem aliquid circa talem effectum definiat, aut permittat. De his ergo futuris sic apprehensis, videndum imprimis est an cognoscantur a Deo, id est, an præter illam simplicem apprehensionem cognoscat alterutram partem illius conditionalis esse veram, et in hac parte declaranda fusius immorabimur quam in præcedenti libro, in simili quæstione, quia hic non est veritas tam constans in doctrina fidei, neque est controversia solum cum Philosophis vel hæreticis, sed etiam cum Catholicis et Theologis, præsertim recentioribus ; nam antiqui pauca de hac controversia distincte tractarunt, cujus rei causam in discursu operis aperiemus. Postea vero, si Deus hanc scientiam habet, quomodo a nobis intelligi possit, declarabimus. Quod hic brevius et facilius præstabimus quam in superiori libro, quia omnia quæ de hoc puncto dicta sunt, ad rem præsentem cum proportione sunt applicanda. Atque ex his etiam obiter constabit quam necessaria sit hæc scientia ad divinæ providentiæ perfectionem, et ad efficaciam gratiæ, et motionis seu concursus divini, cum libertate arbitrii concilianda.

CAPUT I.

REFERTUR OPINIO NEGANS HABERE DEUM CERTAM SCIENTIAM HORUM FUTURORUM, ET CONTRARIA EX SCRIPTURA OSTENDITUR.

1. *Quorumdam sententia.* — Doctores qui has conditionatas propositiones, aut falsas, aut indeterminatas quoad veritatem vel falsitatem existimant, consequenter docent posse quidem Deum conjectare aliquo modo quid causa libera faceret si in tali occasione cum his vel illis conditionibus constitueretur, non tamen certa et infallibili scientia id cognoscere ; atque adeo posse quidem judicare quid foret verisimilius vel probabilius in tali eventu, non tamen definitum judicium ferre : Hoc esset, aut erit, si illud fiat seu fieret. Hanc sententiam sic expositam apud antiquos Theo-

logos non invenio ; eam tamen docent his temporibus aliqui Moderni, et ex Scriptoribus insinuat illam Cather., opusc. de Præd., part. 2, circa finem, et indicat etiam Jansenius, cap. 47 Concord., tractans illud : *Si in Tyro et Sidone*, etc., et quidam alii.

Fundamentum eorum. — Fundamenta hujus sententiæ ad quatuor capita revocantur : ad auctoritatem Scripturæ, quæ de his contingentibus loquitur tanquam de re dubia, addens particulam *forte* et *forsan ;* auctoritatem sanctorum Patrum ; auctoritatem etiam Scholasticorum ; item ad rationes. Quæ omnia commodius afferemus tractando similia capita pro contraria sententia, et singula singulis conferendo.

2. *Vera sententia.* — Nobis contraria sententia maximum in Theologia fundamentum habere videtur, ideoque verissimam illam esse et ab omnibus recte de divinis sentientibus docendam esse censemus, nimirum, certa et infallibili scientia comprehendere Deum de omnibus causis liberis, non solum quid facere possent, sed etiam quid essent facturæ si cum his vel illis conditionibus crearentur, et operari sinerentur, etiamsi vel creandæ non sint, vel de facto non sint permittendæ cum talibus circumstantiis operari. Hæc igitur assertio ex divinis Scripturis in hoc capite probanda est. Sunt autem pleraque testimonia Scripturæ sacræ, quæ, licet habeant suas responsiones et evasiones, propter quas non faciunt certam fidem, tamen si sincere et proprie intelligantur, et omnia inter se conferantur, simulque Sanctorum expositiones ponderentur, faciunt vehementem persuasionem.

3. *Probatur ex Scriptura sacra. — Primum testimonium, ex* 1 *Reg.* — Et imprimis incipio a vulgari testimonio 1 Reg. 23, ubi David consuluit Deum an, si maneret in civitate Ceilæ, venturus esset Saul, et an, si ipse maneret, et ille veniret ac circumdaret civitatem, Ceilitæ essent illum tradituri; et ad utrumque respondit Deus : *Et Saul veniet, et hi tradent te.* Quo audito, aufugit David, et neque Saul venit, neque Ceilitæ tradiderunt David. Tota igitur veritas illius revelationis posita est in illis conditionalibus : *Si expectaveris, veniet Saul ; si Saul venerit, tradent te*, quæ sunt liberæ et contingentes. Atque ita simpliciter intellexerunt hunc locum Abul., q. 13, et Dionys. Carthusian., et Nicolaus de Lira, ibi, qui addit expresse conditionalem fuisse revelatam, quæ ad sui veritatem non requirit ut aliquid in esse ponatur.

Prima præfati testimonii evasio. — Nihilominus ad vitandam efficaciam hujus loci multa excogitata sunt. Unum est, revelari quidem ibi futurum contingens, sed in causa aliqua, ex qua necessario sequeretur, si conditio esset posita, quod esse potest sine repugnantia; licet enim causa libera sit, posito tamen uno actu libero, potest alius necessario sequi ; ita ergo in præsenti dici potest Saulem talem habuisse dispositionem liberam suæ voluntati traditam, ut, visa illa dispositione, non tanquam conditionaliter futura, sed tanquam præsente, in ea cognoverit Deus quod si David non aufugeret, infallibiliter Saul ex vi talis affectus iret ad capiendum illum. Et idem proportionabiliter dicendum est de Ceilitis : ita, videlicet, fuisse affectos, vel timore Saul, vel amore suæ civitatis, ut, oblata illa occasione, ex illo affectu oriretur infallibiliter talis effectus.

4. *Rejicitur evasio prædicta.* — Hæc responsio habet aliquid subtilitatis ; imprimis tamen omnino voluntarie est conficta sine fundamento in Scriptura. Deinde assumit aliquid possibile quidem, sed non admodum verisimile, quia ad cognoscendum infallibiliter unum effectum liberum in prævio aliquo affectu, non satis est videre talem affectum in voluntate pro aliquo tempore, sed videre necesse est affectum illum durare in tali voluntate usque ad id tempus pro quo videtur vel prædicitur futurus talis effectus; verbi gratia, si quis nunc hora sexta sit in actuali odio sui inimici, et cum efficaci proposito sumendi vindictam, non poterit in tali affectu cognosci quod si, hora decima, occurrat ei inimicus cum omni occasione sumendi vindictam de illo, sumet illam, nisi simul videatur ille affectus ut durans usque ad illam horam ; quia potest facile mutari voluntas, neque hic effectus sequitur infallibiliter ex illo affectu ut præcessit, sed ut simul est cum ipso effectu. At vero in nostro casu et revelatione facta David, non est verisimile, aut Saul, aut habitatores Ceilæ, perdurasse in illa actuali cogitatione et actuali odio, vel alio simili actu, pro illo tempore pro quo futurus esset ille effectus, si David Ceilæ permansisset. Quin potius credibilius est, postquam David aufugit, Saul et cæteros ad res alias attendisse. Imo ex discursu Scripturæ id colligi potest. Nec vero satis est quod habituale seu radicale odium perseveraverit, quia, eo non obstante, potest voluntas mutari. Ulterius addo per se esse valde indecens et minus probabile

coarctare veritatem vel possibilitatem divinæ revelationis ad illas angustias. Quid enim respondere posset Deus, si Saul tunc dormiret, aut alia de causa nullum actum circa illud negotium haberet? Unde confici tandem potest satis probabilis ratio, nam David, qui ita consulebat Dominum, certo supponebat et credebat non posse latere Deum in ullo casu, neque in ullo eventu, quid in eo negotio facturus esset Saul, si ipse exspectaret : ideo enim absolute et simpliciter percunctatus est. Ergo vel fatendum est ita esse, quod intendimus, vel David etiam ex ignorantia interrogasse, vel certe non interrogasse simpliciter, prout verba sonant, sed quid facturus esset Saul secundum præsentem affectum quem tunc habebat. Unde etiam fit potuisse eventum accidere, in quo Deus non potuisset respondere interrogationi sibi factæ, si (quod erat possibile) Saul nullum haberet affectum ex quo id certo colligi posset. Responsurus ergo esset Deus, si verum esset prolaturus, se nescire; hoc tamen aut illud conjectare, quam sit absurdum, per se notum est.

Duo alia testimonia.

5. *Ex Matth.* 11.—*Ex Ezechiele.* — Secundo, contra prædictam evasionem, et in sententiæ propositæ confirmationem, adjungo testimonium aliud commune ex Matth. 11 : *Væ tibi, Corozain, væ tibi, Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes quæ in te factæ sunt, olim in cilicio et cinere pænitentiam egissent.* Cui testimonio nullo modo potest accommodari præcedens expositio, quia in Tyriis et Sidoniis nulla actualis dispositio excogitari potest, ex qua, Christo ibi prædicante et faciente miracula, necessario consequeretur *ut in cilicio et cinere pænitentiam egissent.* Præsertim cum illi essent Gentiles, et aut veram Dei cognitionem non haberent, aut certe non supernaturalem, neque etiam infusam dispositionem voluntatis, ex qua vera pœnitentia necessario sequeretur. Nec dissimilis est locus alius apud Ezechielem, cap. 3 : *Non ad populum profundi sermonis et ignotæ linguæ tu mitteris, et si ad illos mittereris, audirent te.*

6. *Adversariorum ad prædicta testimonia responsio prima.* — *Rejicitur.* — Ad hæc vero et similia testimonia adhibentur aliæ responsiones. Prima, Christum Dominum (verbi gratia) non id dixisse, quia ita revera futurum esset, neque ex præscientia talis futuri conditionati, sed solum phrasi quadam, et usitato modo loquendi, et veluti per exaggerationem quamdam, ad declarandum quanta obligatione tenerentur Judæi ad credendum ipsi. Sicut quando amicus rogat amicum ut aliquid faciat, si id nihilominus neget, dicere quis solet : Si ab inimico petiissem, mihi concessisset. Ita fere Jansen., c. 47 Conc., sed est nimis libera expositio. Primum enim illi obstat generalis regula interpretandi Scripturam cum proprietate, si fieri potest. Secundo obstat, quia non parum derogatur hoc modo veritati verborum Christi, et Prophetiæ revelationi, vel saltem certitudini, quia si hoc modo licet proprio arbitrio interpretari, vix erit aliquid firmum in Scriptura. Tertio, obstat communis expositio Hieronymi in Ezechielem et in Matth. ; Gregorii, Anselmi, et D. Thomæ, qui in catena citat etiam Remigium. Sed optime inter omnes Augustinus, lib. 2 de Don. Persev., c. 9, ait : *Numquid dicere possumus Tyrios et Sidonios, talibus apud se virtutibus factis, credere noluisse, cum eis Dominus attestetur quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam?* Unde, c. 10, duas veritates ex hoc testimonio colligit. Prima est non judicari homines ex his quæ acturi essent, si hoc vel illud eis accideret, quamvis hoc Deus noverit, sed ex his quæ faciunt. Secunda est prævenientem gratiam interdum negari eis quos Deus novit bene fuisse illa usuros; dari autem eis qui male usuri sunt, quod dicit esse unum ex maximis divinæ prædestinationis mysteriis. Similia fere repetit in Enchirid., cap. 93, ubi ponderentur illa verba : *Apertissime namque Deus dicit : Væ tibi, Corozain,* etc. Similiter Prosper, in respons. ad excerpta Genuens., resp. 8 (exponens prædictum locum Matth. et verba Augustini, lib. 2 de Don. persev., cap. 14), inter alia inquit : *Nos etiam si rationem fati et profunditatem judicii ejus penetrare non possumus, manifestissime tamen scimus et verum esse quod dixit, et justum esse quod fecit.*

7. *Secunda evasio.* — *Confutatur.* — Ex quibus verbis satis aperte rejicitur alia, nec magis probabilis, nec minus libera expositio : hujusmodi scilicet revelationibus non prædici effectum infallibiliter futurum, etiam posita conditione; sed solum revelari id ad quod causæ sunt magis propensæ. Unde sensus revelationis erit ita esse verisimilius futurum. Postestque hæc expositio duplici conjectura suaderi. Prima est, quia sæpe in hujusmodi revelationibus in Scriptura addi-

tur particula *forte* vel *fortasse*, ut denotetur incertitudo Prophetiæ. Posterior est, quia in Prophetiis comminatoriis seu promissoriis sæpe necesse est uti hac expositione, et subintelligere conditionem, scilicet : Si causæ non mutentur; ergo etiam in præsenti id fieri potest. Hæc expositio nulla ratione admittenda est; nam, ut in simili notavit Augustinus cont. Don., lib. de unitate Eccl., c. 9, multum derogat veritati Scripturæ et certitudini Prophetiæ hæc licentia interpretandi Scripturam, addendo illi aliquid, vel subintelligendo, pro uniuscujusque arbitrio. Præsertim quia Deus, in prædictis locis, non dicit : Verisimile est hoc esse futurum; sed simpliciter : Hoc erit; ut, in testimonio primo citato, tam absolute respondit Deus, sicut David interrogavit. Secundo, in aliis locis additur etiam particula denotans certitudinem, per quam explicantur alia testimonia. Exod. enim 34, dictum fuerat : *Nec uxorem de filiabus eorum accipies, ne postquam illa fuerit fornicata, fornicari faciat filios tuos.* Et Deuteronom. septimo additur : *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me.* Rursus tertio Regum undecimo, amplius declaratur : *Certissime enim avertent corda vestra, ut sequamini Deos alienos.* Aliis item locis tam absolute prædicuntur hæc futura conditionata, sicut absoluta. Est notandus Joan. 5 : *Si alius venerit in nomine suo, illum accipietis.* Unde Sancti colligunt Judæos credituros Antichristo, et tamen prædictio illa in rigore tantum conditionalis erat. Item quod Joan. 6., de Christo dicitur : *Cum sciret quia venturi essent ut facerent eum Regem*, etc., de hac scientia ab omnibus intelligitur. Tertio, ex Patribus citatis, præsertim ex Augustino et Prospero, constat has prophetias esse certas et indubitatas, et idem docent omnes expositores quos citavi, super Matth., et ibidem Abulens., quæst. quinquagesima secunda, et gl. Quarto, quia alias fere non haberent majorem certitudinem hæc divina oracula, quam oracula dæmonis, potuissetque David, etiam post divinum responsum, sine peccato dubitare; quod videtur valde falsum. Sequela probatur quoad primam partem, nam quoad alteram per se nota est; quia, sicut Deo nota est natura et propensio nostræ voluntatis, ita est etiam dæmoni. Unde etiam potest probabilissime conjectare quid in tali occasione faciet liberum arbitrium, et quamvis divina cognitio ex parte cognoscentis perfectior sit, tamen etiam dæmon comprehendit voluntatem saltem quoad naturalia; et in ordine ad actus malos habet quemdam excessum, in quantum ipse potest ad illos instigare, et magna vi inclinare ad illos.

7. *Particula* forsan, *quid in futurorum prædictionibus in Scripturis denotet.*—Quinto (ut respondeamus conjecturis in contrarium), magna deceptio est existimare, quando in Scriptura additur particula *forsan*, aut similis, id fieri propter incertitudinem divinæ scientiæ, quod ubique sancti Patres negant; Hieronymus, Ezech. 2, et Jer. 26 : *Verbum* (inquit) *ambiguum* forsitan *majestati Dei non potest convenire, sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium.* Similia habet Theodoretus eisdem locis : *Non ignorandi* (inquit) *verbum est.* Et Ambrosius, l. 2 de Pœnit., c. 5, idem tractans, infert ut absurdum : *Dicant ergo Dominum ignorasse quid esset futurum.* Idem Eusebius, l. 6 de Præpar., c. 9; Chrysostomus, tractans illud Matth. 21: *Verebuntur forte filium meum* ; D. Thomas cum Remigio et aliis, Matth. 11. In cujus confirmationem adduci potest quod in rebus etiam certissimis additur interdum similis particula, *forte;* Joan. 8 : *Si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis* ; et Joan. 5 : *Si crederetis Moysi, forsitan et mihi;* Actor. 8 : *Pœnitentiam age, si forte remittatur tibi.* Igitur hæc particula interdum additur alicujus mysterii significandi causa, scilicet, vel ad denotandam arbitrii libertatem, ut Hieronymus et alii asserunt; vel ad significandam difficultatem talis effectus, ut ait Gregorius, homil. 18 in Ezechielem. Interdum vero (ait Ambrosius supra) est phrasis et modus loquendi Scripturæ, quæ humano more ad homines loquitur, quod significavit etiam Augustinus, tract. 37 in Joan., et Enarrat. in Psalm. 2, circa illa verba : *Ne quando irascatur Dominus.* Ulterius in græcis codicibus sæpe est particula, quæ certitudinem potius quam ambiguitatem denotat, et verti posset : *Utique sane*, etc., ut notat Abulens., et Jansen. supra Carthus.; et Titelm., Matth. 11; Card. Tolet., Joan. 45 et 8.

Ultima confirmatio prædictæ veritatis.

Ultimo, ex prophetiis comminatoriis et promissivis hæc veritas potius confirmatur, nam illæ etiam sunt infallibiles, et non conjecturales; sunt quidem etiam conditionatæ, tamen in eo ordine infallibilitatem habent, quia si conditio impleatur, et præmium etiam aut

pœna infallibiliter conferetur ; ergo similiter in præsenti revelatio illa conditionata, ut sic, debet esse infallibilis saltem sub conditione.

8. *Tertia responsio adducta. — Testimoniis confutatur.* — Quamobrem dicunt alii esse quidem infallibiles has revelationes, habere tamen infallibilitatem in causa, quia non revelantur effectus in individuo et in particulari cum omnibus circumstantiis, sed solum in communi et confuse; hoc autem modo potest certo cognosci effectus contingens in causa sua, ut facile potest exemplis ostendi. Sed hæc responsio non satisfacit prædictis testimoniis, nec declarat satis perfectionem scientiæ et revelationis divinæ. Primo enim in aliquibus locis prædicantur actus liberi satis in particulari, ut in facto Saul et David. Secundo, quando causa, etiam in communi sumpta, est indifferens vel propensa potius in contrarium, non potest in ea certo cognosci effectus oppositus; verbi gratia, quod Adam esset peccaturus, et consensurus tali tentationi, non poterat cognosci in causa, etiam abstrahendo a circumstantia, quia ita erat recte institutus, ut longe facilius esset illi non peccare, magisque esset ad hoc propensus; ostendemus autem inferius hæc etiam futura a Deo cognosci, et in exemplis adductis videtur esse hujusmodi, quod de Tyriis et Sidoniis Christus revelavit; nam, ut supra dicebam, in eis nulla erat dispositio ad pœnitentiam, unde, considerata illa causa prout tunc erat disposita ad talem effectum, vel magis erat repugnans quam propensa, vel certe, omnibus pensatis, ad summum erat indifferens. Tertio denique magna imperfectio tribuitur Deo, cum existimatur vel ipsius cognitionem in illa confusione sistere, et non clare, et in particulari videre quibus in individuis accideret id quod de communitate aliqua revelat; vel certitudinem scientiæ et revelationis ejus non esse majorem quam sit illa quæ ex causis sic confuse conceptis accipi potest.

9. *Quarta refellitur.* — Atque hinc ulterius rejicitur aliorum responsio dicentium, solum prædici futura, quæ in quadam motione Dei efficaci cognosci possunt. Primum enim hoc non pertinet ad quæstionem an hæc cognoscantur, quam modo tractamus, sed ad quæstionem quomodo hæc cognoscantur, quam infra disputabimus. Deinde refellitur duplici ratione. Prima, quia talis motio efficax vel supponit hanc scientiam, et ita non potest esse ratio illius; vel si illam non supponit, non potest esse efficax, quin physice prædeterminet voluntatem, et consequenter cum libertate pugnet, ut ex tractatis libris præcedentibus satis constat. Secunda est, quia hæc motio efficax, qualiscumque illa sit, non datur nisi ad opera bona; Deus enim ad malum non movet, ut secundo libro fuse demonstratum est. In prædictis autem testimoniis non solum prædicuntur opera bona, sed etiam peccata sub his vel illis conditionibus; non ergo fundatur illa prædictio et præscientia in tali motione. Minor constat in facto Saul, et addi potest simile de Pharaone, Exodi 3 : *Ego autem scio quod non relinquet vos Pharao, nisi per magnam manum;* et infra : *Ego extendam manum meam,* etc. In quibus verbis una vel potius duplex propositio conditionalis cognita involvitur, scilicet, quod per ordinaria media, vel auxilia, si adhiberentur, Pharao non esset movendus ad dimittendum populum, et quod per magna signa esset permovendus. Quem locum ita videtur exponere Augustinus, de Præd. et grat., c. 7, ubi concludit : *Vox Dei est, quæ Pharaonis voluntatem, sicut præviderat, indicabat.* Et per idem præscientiæ genus declarat ibidem Pharaonis indurationem, dicens : *Alta Deus præscientiæ suæ luce præscivit Pharaonem non fuisse mutandum, etiamsi talia signa fierent.*

10. *Quinta improbatur.* — Unde tandem improbabile etiam est quod quidam, convicti prædictis testimoniis, asserunt, Deum quidem cognoscere aliqua ex his conditionatis quæ revelavit, non tamen omnia, sed fortasse illa quæ speciali modo præordinavit, voluit aut permisit. Est enim hoc plane voluntarium et falsum ; ostendimus enim in omni genere actionum liberarum habere Deum hanc scientiam, scilicet, in bonis et in malis, in naturalibus et supernaturalibus, in communi et in particulari; ergo nulla probabili ratione potest hæc scientia limitari ad quædam, et non ad omnia extendi. Maxime quia ostendemus non posse hanc scientiam fundari in præordinatione, et multo minus in permissione; quia effectus permissus ex vi permissionis non est infallibiliter futurus, nisi hæc scientia supponatur, ut in 2 lib. declaratum est.

11. Tandem adjungere possum quod modus loquendi ex hac conditionata præscientia est adeo frequens in Scriptura, ut plane constet et generalem esse hanc præscientiam in omni genere effectuum, et actuum liberorum, et Deum illa maxime uti in suæ providentiæ gubernatione ; verbi gratia, cum Gen. undecimo dicitur : *Ecce unus est populus, et unum*

est labium omnium, cœperuntque hoc facere, nec desistent a cogitationibus suis donec eas opere compleant. In his verbis clarum est subintelligi conditionem, scilicet : Nisi impediantur, vel : Si non confundatur lingua eorum; unde subditur : *Venite igitur, descendamus et confundamus linguam eorum*, etc. Ecce ex illa præscientia conditionata providit Deus talem medium, quo illorum hominum conatus impediret. Est etiam optimus locus ille Matth. 24 : *Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi.* Prænovit ergo Deus etiam electos fuisse tribulatione superandos, si esset diuturnior, et ex hac præscientia providit ut brevi tempore duraret. Unde constat ex hac præscientia providere Deum electis suis summa liberalitate et gratia opportuna remedia, quibus vel non cadant, vel, si ceciderint, liberentur. Atque hac ratione Sancti homines divinæ gratiæ et providentiæ attribuunt, quod ab iis periculis aut tentationibus liberentur aut præveniantur, in quibus scit Deus fuisse lapsuros, si in ea inciderent, juxta illud Sap. 4 : *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus,* etc.; et illud Isai. 1 : *Nisi Dominus reliquisset nobis semen, sicut Sodoma fuissemus*, etc. Similia frequenter in Scriptura occurrunt.

12. Neque contra hanc primam probationem aliquid potest ex Scriptura objici, quod difficultatem habeat; nam, quod de particula *forte*, et de comminationibus adduci poterat, jam declaratum est. Solum possunt movere verba illa Exod. 14, ubi Deus, dans Moysi signa per quæ induceret populum ad credendum, sic inquit : *Si non audient sermonem signi prioris, credent verbo signi sequentis; quod si nec duobus his signis audierint, credent tertio.* Qui loquendi modus videtur indicare incertitudinem eventus, priori posita conditione vel secunda.

Respondetur hoc testimonium vel non obesse nobis, vel potius prodesse, quia illa futura non erant utcumque conditionata, sed ponenda in re; non ergo ignorabat Deus quem effectum habiturum esset primum signum, secundum et tertium. Sensus ergo est quosdam fuisse credituros in primo signo, et non alios; deinde alios fuisse credituros in secundo, et tandem omnes in tertio; et ideo, quia hoc prævidit Deus, vel absolute, vel etiam sub conditione, omnia illa signa dedit. Et hactenus de Scripturæ testimoniis.

CAPUT II.

EX DOCTRINA SANCTORUM PATRUM OSTENDITUR HABERE DEUM CERTAM SCIENTIAM FUTURORUM CONTINGENTIUM CONDITIONATORUM.

1. Si varios loquendi modos in Sanctis Patribus accurate observemus, non obscure, ut opinor, constabit eos non minus certos fuisse de hac scientia Dei, quam de absoluta scientia futurorum contingentium. Et primo, sumo argumentum ex illa quæstione, quam sæpe proponunt, cur Deus creaverit angelos, vel Adam, eisque præceptum imposuerit, cum præsciret illos fuisse peccaturos? In hac enim interrogatione aperte est quæstio de scientia conditionata, et non de absoluta, nam præscientia absoluta supponit permissionem; ergo non potuit Deus tale peccatum permittere cum absoluta præscientia ejus, multoque minus potuit illam absolutam præscientiam habere ante voluntatem creandi Adam; ergo, si sermo esset de hac præscientia absoluta, facilis esset ad quæstionem responsio, negando quod assumit; quia quando Deus habuit voluntatem creandi Adam, nondum intelligitur habuisse illam præscientiam. Sancti autem Patres non ita respondent, sed admittunt præscientiam futuri peccati ante illam voluntatem creandi Adam, et respondent nihilominus ex sua bonitate voluisse creare illum; aperte igitur loquuntur de scientia conditionata.

2. *Prima probatio ex Patribus.* — De qua re est optimum testimonium apud Hieronymum, dialog. 3 contra Pelag., ubi refert hoc Marcionis argumentum : Vel præscivit Deus hominem in paradiso positum, mandatum transgressurum, vel non præscivit. Si præscivit Deus, non peccavit homo, quia non potuit divinæ scientiæ resistere. Si non præscivit, cui aufers præscientiam, aufers et divinitatem. Respondet Hieronymus et præscivisse Deum, et peccasse hominem; quia ita Deus præscivit, ut eum in sua libertate reliquerit. Hoc idem argumentum Marcionis copiosius tractat Tertullianus, l. 2 contra Marcionem, a capit. 1 usque ad 7, et ex illo aperte constat sermonem esse de scientia conditionata, quæ antecedit voluntatem creandi, et simul numeratur a Tertulliano cum bonitate et potentia Dei; et dicit ab his tribus procedere divinam providentiam, permissionem, creationem, etc.

Idem argumentum tractat Gregorius Nissen., magna Catech., cap. 7, negans sequi Deum esse auctorem mali, propterea quod hominem creare voluerit, quem præsciebat peccaturum. Justin. etiam, quæstion. 78, et Irenæus, l. 4 contra hæres., capit. 75, ad finem; Gregorius item Nazianz., orat. 42, in fine : *Mandatum* (inquit) *accepimus, ut eo servato gloriam assequeremur, non quod Deus id quod futurum erat ignoraret, sed quod arbitrii libertatem lege sanciret.* Ubi considerandum est in eo signo in quo voluit Deus dare mandatum, jam habuisse præscientiam futuræ transgressionis, si mandatum daretur. Damascenus etiam, dialogo contra Manichæos, fol. 475, tractans eamdem quæstionem, a Manichæis propositam, cur scilicet Deus creaverit angelos, quos malos futuros esse præscivit, respondet bonitatem Dei fuisse in causa, quæ vicit præscientiam, et eodem modo loquitur Theodoretus, quæst. 37 in Genes., et Isidorus, l. 1 de Summo bon., cap. 13 : *Quia* (inquit) *sicut præscivit Deus lapsum, ita præscivit quomodo posset illi subvenire.* Idem Eusebius, 6 de Præparatione, capit. 9. Optime Augustinus, libr. 2 de Nupt. et concupis., cap. 16, et libr. 5 contra Julianum, capit. 8; et 1 contra Crescon., capit. 8; et 21 contr. Faust., capit. 14, 16 et 21; et 1 de Origin. animæ, capite 11. In quibus posterioribus locis non tantum de primis hominibus, sed etiam de cæteris loquitur, quos Deus creat, eisque præcepta dat, quum præsciat esse lapsuros : *Quia alias* (inquit) *non tantum judicares, si propterea creare noluisset, quia peccaturum eum esse præsciisset.* Eodem modo tractat eamdem quæstionem de Adamo, Eva et Angelis, Chrysostomus, homil. de Adam et Eva, tomo primo, et de crucifixoribus Christi, homil. de Anathem., tom. 5 : *Eos* (inquit) *præsciens formavit, vincente præscientiam bonitate.* Quæ verba non possunt nisi de præscientia conditionata intelligi, nam scientiam absolutam futurorum non vincit bonitas, sed potius est quædam origo illius. Cyrillus etiam, l. 9 in Joann., c. 10, sic quærit : *Si omnia scire Christus creditur, cur Judam, qui futurus proditor erat, eligit?* Et infra ait similiter quæri posse : *Cur Saulem elegisti, quem sciebas gratiam tuam spreturum? Cur primum hominem de terra formasti, quem sciebas mandatum non servaturum? Cur angelorum naturam creasti, cum, ut Deus, prævideris futuram nonnullorum rebellionem?* Quæ omnia de hac scientia procedunt, ut ex dictis constat; et illam admittit Cyrillus, et respondet propter hanc præscientiam non debuisse Deum has rationales creaturas non condere, quæ peccaturæ erant, cum peccatum, non a Deo, sed ab earum libertate esset profecturum.

Eamdem doctrinam recte tradit Ambrosius, lib. de Parad., cap. 10, tractans specialiter de peccato Evæ; et Moyses Syr., in tract. de Parad., part. 1, c. 14. Ac denique eadem quæstio et responsio habetur in opuscul. de Præscient. et prædest., cap. 7, quod nomine divi Thomæ, in fine 1 part., circumferri solet.

3. *Secunda probatio.*—Secundo afferri possunt testimonia Sanctorum, in quibus ex hac præscientia rationem sumunt, ob quam Deus aliquos præmaturo tempore rapit, priusquam peccata committant, quæ Deus præscivit commissuros si viverent, et maxime admirantur Sancti, cur aliis non conferat hoc beneficium Deus, de quibus eamdem habet præscientiam, cum tamen conferre posset, si vellet, quod necesse est intelligi de præscientia hac conditionata; nam si intelligatur de præscientia absoluta, certum est non posse Deum retrocedere, et mutare (ut sic dicam) quod facere decrevisset. Sic Augustinus, de Dono persev., c. 5 : *Certe* (inquit) *poterat Deus, præsciens illos esse lapsuros, auferre de vita.* Et lib. de Corrept. et grat., c. 8, hoc dicit esse abditum mysterium divinæ electionis; nam aliqui, licet multo tempore pie vivant, donec peccent non moriuntur : *Respondeant* (inquit) *cur prius quam peccarent non rapuit illos Deus; an quia non potuit, vel quia eorum mala non præscivit? Nihil horum nisi perversissime ac impiissime dicitur.* Similem doctrinam habet lib. de Grat. et lib. arb., c. 23, et l. 1 de Pecc. merit. et remiss., cap. 21, et epist. 105, sub finem, ubi primum dicit non posse hanc dici absolute scientiam futurorum : *Nam quomodo* (ait) *futura erunt quæ nulla erunt?* Deinde vocando illa secundum quid futura, id est, sub conditione, præscientiam eorum (quam aperte admittit) negat posse esse causam alicujus pœnæ vel damnationis, et secundum hanc scientiam exponit illud Sap. 4 : *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.* Eodem modo procedit Gregorius Nissen., orat. de Infantib. qui præmature rapiuntur; et Cyrillus Alex., l. 3 contra Julian., post medium, approbat dictum Porphyr. : *Quod Deus sciens futurum, sæpe numero prævenit, nos quidem adhuc adolescentes prius e vita eripiens, illos vero relinquens,* etc.

4. *Tertia probatio.* — Tertio, generatim loquendo de providentia divina, Sancti sæpe

sentiunt hanc scientiam esse Deo necessariam, et illa uti ad disponendum vel permittendum ea præcipue quæ ab agentibus creatis liberis fiunt. Ita Augustinus, lib. contra Adimant., cap. 17, agens de facto Saul et David; Gregorius Nissen., l. 8 Philosoph., cap. ult.; et Anastasius Sin.., in lib. Quæstionum sacræ Scripturæ, q. 17; et optime Gregorius Magn., 6 Moral., cap. 12, tractans illa verba: *Qui comprehendit sapientes astutia eorum;* indicat Irenæus, l. 5, cap. 28; Origen., l. 3 Periarch., capit. 4 et 7, et latius lib. 7 in Roman., circa illud cap. 9: *Non est volentis, neque currentis,* etc. Sunt de hac re optima verba Prosperi, lib. 2 de Vocat. gent., c. 4, alias 13, sub finem, ubi agens de facto Cain, qui occidit fratrem suum, ait: *Et utique præsciebat Deus ad quem finem insanientis esset progressura conceptio, neque ex eo quod falli scientia divina non poterat, necessitate peccandi urgebatur facinus voluntatis; a cujus utique intentione atque affectu potuit incolumitas Abel illæsa defendi, nisi placuisset Deo cum laude patientiæ suæ, ut temporalis furor impii fieret perpetuus honos justi.* Ex quibus verbis ultimis constat eum de hac scientia conditionata loqui.

5. *Quarta probatio.* — Quarto principaliter tractando de prædestinatione et reprobatione, de vocatione efficaci vel sufficiente, utuntur hac scientia Sancti Patres, præsertim Augustinus, de Prædest. Sanct., c. 12 et 13, et l. 10 Genes. ad litt., c. 16, et l. 1 Quæst. ad Simpl., q. 2, et ep. 105 et 106, et aliis locis infra insinuandis. Sic intelligi optime possunt verba Ambrosii in id Rom. 8: *Iis qui secundum propositum,* etc., ubi ait, *Deum secundum propositum vocare eos quos præscivit sibi fore devotos, et idoneos,* etc. Hoc enim testimonium et similia, de hac scientia conditionata recte intelligi, supra l. 3, declaravimus. Sed præsertim sunt in hoc notanda duo testimonia Chrysostomi in superioribus commemorata. Unum est hom. 31 in Matth., ubi, comparans vocationem Pauli et Matthæi, dicit ambos esse a Deo vocatos, quando et quomodo scivit non reluctaturos: *Nam qui corda scrutatur* (inquit) *et occulta mentium, is etiam quando unusquisque ad obediendum paratus erat, non ignoravit.* Alterum est hom. 65 in Matth.; tractans de operariis vineæ, diversis temporibus vocatis, et perveniens ad Paulum, ait prius non vocatum fuisse a Deo, quia Deus præscivit ipsum repugnaturum vocationi; postea autem fuisse vocatum, quia præscivit Deus vocationem fuisse penetraturam ejus animam.

6. *Quinta probatio.* — Tandem tractantes Sancti de adventu Christi Domini in mundum, sæpe dicunt tunc venisse quando scivit homines ipsi et Evangelio fuisse credituros. Ita Augustinus, ep. 49 de sex quæstionibus paganorum, quæst. 2, circa finem; et lib. de Præd. Sanct., cap. 9, dicit nihil esse verius quam præsciisse Christum, qui, et quando, et quibus in locis essent in illum credituri. Addit vero idem Augustinus, lib. 1 cont. Crescon., c. 8, etiam Christum interdum prædicasse his quos noverat esse repugnaturos. Quæ omnia de præscientia conditionata intelliguntur; nam præscientia futuræ fidei, quæ supponitur ad voluntatem, qua Deus decrevit tali tempore venire in mundum, non potuit esse absoluta, sed conditionalis, et ita etiam explicuit et docuit D. Thomas, 3 p., q. 1, art. 5, ubi ita notavi.

Varii modi eludendi præfata testimonia exploduntur.

Ad hæc vero Sanctorum testimonia accommodari solent nonnullæ ex responsionibus quas retulimus circa testimonia Scripturæ, præsertim duæ. Una est illa de effectu in communi, et non in particulari. Sed, præter supra dicta, est manifeste contra mentem Sanctorum, qui in particulari loquuntur de peccato Adæ et Angelorum. De quo etiam illud verum est in causa sua non potuisse certo cognosci, etiam in communi, quia poterat facile homo in illo statu vitare, non solum illud particulare peccatum quod commisit, sed quodlibet etiam collective. Addo Augustinum, nuper citatum, numerare circumstantias loci, temporis et personæ, unde non potuit clarius significare se loqui de particularibus effectibus.

Altera responsio est, loqui sanctos Patres de conjecturali cognitione. Sed hoc ipsis imponitur; nunquam enim significant, se ita de Deo sentire, sed cum eadem claritate et certitudine hanc scientiam illi tribuunt, ac scientiam cæterorum contingentium futurorum; et ideo, ut vidimus, quando explicant particulam *forsitan*, negant significare aliquam incertitudinem in divina cognitione. Quibus addi potest optimum Augustini testimonium, tract. 37 in Joan., exponentis illa verba c. 8: *Si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis: Ille* (inquit Augustinus) *qui omnia scit, cum*

dicit forsitan, non dubitat, sed increpat; dubitationis verbum est cum dicitur ab homine, ideo dubitante, quia nesciente; quando vero dicitur a Deo, cum Deum nihil lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur divinitas. Præterea sancti Patres talem censent esse hanc scientiam in Deo, quæ sufficiat ad efficacem vocationem, et procedentem a decreto divino absoluto, quo vult hominem converti, et libere converti; sed ad hujusmodi decretum Dei non sufficit conjecturalis cognitio, sed necessaria et omnino infallibilis; quia posita tali voluntate omnino infallibile est sequi effectum. Unde medium, seu auxilium quo Deus utitur ut impleatur talis voluntas, etiam debet habere effectum omnino infallibiliter; ergo et scientia talis effectus, si ponatur tale medium, debet esse omnino infallibilis. Major constat ex testimoniis citatis præsertim ex locis Chrysostomi, et est frequens doctrina Augustini, ut patet ex q. 2 ad Simpl., et ex aliis quæ inferius referam. Præterea sancti Patres non solum in bonis, sed etiam in malis ponunt hanc præscientiam, nec solum in homine lapso, sed etiam in Angelis, et in homine in statu innocentiæ, de quo, si conjectura agendum esset, considerata dispositione et rectitudine ejus, nec probabiliter conjectari posset fuisse peccato consensurum, quia causa non solum erat indifferens, sed etiam magis propensa ad oppositum; ergo Deus id non præscivit ex signis vel conjecturis, sed in ipsa objecti veritate, et consequenter per certam et infallibilem cognitionem.

7. *Aliquot Sanctorum testimonia quæ objici possunt.* — Sed objiciuntur hic nonnulla ex Patribus, quæ breviter declarare oportet. Primum est testimonium Augustini, lib. de Præd. Sanct., c. 14, ubi tractans illud Sap. 4 : *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus,* dicit illud fuisse dictum secundum pericula vitæ hujus, non secundum præscientiam : *Quia hoc* (ait) *præscivit quod futurum erat, non quod futurum non erat.* Difficilius, l. 1 de Anima et ejus orig., c. 10, arguens eos qui dicebant Deum deserere aliquos infantes, ut in originali peccato moriantur, quia prævidit futuros fuisse iniquos, si viverent, post alia argumenta subdit : *Quid quod ipsa exinanitur omnino præscientia, si quod præscitur non erit? Quomodo enim dicitur præsciri futurum quod non est futurum?* Similem sententiam habet Prosper, ep. ad Augustinum, quæ est inter opera Augustini, ante lib. de Prædest. Sanct., ubi eamdem sententiam impugnans ait : *Novo absurditatis genere, et non agenda præscita dicuntur, et præscita acta non esse.* Damascenus etiam, dialog. cont. Manich., fol. 480, eamdem tractans sententiam : *Si Deus* (inquit) *aliquem non condidisset quia præsciisset peccaturum, non esset hæc præscientia, sed impostura ; nam sicut cognitio est earum rerum quæ sunt, ita prænotio est earum rerum quæ certo futuræ sint.* Denique Hug. Vict., in Summ. Sent., tract. 1, c. 12, et 1 de Sacram., p. 2, a c. 14, usque ad 18, contendit, si non essent res futuræ, nullam fore in Deo præscientiam.

8. *Exponuntur.* — Respondetur hos Patres agere in locis citatis contra illorum errorem, qui dicebant Deum punire, vel gratiam conferre, propter ea opera quæ homo facturus esset, si hoc vel illud accideret, etiamsi de facto nunquam illa facturus sit. Et nunquam (quod advertendum est) negant in Deo esse hujusmodi scientiam; quod si sentirent, proferre eo loco deberent, quia nullo faciliori modo talis error refelleretur. Quin potius multi ex Sanctis supra citatis aperte concedunt hæreticis habere Deum hujusmodi scientiam, negant tamen illam esse rationem divinæ permissionis, punitionis, vel electionis. Et hoc sensu negant aliquando hujusmodi scientiam vocandam esse præscientiam; quia præscientia videtur dicere habitudinem ad id quod aliquando habiturum est esse ; id autem quod per hanc scientiam cognoscitur, non oportet quod sit habiturum esse aliquando, et ideo quatenus per illam scitur, non dicitur ab his Sanctis præsciri, sed absolute sciri, sicut res impossibiles. Et ideo etiam illud opus, quod per hanc scientiam scitur, ut sic non posset esse ratio seu causa ex parte creaturæ, ut puniatur a Deo, vel præmio afficiatur. Et hoc modo procedit Augustinus, de Dono persev., c. 9, et 10 Genes. ad litt., c. 16, et lib. 26 contra Faustum, c. 4. Et in eodem sensu dicit, dicto l. 1 de Orig. anim., c. 12 : *Quomodo ergo punirentur peccata, quæ nulla sunt? id est, quæ nec, vita ista nondum inchoata, commissa sunt ante carnem, nec, morte præveniente, post carnem.* Idem est sensus ejusdem Augustini de Præd. Sanct., ut patet ex c. 12, 13 et 14, ubi recte sic refert : *Si homines punirentur propter peccata quæ facturi essent, si viverent, quamvis ad ea de facto non sint facturi,* sequi nihil eis prodesse quod rapiantur antequam mutetur intellectus eorum ; quia sufficit quod mutandi essent, si viverent. In hoc ergo sensu negatur hujusmodi esse simpliciter futura ; et in

eodem negatur esse præscita; et similiter in eodem negatur accidere posse ut non fiat quod præscitur esse futurum, vel quod ita præscitur, ut sit ratio pœnæ vel præmii. Non nego tamen quin aliquando Sancti, hanc scientiam conditionalem, præscientiam vocent, minus stricta appellatione, quatenus illud, *præ*, solum dicit independentiam scientiæ ab existentia objecti, et consequenter antecessionem ad omnem rei existentiam, sive de facto aliquando futura sit, sive non sit. Tamen ex diversis circumstantiis locorum, erit facile intelligere quo sensu Sancti loquantur.

CAPUT III.

EX SCHOLASTICORUM THEOLOGORUM DOCTRINA EADEM VERITAS COMPROBATUR.

1. *Ex Scholasticorum hac super re silentio ducitur argumentum.*—Antiquiores Scholastici nihil fere de hac divina scientia conditionatorum contingentium locuti sunt; et ideo multi putant, rem hanc esse novam, et ab eorum doctrina alienam. Quod genus argumentandi licet, quod solum sit ab auctoritate negativa (ut aiunt), infirmum videatur, non est tamen omnino contemnendum, quia non est verisimile Theologos omnes prætermisisse rem adeo scitu dignam et gravem, si veram esse credidissent. Et augetur difficultas, nam Theologi omnes divinam scientiam sub scientia simplicis intelligentiæ et visionis comprehendunt; sed hæc non potest pertinere ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia non est simpliciter necessaria, cum non sit de objecto et veritate necessaria. Neque etiam est scientia visionis, quia non est de re aliquando futura; nec consequitur determinationem liberam divinæ voluntatis, sed antecedit; ergo signum est Theologos hujusmodi scientiam non agnovisse, neque in Deo esse credidisse.

Conclusio.

2. Nihilominus existimo Scholasticos Doctores, cæterosque graviores Theologos a nobis potius stare. Et de antiquioribus sane opinor pro comperto habuisse Deum hæc futura sub conditione certissime scire, eosque ideo de hac scientia sub his terminis et in particulari quæstionem non movisse, quia idem de illa senserunt quod de aliis futuris; nam, si diversa de illis sensissent, significassent aliquando, præsertim quia sæpe incidunt in quæstiones quæ supponunt hanc scientiam, ut est illa de permissione peccati, quod Deus scivit futurum, et similes, quas facillime expedirent, negando has conditionales esse scibiles, quod tamen non faciunt.

3. *Cognitionis conditionatorum modus explicatur juxta diversas opiniones.* — Præterea Durandus, et alii qui dicunt futura contingentia absoluta cognosci in comprehensione causarum cum omnibus circumstantiis, necessario debet ponere talem cognitionem in causa, sive extitura sit, sive non sit; et hæc est cognitio conditionalium. Similiter Alensis, Bonaventura, et alii, qui nihil aliud requirunt quam ideas divinas ad cognitionem futurorum, non possunt ab hac sententia dissentire, quia, eadem ratione, infinita repræsentatio idearum sufficeret ad hæc conditionata repræsentanda; et ita favet Bonaventura in 1, dist. 40, art. 2, q. 1. Præterea Nominales, qui affirmant ex omnibus propositionibus de futuro unam esse determinate veram, et ad scientiam divinam de hujusmodi veritate nihil amplius requirunt, quam infinitam efficaciam divini intellectus, et luminis, necesse est ut idem sentiant de his futuris conditionatis quod de absolutis; et hoc modo citari possunt pro hac sententia Gregorius, in 1, d. 38, q. 1, art. 2; Gabriel ibi, quæst. unic.; Adam, in 3, d. 14, quæst. 2, dub. 1; Marsil., in 1, quæst. 40, art. 2, ad object. contr. 6 concl. Rursus etiam illi qui dicunt cum Scoto futura cognosci in prædeterminatione divinæ voluntatis, idem salvare contendunt de his futuris, ut in progressu hujus libri videbimus; et ita ex hoc capite non potest contraria sententia Scoto attribui, sed incertum est, ut minimum, quid de his diceret. Denique quomodo præscientia futurorum per præsentiam æternitatis non repugnet huic sententiæ, sed cum illa cohæreat, ostendemus cap. septimo. Unde propter eam etiam causam non potest sententia hæc existimari D. Thomæ contraria, maxime cum loco supra citato illam ipse admittat. Citari etiam possunt pro hac sententia Albertus Magnus in Sum., tract. 16, quæst. 61, memb. 5 et 6, et quæst. 63, art. 2; Ægid., in d. 40, quæst. 2, art. 2, alias quæst. 5; et Thom. de Argent., ibi, art. 3, ad 6, cont. 1 concl. Et ex recentioribus tenent hanc sententiam Driedo, de Concord., 1 part., c. 4, ad 3 arg.; Ruardus, art. 7; Wald., l. 1 Doctrin., c. 23; Bellarminus, et alii Moderni qui de gratia et libero ar-

bitrio scribunt contra hæreticos hujus temporis, hac scientia maxime utuntur ad declarandam concordiam gratiæ efficacis cum libero arbitrio, modo supra explicato. Scriptores etiam in 1 part. D. Thomæ frequentius sequuntur hanc sententiam, et quidam contrariam, parum tutam, alii errorem fere appellant. Denique doctores fere omnes Theologi hujus temporis, quos ego in Italia et Hispania consului, huic sententiæ adhærent.

4. *Quæ sit dissensio inter auctores.* — Solum, propter difficultatem in principio tactam, orta est inter modernos scriptores dissensio de modo loquendi, potius quam de re. Quidam enim, quasi prædicta difficultate superati, hanc scientiam dicunt nec visionis esse, nec simplicis intelligentiæ, sed mediam illam appellant. Quem dicendi modum alii vehementer impugnant, quoniam Deus (inquiunt) non per scientiam mediam, sed per naturalem scientiam, qua se et omnia comprehendit, hæc futura cognoscit. Sed non satis percipio quam vim habeat impugnatio hæc; nam si scientia naturalis vocetur ea quam Deus ex se, suaque naturali perfectione habet, non est dubium quin Deus hæc omnia sciat per connaturalem sibi scientiam, quo nomine tam scientia visionis quam scientia simplicis intelligentiæ, et scientia media (si est) comprehendi potest; nam Deus non habet scientiam adventitiam et extraneam, sed quidquid scit, ex intrinseca et naturali perfectione et comprehensione scit. Si autem scientia naturalis vocetur, quæ omnino necessaria est, et nullo modo libera, etiam ex parte objecti ad quod terminatur, sic non potest hæc scientia naturalis vocari; quia non est simpliciter necessaria secundum respectum ad tale vel tale objectum, sed solum ex suppositione quod illud sit futurum posita tali conditione. In quo convenit hæc scientia cum scientia visionis, differt tamen ab illa, quia secundum se non terminatur ad aliquam existentiam futuram in aliqua differentia temporis, in quo convenit cum scientia simplicis intelligentiæ; et hac de causa scientia Dei, prout ad hæc objecta terminatur, non inepte vocata est scientia media, cum aliquid de utroque extremo participet. Solum ergo videtur nova hæc scientia quoad nomen, nam res ipsa satis antiqua est; hoc autem non est magnum inconveniens, sæpe enim inveniuntur nova nomina ad res melius explicandas.

5. *Sub nomine scientiæ visionis comprehenditur scientia hæc ab auctoribus.*—Semper tamen manet integra difficultas tacta, quia, cum Theologi hoc membrum scientiæ mediæ in illa divisione prætermiserint, eam ignorasse visi sunt. Quapropter ego existimo Theologos hanc scientiam sub scientia visionis comprehendisse, quia et est simpliciter libera ex parte objecti, sicut illa, et eodem modo concipitur in Deo per modum simplicis intuitionis veritatis contingentis, ut inferius declarabimus. Participat nihilominus (ut dixi) scientia hæc aliquas proprietates seu conditiones simplicis intelligentiæ, in quibus a scientia visionis stricte sumpta, quæ ad existentias rerum terminatur, distinguitur.

6. *Divisio scientiæ in scientiam visionis et simplicis intelligentiæ adæquata est.*— Igitur, ut intelligatur quomodo, non obstante hac scientia conditionata, partitio illa scientiæ in visionem et simplicem intelligentiam adæquata esse possit, animadvertendum est scientiam Dei posse considerari, vel ut antecedit omnem determinationem liberam voluntatis divinæ, et ut sic vocari potest simplicis intelligentia, quia habetur vi solius intellectus independenter a voluntate; vel ut ratione est posterior, et subsequens derminationem liberam voluntatis divinæ, et ut sic dicitur scientia visionis; quia per modum intuitionis terminatur ad existentias rerum, quæ pendent ex divina voluntate, et hoc momo divisio est adæquata; nam datur per membra veluti contradictorie opposita. Quoniam vero, ut infra dicetur, ipsamet determinatio voluntatis divinæ prius ratione considerari potest ut futura, quam ut actu posita in re, ideo etiam scientia considerari potest ut antecedens voluntatem liberam utroque modo consideratam; et ut sic determinatur tantum ad objecta omnino necessaria, qualia sunt Deus, secundum actualem existentiam, et creaturæ præcise ut possibiles; et hæc vocatur scientia simplicis intelligentiæ in omni rigore et proprietate; et consequenter omnis scientia quæ subsequitur determinationem liberam, vel illam respicit ut objectum, dicetur scientia visionis. Sed in hac latitudine potest subdistingui duplex modus: nam divina scientia rursus considerari potest ut præcedens determinationem liberam, ut in re positam, subsequens vero illam, ut futuram; et ut sic non solum ad necessaria terminatur, sed etiam ad libera, et futura contingentia, vel conditionata, vel prout futura ex v[illegible] talis voluntatis divinæ, et sub hac ratione ta-

lis scientia pertinet ad scientiam visionis, quamvis, ut præcedit determinationem liberam divinæ voluntatis ut in re positam, aliquid participet de simplici intelligentia. Alio vero modo potest considerari Dei scientia ut ratione posterior libera determinatione voluntatis ejus, jam posita in re, et hæc est pura et omnino rigorosa visionis scientia.

CAPUT IV.

EX DIVINÆ PROVIDENTIÆ PERFECTIONE ET EFFECTIBUS EJUS, NECESSITAS HUJUS SCIENTIÆ OSTENDITUR.

1. Superest ut sententiam hanc, quam (ut opinor) sufficienti auctoritate comprobavimus, rationibus etiam declaremus ac persuadeamus; in hoc ergo capite rationem a posteriori, seu ab effectibus nobis notioribus vel revelatis desumptam, proponemus; in sequenti vero propriam rationem a priori, qualis in hac materia esse potest, afferemus.

2. *Prima ratio.* — Prima igitur ac præcipua ratio sit, quia hujusmodi scientia est utilissima ad prudentiam, ut vel ex rebus humanis conjectare licet; nam, si ego cupio aliquid alteri persuadere, ut prudenter id faciam, multum conferet prænosse in quo tempore vel opportunitate soleat ille melius esse dispositus, et quibus rebus magis affici soleat, et sic de aliis circumstantiis; quod si omnino præscirem quid esset facturus tali et tali modo exoratus, tali cognitio utilissima esset ad statuendum quid agere oportet, et ad applicandum media accommodata; sed oportet, ut ad omnem providentiæ modum Deus sit perfectissime dispositus, et ut sit potentissimus, et ut intelligatur habere in se quidquid ad perfectissimam prudentiam et providentiam conducere potest; ergo hæc scientia est Deo maxime necessaria.

3. Accedit deinde sine hac scientia intelligi non posse varios modos providentiæ divinæ perfectissimæ ac sapientissimæ, quos in suarum creaturarum liberarum præcipue gubernatione et in ordine ad supernaturalem finem observat. Primum hoc patet in præordinatione absoluta aliquorum hominum vel angelorum ad beatitudinem consequendam ante omnem scientiam absolutam futurorum operum; nam. quod in Deo sit hujusmodi præordinatio, in libro tertio satis a nobis disputatum est. Quod vero sine hac scientia intelligi non possit, sic declaratur, quia nullus potest statuere prudenter de fine, nisi habeat præcognita media sibi possibilia ad consequendum finem quem intendit, et eo modo quo intendit. Quod recte declarant illa verba Christi, Luc. 14: *Quis ex vobis volens turrim ædificare, non prius secum cogitat an habeat sumptus qui sufficiant ad perficiendum? aut quis rex*, etc. Unde si propositum de consecutione finis omnino certum et infallibilem effectum est habiturum, necesse est ut media etiam certa et infallibilia supponantur præcognita; ergo, nisi Deus præcognoscat quibus modis, seu quibus rebus aut conditionibus positis, humanum arbitrium hoc aut illud operabitur, non potest secum statuere de tali hominis operatione, aut de fine per illam consequendo; quia alias oporteret aut Deum necessitatem inferre voluntati, ut omnino faceret quod ipse decrevit; aut se periculose exponere ut non fiat. quod ipse efficaciter intendit, quia relinquit voluntatem in libertate sua, nondum sciens quid sit operatura, talibus positis conditionibus.

4. *Confirmatur eadem ratio.*— Atque hujus rationis vis maxime apparet, supposita doctrina superius tradita de divina præfinitione; est enim, ut ostendi, a communi doctrina, et præsertim Divi Augustini, et a divina perfectione et omnipotentia alienum, ideoque per se satis incredibile, dicere, non posse Deum liberum actum honestum in particulari, et cum omnibus circumstantiis prædefinire absoluta et efficaci voluntate sua, et salva libertate voluntatis creatæ; sed hæc prædefinitio non habet locum, nisi supposita prædicta præscientia; ergo necessaria est in Deo ad hujusmodi providentiæ modum. Minor satis est in præcedenti libro tractata, ubi ostendi hanc prædefinitionem esse non posse physice executivam et prædeterminativam potentiæ liberæ, salvo usu libertatis illius; ideoque solum esse posse per modum intentionis efficacis, quæ intentio efficax, ut sit prudens et impediri nequeat, supponit in intendente scientiam mediorum per quæ infallibiliter possit talis intentio ad effectum perduci, ut ratio superius facta probat. Cognitis autem his mediis, cognoscitur conditionalis veritas, scilicet, quod si illa adhibeantur, talis effectus liber sequetur; et hoc est quod intendimus, sive ille effectus cognoscatur in tali medio tanquam in causa, sive alia ratione, hoc enim non refert ad quæstionem, an sit talis scientia quam tractamus, sed ad

quæstionem quomodo sit, de qua dicemus cap. 7.

5. *Secunda ratio.* — Eamdem omnino vim habet ratio quæ ex efficaci vocatione seu ex prævenienti auxilio sumi potest; nam quod sit aliqua divina vocatio ita efficax, ut certum et infallibilem habeat effectum, quatenus ex Dei intentione procedit, satis in superioribus ostensum est, tam ex modo loquendi sacræ Scripturæ, quam ex doctrina Patrum, præsertim Augustini et Chrysostomi. Ac per se satis certum apparet pertinere maxime ad suavitatem ac efficaciam divinæ potentiæ et providentiæ supernaturalis, ut possit quo velit corda convertere, et quomodo velit; vel ut possit ita interius suadere, ut efficaciter persuadeat; vel denique possit ita interius docere, ut non solum homo discat, sed etiam discendo videat, videndo appetat, et appetendo perficiat, ut Augustinus scribit. Et præter omnia supra tractata, est de hac re insignis locus apud Prosperum, libro de Vocat. gent., cap. ult. At vero, nisi hæc scientia conditionata supponatur, non poterit esse vocatio ita efficax, ut omnino infallibilem habeat effectum, ita ut, posita præfinitione, implicet contradictionem non fieri. Hoc enim esse necessarium, neque aliter intelligi posse, ex superius tractatis dupliciter ostendi potest. Primo, quia talis vocatio intelligitur efficax, prius ratione quam actu faciat; non enim dicitur efficax solum quia actu facit, sed quia infallibiliter facit ut velimus; ergo prius ratione quam intelligatur Deus velle talem vocationem alicui conferre, cognoscit illam ut efficacem; ergo cognoscit quod, si illam det alicui, infallibiliter habebit effectum in illo; hoc enim est cognoscere illam esse efficacem; at hæc est scientia conditionata, quam persuadere intendimus. Secundo, quia infallibilis consecutio effectus ex vocatione efficaci intelligi non potest, nisi aut ex physica efficacia et prædeterminatione causæ, aut ex mera scientia; sed prior modus est impossibilis, et repugnans libertati, ut in superioribus ostensum est; ergo posterior modus est verus; illa autem scientia non est alia, nisi hæc conditionata, ut per se constat. (Augustinus, in Enchir., cap. 97 et seq., et de Præd. Sanct., cap. 7 et 8; lib. 3 ad Simpl., quæst. 2; lib. 1 de Grat. Christi, cap. 13 et 14.)

6. *Posterior ratio.* — Ultimo, potest similis discursus formari ex aliis actibus, vel effectibus divinæ providentiæ, ut, verbi gratia, ex confirmatione in gratia, seu infallibili perseverantiæ dono, de quo adhuc magis indubitatum est posse homini viatori conferri, et æque certum esse existimo, quamvis aliqui dubitent dari salva libertate; hæc autem duo etiam non possunt in hujusmodi dono convenienti modo conjungi, nisi media hac præscientia. Et similia sunt quæ de Christi libertate Theologi tractant, quæ brevitatis causa omitto. Tandem ex permissione peccati, ut sapientissimo et prudentissimo modo fiat, censeo sumi posse efficax argumentum, ut intelligamus non esse in Deo hanc permissionem, nisi jam præsciente quid eventurum sit, illa posita. Ac denique ex tota ratione divinæ providentiæ idem concludi potest, nam revera imperfecto modo procederet Deus, si non præsciret quid ex omnibus suis ordinationibus vel permissionibus sit eventurum, donec effectus ut jam factos prævideret; alioqui necesse esset illum quasi dubitando et tentando procedere, præsertim in effectibus causarum liberarum, et motionibus earum, ita ut non possit Deus, postquam aliquid permittit, aliquid definite statuere, quod inde pendet, nisi prius veluti expectet ut videat quid causa secunda efficiat, et sic de aliis. Unde etiam fit, postquam Deus permisit peccatum in Adamo (verbi gratia) vel aliis, quodammodo intelligi aliquid evenire ipsi Deo, quod nesciebat futurum, imo, quod credibilius existimare posset non esse futurum; hæc autem omnia sunt minus consentanea perfectioni divinæ providentiæ, quæ multo erit altior et excellentior, si prævidens omnia quæ quovis modo possibilia sunt, et etiam futura a causis secundis si illæ procreentur, et virtutem ac facultatem operandi accipiant, omnia ordinet et disponat juxta sapientiam et voluntatem.

CAPUT V.

DEUM HABERE HANC SCIENTIAM CONDITIONALIUM CONTINGENTIUM PROPRIA RATIONE OSTENDITUR EX TALIUM CONTINGENTIUM VERITATE.

1. Rationes superiori capite adductæ omnes procedunt de hac scientia, quatenus practica est (ut sic dicam) seu ad praxim et operationem extendi potest; jam vero ratiocinandum nobis est ex perfectione ipsius scientiæ secundum se, et quasi speculative spectatæ.

2. *Eo ipso quod possibilis est hæc scientia, in Deo reperitur.* — Principio igitur statuo hanc

hypothesim, scilicet, si hæc scientia possibilis est, negari non posse quin sit in Deo perfectissime. Hanc propositionem nemo negare potest, quia scientia ex se perfectionem simpliciter dicit, nullamque ex proprio conceptu includit imperfectionem, nec majorem aliquam aut æqualem perfectionem excludit; ergo, si talis scientia est possibilis ex se, pertinet ad perfectionem simpliciter, tam entis summe perfecti, quam personæ sapientissimæ, et in omni scientiarum genere peritissimæ; ergo, si talis scientia est possibilis, non potest Deo deesse. Item nulla excogitari potest scientia eminentior quam divina, aut quæ illam superet aliqua perfectione, etiam extensiva; ergo si est possibilis scientia talium objectorum, maxime in divino intellectu. Unde, si qui Theologi negant Deum habere hanc scientiam, in eo solum fundantur, quod putent esse impossibilem.

3. *Si propositiones conditionales scibiles sunt, et scientia illarum possibilis est.*— Huic adjungo alteram hypothesim, nimirum, si hæ propositiones conditionales de futuro contingente scibiles sunt, etiam scientiam earum esse possibilem. Est hæc hypothesis fere per se nota ex terminis; nam scientia et scibile vel correlativa sunt, vel ad modum correlativorum reciproce dicuntur; sicut in simili materia Aristoteles dixit, si dantur objecta sensibilia, esse possibilem sensum; vel e contrario, si non est possibilis intellectus numerans, non esse possibile tempus, ut est numerus motus. Rursus, ut propositiones sciantur, aliqua scientia sciri debent; ergo, si non sit possibilis talis scientia, nec ipsæ poterunt esse scibiles. Denique, si tale objectum ex se est scibile, ex nullo alio capite potest scientia esse simpliciter impossibilis, ut jam declarabo.

4. *Si veræ sunt hæ propositiones, et scibiles erunt. — Occurritur objectioni.* — Tertiam igitur propositionem addo, videlicet, si tales propositiones veræ sunt determinate, scibiles etiam esse quatenus tales sunt, id est, de eis sciri posse quod veræ sint. Hoc etiam supponunt omnes Theologi, qui de hac materia disputant, et videtur per se manifestum, quia omnis veritas ex se scibilis est, quia verum, ut verum, est proprium objectum intellectus et scientiæ; imo eatenus aliquid verum est, in quantum esse potest conforme intellectui seu scientiæ. Quapropter, si in objecto est veritas, non potest ex se non esse scibile; quod si ex parte ipsius non repugnat sciri, neque aliunde poterit simpliciter repugnare, præsertim in ordine ad Deum. Quod in hunc modum declaratur, quia sicut pertinet ad infinitatem potentiæ Dei quod sit omnipotens, id est, quod possit omne possibile, seu omne quod claudi potest sub latitudine entis, ita pertinet ad infinitatem scientiæ Dei ut sit omnia sciens, id est, sciens omne scibile, seu (quod idem est) omne quod clauditur sub latitudine veri. Dicet forte quis veritatem quidem omnem de se esse scibilem; tamen ex parte modi posse esse incognoscibilem; quia videlicet modus attingendi illam non est possibilis. Sed hoc et involvit repugnantiam, et necessario refunditur in imperfectionem scientiæ divinæ; ut, si quis diceret aliquid de se non repugnare esse ens, tamen, quia non est possibilis modus productionis ejus, non esse possibile, apertam diceret contradictionem, et necessario imminueret divinam potentiam; quia non posse producere tale ens non esset ex repugnantia objecti, sed ex defectu potentiæ. Idem ergo est in præsenti, quia si objectum habet veritatem, ex parte ejus non repugnat cognosci; ergo si omnino est latens veritas, solum esse potest ex defectu virtutis cognoscentis. Confirmatur, quia, qui sic responderet de his futuris, eadem ratione posset idem dicere de futuris contingentibus absolutis; nam etiam modus, quo attingitur eorum veritas, nobis est ad intelligendum difficillimus; hoc ipso tamen quod in eis est veritas, certe scimus non posse subterfugere divinam scientiam; ergo idem est in præsenti dicendum.

Varii dicendi modi circa veritatem harum propositionum.

5. *Prima sententia.*—Solum ergo videndum nobis superest, an in his propositionibus sit determinata veritas, ut, hoc ostenso, demonstratum etiam sit Deum earum scientiam habere. Tres igitur in hac re cogitari possunt dicendi modi. Primus est, propositiones has esse falsas et impossibiles, ideoque sciri non posse, quia quod non est, non scitur. Ratio est, quia illæ non sunt nisi propositiones conditionales; sed ut conditionales, non possunt esse veræ; ergo nullo modo. Probatur minor, quia in conditionali nihil affirmatur, nisi unum ex alio sequi; ergo si non bene sequitur, conditionalis est falsa; et ideo est vulgare apud Dialecticos, veritatem conditionalis consistere in bonitate illationis, et, quia consequentia, quæ semel est bona, ut ipsi etiam dicunt,

semper est bona, ideo asserunt conditionalem veram, esse necessariam; illatio autem quæ fit in his locutionibus non est bona, et ideo etiam ipsæ locutiones non sunt necessariæ, ut per se notum est; ergo neque veræ esse possunt.

6. *Secunda sententia.* — Secundus modus dicendi, est has propositiones nec veras esse, nec falsas determinate, quatenus in eo statu sunt; solumque posse reduci ad aliquam veritatem, si fiant quasi modales propositiones, dicendo : Si hoc sit, illud ut in plurimum eveniet, vel frequenter, vel probabiliter, vel raro. Ratio est, quia effectus, qui de causa libera per tales locutiones enunciantur, non habent determinationem ullam ; ergo nec veritatem habere possunt. Patet consequentia, quia veritas locutionis pendet ex determinatione objecti, sumitur enim ex conformitate ad illud. Antecedens autem patet, quia hic effectus non est determinatus in causa, cum ipsa sit indifferens; neque ex ipso effectu, quia nullum habet esse, neque in tempore, neque in æternitate, in quo solo esse potest fundari determinatio futuritionis. Et hæc est magna differentia inter hæc conditionata futura, et inter absoluta. Unde in his maxime videtur habere locum quod Aristoteles dixit, 1 Periher., cap. ult., futura contingentia non habere determinatam veritatem. Altera vero pars hujus sententiæ per se clara est, quia hæc futura possunt habere causas magis vel minus propensas ad effectum, juxta occurrentes circumstantias vel conditiones; ergo ex illis potest sumi aliqua determinatio, non simpliciter, sed modalis, et secundum quid.

Tertia sententia.

7. Tertia sententia est, has propositiones neque esse impossibiles , neque etiam quasi suspensas quoad veritatem vel falsitatem, sed ad alterutram esse determinatas, quanquam a nobis discerni non possit quando determinata sit locutio ad veritatem, quando vero ad falsitatem.

8. Hæc est sine dubio vera sententia, ad quam explicandam, adverto imprimis illas propositiones affirmari posse et debere, non in vi illationis ex virtute antecedentis, sed per modum simplicis affirmationis unius de alio sub tali conditione concepto. Itaque cum dicimus : Si Petrus hodie viveret, in hac occasione hoc faceret, non affirmamus Petrum esse talis virtutis aut conditionis, ut necessario hoc esset facturus, vel ut ex ejus existentia talis effectus necessaria illatione inferatur ; sed solum affirmamus talem effectum de facto fuisse conjungendum cum illa causa, si extitisset. Hoc satis videtur probari, primo ex communi sensu, et intentione omnium sic loquentium; neque enim volunt affirmare aliquid per se falsum, sed aliquid quod probabile sit aut verisimile ; quod non esset, nisi in illo sensu proferretur. Unde etiam viri docti non statim rejiciunt has locutiones, vel ab illis dissentiunt, ut falsis; sed vel ambigui sunt, vel judicium suspendunt, quia vident rem esse incertam, vel illi parti assentiuntur, quam pluribus conjecturis niti existimant ; signum ergo est in his locutionibus non affirmari illationem ex vi antecedentis, sed solam conjunctionem unius cum alio in tali eventu.

9. Secundo, ex re ipsa ita declaratur, quia hic sensus et modus significandi et affirmandi unum de alio ex hypothesi non repugnat rebus significatis, et alioqui est rebus ipsis consentaneus. Major patet. Nam quidquid mente concipitur, potest etiam enuntiari ; sed totum hoc mente concipitur : Posito Petro in tali statu et occasione, non quidem necessario peccabit, poterit tamen peccare, et pensatis omnibus conjecturis, verisimilius est illum peccaturum ; ergo potest de Petro, sub conditione talis status et occasionis, enuntiari simpliciter illum peccaturum. Dico simpliciter, quia non est necesse talem enuntiationem esse modalem, verbi gratia, probabile vel contingens ut in plurimum esse, illum peccaturum, sed simpliciter, seu de inesse, ut dicunt. Quod non solum in vocali enunciatione videtur per se notum, sed etiam in humanæ mentis judicio, quia quando homo interius conficit hujusmodi enunciationem, et de illa judicat, sicut non judicat esse impossibilem aut evidenter falsam, ita non solum judicat esse probabilem aut verisimilem, ac si hoc ipsum sit veluti pars objecti illius judicii, alias judicium esset evidens et certum, cum tamen homo non assentiatur evidenter, sed cum formidine ; igitur, sicut in propositione de præterito aut de præsente, de cujus veritate non mihi evidenter constat, si tamen habeo probabilem conjecturam vel auctoritatem, non solum judico esse probabilem, sed simpliciter judico ita esse vel fuisse, quamvis cum formidine, ita in præsenti, proposito illo objecto sub illa conditione, potest intellectus ex conjecturis absolute judicare hoc esse

eventurum, si illud fiat; hoc ergo ipsum potest simpliciter illis propositionibus significari. Imo, si res attente consideretur, cum ille modus qui significatur, cum dicitur hoc esse probabile vel verisimile, non sit intrinsecus ipse rei vel propositioni, quæ dicitur probabilis, sed extrinsecus pertinens ad manifestationem vel cogitationem ejus, supponit aliquam veritatem seu propositionem de inesse, quæ denominetur probabilis aut verisimilis; ergo potest illa simpliciter significari sine tali modo, et hoc fit in illis locutionibus.

10. *An categoricæ sint an hypotheticæ hæ propositiones* — Sed instabit forte aliquis interrogans, more sophistico, an ea propositio in prædicto sensu appellanda sit categorica vel hypothetica; neutra enim videtur esse. Respondetur tamen non esse multum in verbis immorandum, quando res satis concipitur, et per se evidenter constat prædictum sensum posse affirmativa locutione significari, sive eam quis vocet categoricam, sive hypotheticam. Addo vero formaliter, et ex vi verborum, illam esse hypotheticam, quia ex hypothesi tantum affirmat, et quia illa hypothesis non significatur ut ponenda in re, ideo habet formam et modum conditionalis, et ita nos de illa loquimur; non tamen est ex illis conditionalibus quæ fundantur in formali illatione, et quæ affirmant necessariam consecutionem unius ab alio, sed ex illis quæ affirmant tantum conjunctionem seu dimanationem unius ab alio, non ut necessariam, sed ut futuram tantum, si alterum ponatur. Et in hoc participant hæ propositiones rationem conditionalium locutionum, quia non absolute significant aliquid fore, sed ex hypothesi, et requirunt bonam illationem et consecutionem, non formalem, ut sic dicam, sed materialem, ideoque non necessariam ex vi talis causæ, sed solum ita futuram ex determinatione ejusdem causæ. Neque hic modus conditionalium fuit incognitus dialecticis, nam ipsi ponunt conditionales, quas vocant promissivas, quæ non significant necessariam illationem, et alias etiam vocant per se probabiles. Quoad sensum autem æquivalent hæ propositiones propositionibus categoricis, in quibus unum simpliciter de alio affirmatur; solumque differunt quod in his prædicatum non dicitur de subjecto absolute concepto, sed solum posito sub hac aut illa conditione.

Illatio pro impugnanda prima sententia.

11. *Occurritur objectioni.* — Ex hoc principio manifeste infertur contra primam sententiam, has propositiones non esse intrinsece falsas et impossibiles, quod satis probatum manet destructo fundamento sententiæ illius, quia hæ propositiones non significant necessariam connexionem vel illationem; sed ex hac sola possunt habere intrinsecam falsitatem; ergo. Item quod, hoc posito, sequatur illud, sicut non est necessarium, ita nec impossibile; ergo propositio quæ affirmat, hoc posito, illud esse futurum, cum non affirmet necessario futurum, sed tantum futurum, non habet unde sit impossibilis, quia sola illa propositio affirmans est impossibilis, quæ aliquid impossibile affirmat. Deinde declarari hoc potest, nam quacumque ratione certo constet Petrum, verbi gratia, peccaturum tali die, si quis ex hac cognitione vel revelatione sic proferat: Si Petrus vivit, tali die peccabit, non proferet falsum ex forma et modo locutionis, ut per se constat; ergo signum est locutionem illam non esse ex terminis intrinsece falsam et impossibilem, nam quæ talis est, nunquam potest esse vera. Et hoc exemplum etiam confirmat, per illum modum loquendi, non significari necessariam illationem. Præterea hoc etiam confirmat communis modus concipiendi omnium etiam virorum sapientium, nam auditis his propositionibus non statim apprehendimus illas ut falsas vel ut impossibiles, sed ut ambiguas et incertas nobis; et ideo plures de illis quæstiones tractamus, ut, si duraret status innocentiæ, an peccarent homines, etc. Quin potius (quod maxime urget), Deus sæpe in Scriptura hæc affirmat et revelat, ut jam ostendimus. Quod si dicas solum revelari ut verisimiles ex conjecturis, respondetur, licet hoc daremus (quod revera falsum est), præsenti intentioni sufficere, quia saltem ad hoc necesse est ut non sint impossibiles, nec intrinsece falsæ, alias nec verisimiles esse possent Deo ex conjecturis; nam, licet respectu nostri aliquid, quod ex se est impossibile et intrinsece falsum, esse possit probabile aut verisimile per media valde extrinseca, ut est auctoritas, vel aliquid simile, respectu tamen Dei, qui res omnes cognoscit prout sunt, id, quod est in se impossibile, non potest apprehendi ut probabile aut verisimile; ergo quomodocumque Deus revelet hujusmodi conditionales, vel ut semper veras, vel saltem ut in plurimum, recte concluditur illas non esse per se impossibiles.

12. *Objectio.* — *Solvitur.* — Sed objicitur.

quia hujusmodi propositiones ex vi et modo suæ significationis sunt affirmativæ, et de subjecto non supponente, quod, ex vi talis propositionis, nec est, nec fuit, nec erit; sed juxta regulas dialecticæ propositio affirmans de subjecto non supponente est falsa, ergo. Respondetur imprimis : sumantur propositiones negativæ, seu de negativo effectu, ut : Si Petrus in tali occasione vocetur a Deo, non convertetur ; in hac enim nihil affirmatur, sed potius negatur aliquid de tali subjecto ; ergo, quamvis demus esse de subjecto non supponente, poterit esse vera aut non falsa. Secundo et ad rem dicitur, in unaquaque locutione, ut vera sit, subjectum debere supponere juxta exigentiam copulæ. Unde, in propositionibus quæ dicuntur abstrahere a tempore, non requiritur ut subjectum supponat pro re quæ aliquando est, fuit, vel erit, sed solum secundum esse essentiæ seu possibile ; sic ergo in præsenti, quia hæ propositiones non significant aliquid absolute futurum, neque affirmant existentiam unius vel alterius extremi, sed solam conjunctionem unius cum alio, si alterum in esse ponatur, ideo non requirunt absolutam suppositionem pro re aliquando existente, sed solum conditionalem, prout per copulam significatur.

13. *Rejicitur secunda sententia.* — Addendum præterea est contra secundam sententiam, has propositiones non esse indeterminatas et quasi suspensas quoad veritatem vel falsitatem, sed alteram determinate habere in se, et aliquando esse veras, aliquando falsas, juxta conformitatem vel difformitatem ad id quod significant. Probatur, quia imprimis, quantum attinet ad modum significandi earum, ita enuntiant unum de alio, ut sufficere possit ad verum vel falsum significandum ; nam hæc affirmatio vel negatio non solum per modum indicativi, sed etiam aliis modis fieri potest, ut Aristoteles sentit, 1 de Interpr., cap. 4. Et patet ex communi modo loquendi ; quando enim quis dicit : *Si venisses, hoc fecissem,* aliquid sine dubio affirmat, in quo potest dicere verum aut falsum. Item oratio illa non relinquit animum suspensum, unde interdum negamus admittimusve quod sic asseritur. Denique in illo modo significandi esse potest aliqua contradictio ; in omni autem contradictione, necesse est unam partem esse veram, et alteram falsam ; ergo, quantum est ex significandi modo, est ibi sufficiens fundamentum ad veritatem vel falsitatem determinatam. Quod vero neque ex parte rei significatæ possit esse hæc suspensio vel indeterminatio, probari potest omnibus rationibus quibus id de absolute futuris ostendimus ; est quippe eadem fere ratio, quandoquidem futura etiam absoluta, quamdiu non sunt, nihil sunt, nec in suis causis habent determinationem, et quia conditionalis in hac materia non differt ab absoluta nisi in conditione, qua completa propositio redditur absoluta ; ergo cum proportione sic est determinata veritas in conditionatis sicut in absolutis locutionibus. Explicatur deinde in hunc modum, quia, si Petrus constitueretur in tali occasione et cum tali contentione, necessario peccaturus erat aut non peccaturus ; et ita illa conditionalis de disjuncto extremo sine ulla controversia est vera, quia est necessaria ; non poterat autem Petrus utrumque efficere : ergo in re unum erat effecturus, quod in se determinatum esset, quamvis nos lateat quid illud sit ; ergo, si nunc per illam propositionem id affirmatur quod facturus erat, illa affirmatio est vera, et contradictoria falsa. Vel e contrario si non erat facturus, affirmatio erat falsa, et negatio vera ; ergo in re semper una pars est determinata, etsi nos lateat.

Et confirmatur ac declaratur amplius ; nam, si Deus (verbi gratia), postquam voluit Petrum creare, et in tali opportunitate constituere aut permittere, vidit illum peccaturum, jam de illo conditionalis est vera : *Si Petrus creatur in tali occasione, peccabit ;* ergo etiam si intelligeretur illa oratio proferri prius ratione, quam Deus vellet Petrum creare, etiam illa propositio esset vera determinate. Probatur consequentia, quia jam habuisset ex tunc conformitatem cum re significata ; hanc enim non fecit, sed ostendit potius et manifestavit effectus subsecutus, postquam Deus voluit Petrum creare, etc. ; ergo eadem ratione omnis conditionalis similis intellecta vel cogitata in illo signo, antequam Deus aliquid decreverit aut voluerit de illo antecedente sub conditione sumpto, est determinate vera, aut determinate falsa, quia statim ac Deus ponere vult in esse illud antecedens, absolute determinatum est quid ex illo sequendum sit vel non sit ; ergo illud ipsum antea sub conditione prolatum erat determinate verum, aut determinate falsum, juxta exigentiam objecti. Et confirmatur, nam ita intelligimus se habere illam conditionalem secundum illam antecessionem ad effectum absolute futurum,

sicut se habet ipsum futurum, ut futurum, ad seipsum, ut præsens in suo tempore; sicut ergo hoc ipso quod res futura est pro aliqua differentia temporis, habet esse in æternitate et ab æterno, ita etiam propositio conditionalis de tali re futura, si Deus velit causam ejus in re ponere, est absolute et determinate vera, etiamsi intelligatur prius ratione proferri aut concipi, quam Deus aliquid eorum determinate velit, quia revera ita futurum est, sicut per illam significatur.

Quod si respectu eorum quæ aliquando futura sunt, hoc recte intelligitur, pari ratione etiam iis, quæ de facto non sunt futura, intelligimus similem veritatem conditionalem inesse, etiamsi conditio nunquam sit ponenda; nam est eadem omnium ratio, et quantum est ex se, eodem modo se habent in illo signo rationis, in quo apprehenduntur ante voluntatis Dei determinationem ad hoc vel illud efficiendum. Tandem adjungi possunt generales rationes, quia fieri non potest quin ex duabus contradictoriis, altera sit vera et altera falsa. Item, quia in omni disjunctiva vera, una pars saltem debet esse vera; illa autem disjunctiva : *Petrus in tali occasione, si illi offerretur, peccaret, vel non peccaret,* est simpliciter vera; ergo. Item, quia nulla est ratio ad hoc negandum, quia, quod nos lateat in qua illarum partium sit veritas aut falsitas determinata, nullum argumentum est quod in re non sit determinata; neque enim requiritur existentia rei significatæ, vel præsens, vel absolute futura in aliqua differentia temporis, quia non hac ratione sumitur in prædicto modo enuntiandi; satis enim est existentia conditionate sumpta, cui conjungendus revera esset talis vel talis effectus, si in re poneretur talis existentia; quod quidem objectum et veritas ejus, quamvis nihil reale sit actu existens, hoc tamen non obstat quominus esse possit aliquid objective existens in aliquo intellectu, quod satis est ad rationem entis veri, seu veritatis, ut Aristoteles dixit, 5 Metaphys., cap. 7, et l. 9, cap. ult., et videri etiam potest apud D. Thomam, opusc. 30, c. 1, et opusc. 42, c. 3, et patebit amplius ex dicendis de scientia Dei circa hæc futura.

Atque ex his tandem concluditur, in his orationibus conditionalibus de rebus contingentibus, esse sufficiens fundamentum ut, quantum in ipsis est, cognosci ac sciri possint, si ex parte cognoscentis sit sufficiens vis et facultas cognoscendi. Atque ita fit ut hæc objecta ex se sint scibilia, cum omnis veritas ex se sit scibilis. Quod amplius inferius cap. 7 declarabitur ac confirmabitur.

CAPUT VI.

SOLVUNTUR OBJECTIONES CONTRA PRÆDICTAM SENTENTIAM.

1. Quæ ab auctoritate Scripturæ, vel Patrum aut Scholasticorum contra prædictam sententiam objici possunt, quod facilia essent, in superioribus sunt obiter expedita. Ratio etiam potissima quæ ex indeterminatione objecti confici solet, in proximo superiori capite ex professo dissoluta est, et revera vix habet majorem difficultatem, quam sit in absoluta scientia, et determinata veritate futurorum contingentium. Proponam nihilominus rationes quæ difficiliores existimantur, ut magis veritas confirmetur.

2. *Argumentatur contra superiorem sententiam.* — Prima sit, interrogando cur potius Deus cognoscat voluntatem, verbi gratia, Petri in tali occasione hoc facturam fuisse, quam oppositum; non est enim major ratio hujus quam illius; ergo neutrum cognosci potest, quia certum est utrumque cognosci non posse. Secunda ratio sit, quia, si Deus hujusmodi conditionales nosceret, etiam cognosceret omnes quæ a nostro intellectu fingi aut excogitari possunt; ergo cognosceret etiam omnino disparatas, in quibus nulla est neque connexio, neque causalitas inter extrema, ut: Si Petrus ambularet, volasset leo. Item cognosceret has conditionales, etiamsi in communi proferantur abstrahendo a singularibus personis vel circumstantiis, ut: Si homo creatur, erit albus, et similes: consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia ad omnes has propositiones possunt applicari rationes factæ; in eis enim possunt contradictoriæ formari; ergo altera tunc erit vera determinate; ergo cognoscibilis; ergo cognita a Deo. Consequens autem videtur per se manifeste falsum, quia in propositionibus omnino disparatis non apparet quomodo possit cognosci veritas. Tertio, sequitur ex prædicta scientia habere Deum de aliquibus effectibus creatis scientiam aliquam contingentem, et independentem a voluntate divina, quod videtur valde absurdum. Sequela declaratur, quia, si Deus scit Petrum in tali occasione positum peccaturum, quamvis possit Deus velle vel nolle

permittere Petrum constitui in tali occasione, tamen, quod in tali occasione positus non peccet, non potest Deus ipse impedire, quia supponitur præscivisse ita facturum fore, qua suppositione facta non potest illi repugnari.

3. Quarto, ex alio capite, non minori difficultate, objicitur, quia non videtur hæc scientia posse deservire ad explicandam rationem divinæ providentiæ etiam in operibus gratiæ et libertatis creatæ; nam ad hoc necessarium est ut ponatur hæc scientia prius secundum rationem, quam sit libera determinatio voluntatis divinæ circa res ad extra agendas; consequens autem non est verum; tum quia hæc scientia, si est in Deo, non est mere necessaria, sed contingens seu libera; ergo supponit ex parte objecti liberam determinationem, saltem ut futuram aliquo modo; ergo multo magis supponit in ipsamet voluntate Dei liberam determinationem, non solum ut futuram, sed etiam ut præsentem et æternam. Patet hæc ultima consequentia, quia tam necessaria est voluntas divina actu existens sub omni conditione suæ actualis existentiæ, sicut est voluntas creata in esse possibili, seu sub quacumque conditione vel occasione possibili. Unde in quocumque signo rationis intelligitur cognita a Deo voluntas creata, ut possibilis in hac vel illa occasione, intelligitur voluntas increata ut existens ita disposita ad volendum; ergo, sicut ante illam scientiam voluntatis creatæ supponitur ut futurum quid faceret illa voluntas in tali occasione, ita et in voluntate increata supponitur quid facit et quid vult, quia jam tota illa causa non ponitur sub conditione, sed ut existens.

Quinto, quia saltem sequitur præscire Deum de sua voluntate quid sit volitura, prius ratione, quam intelligatur voluntas ipsa jam determinata ad volendum de præsenti, quod habet multa incommoda. Præsertim videtur hoc repugnare libertati Dei, quia non poterit Deus voluntate sua scientiæ suæ resistere, et alioqui illa scientia est dispositio intrinseca ipsius volentis, et ideo determinans libertatem ejus. Unde etiam sequitur omnia futura prius esse determinata in scientia Dei, quam in ipsius voluntate. Ac denique sequitur in eo etiam signo non tantum futura conditionata, sed etiam absoluta contingentia sciri.

Sexto, videtur valde incommode explicari illo modo negotium gratiæ efficacis, permissionis, prædestinationis, et reprobationis divinæ. Nam hinc videtur sequi aliquam præscientiam meritorum fuisse rationem prædestinationis, saltem ut conditionem sine qua non. Ulterius vero sequi videtur, sine causa et quodam modo contra pietatem et misericordiam, Deum creasse aliquos, atque ita limitasse auxilia, prout vidit futuram fuisse occasionem damnationis eorum; nam videtur ex intentione sua creasse illos ad gehennam. Rursus sequitur fortasse non potuisse Deum efficaciter velle aliquem salvare, vel convertere, toto etiam tempore vitæ ejus, quia fortasse non prævidit illum bene usurum aliquo præveniente auxilio; hoc enim est quid contingens, cum simpliciter pendeat ex libero arbitrio; non ergo repugnat ita fuisse eventurum in actu; si ergo id constituamus, non poterit Deus illum eligere, vel efficaciter vocare. E contrario vero sequitur hoc modo posse Deum prædefinire etiam mala, quia si præsciuntur futura, si hoc vel illud quod alias bonum est fiat, et Deus potest velle totum hoc antecedens, cur non potest etiam velle id quod certo scit eventurum ex illo antecedente?

Ad primum.

Multa ex his argumentis ex dictis in superioribus libris de Auxiliis sunt dissoluta; ea tamen omnia proponere hic libuit, ut omnibus satisfaciamus; et quia in eorum solutione nihil fere ex superius dictis repetemus, et veritatem propositam amplius declarabimus et confirmabimus. Ad primum ergo respondetur: si in eo quæratur ratio ex parte Dei, cur cognoscat ex duobus contradictoriis unum esse futurum potius quam aliud, respondetur ex parte Dei non esse quærendam rationem, quia ejus virtus seu lumen de se indifferens est ad judicandum et sciendum quidquid in re sit futurum, sive hoc sit, sive illud, indifferentia (inquam) eminenti seu virtuali, et ad omnia sufficiente, juxta exigentiam objectorum. Si vero ex parte objecti quæratur ratio ob quam hoc potius quam illud sit scibile, hæc non est alia nisi quia in re hoc potius futurum est, quam illud. Quod si ulterius hujus ratio inquiratur, cur scilicet hoc potius quam illud futurum dicatur, cum causa sit æque indifferens, respondetur, imo, quia est indifferens, pro libertate sua esse ad alterutram partem in ea occasione determinandam; et hæc pars una et determinata futura est, quam ipsa velit, seu volitura sit; sola ergo libertas et usus ejus est ratio talis futuritionis ex parte objecti. Quod si tandem urgeatur, et inquiratur unde constare possit quæ sit illa pars, ad

quam esset talis voluntas determinanda, respondetur hoc jam esse inquirere modum seu medium illius scientiæ, de quo in sequenti capite dicendum est. Nunc ergo breviter dico, nobis non constare, Deo autem per se notum esse, suo infinito lumine, quo intuens omnes rerum complexiones et compositiones possibiles, simul intuetur quæ sint vel essent futuræ, et quæ non. Denique (quod tam in hoc quam in cæteris argumentis notandum est) omnes fere hæ interrogationes fieri possunt de futuris contingentibus absolutis priusquam in re existant; et ideo dixi fere nullam majorem difficultatem esse in his de quibus agimus, quam in illis.

4. *Ad secundum.* — *Deus cognoscit complexiones rerum quæ disparatæ sunt, et quomodo.* — Ad secundum, aliqui absolute negant Deum cognoscere hujusmodi complexiones conditionatas, in quibus antecedens nullo modo conducit ad esse consequentis, neque ex necessitate, neque ex aliqua causalitate; quia tunc esse unius nullo modo refert ad esse alterius. Quod autem affirmatur sub conditione, saltem debet habere cum illa talem connexionem, ut, illa posita, ipsum ponatur, quæ connexio esse non potest inter ea quæ omnino disparata sunt. Et eadem ratione idem videtur dicendum de his conditionatis sumptis sub terminis communibus, quia, cum causalitas non sit nisi in particulari, et cum determinatis conditionibus, donec ad has descendatur, non potest cognosci determinatio futura causæ liberæ. Mihi tamen dicendum videtur, quoad hanc posteriorem partem, verum esse hujusmodi conditionales indefinitas non cognosci a Deo, nisi quatenus in suis singularibus et ratione illorum veritatem habent; tum quia, ut Aristoteles alias dixit, hujusmodi prædicata contingentia non conveniunt speciei, nisi quatenus conveniunt alicui individuo; tum etiam quia Deus nihil confuse intuetur, sed distinctissime et intuitive, prout est, aut futurum est, aut esset in re; hoc autem modo nihil horum videtur, nisi prout in singulari existit. Visis autem omnibus singularibus, etiam in illis videt Deus naturas communes, et quidquid nos possumus de illis conceptis in confuso vere prædicare. Atque hoc modo, quacumque ratione hæ conditionales a nobis concipiantur, non subterfugiunt scientiam Dei. Unde, quod ad priorem partem attinet, si in illa connexione rerum inter se (ut sic loquar) disparatarum importetur dimanatio unius ab alia, clarum est propositiones esse falsas, et non esse scibiles; et hoc solum probant rationes factæ. Si autem importetur sola concomitantia, seu coexistentia illarum duarum rerum in ordine ad eamdem durationem, hoc modo potest in eis esse veritas, nihilque hoc sensu est enunciabile etiam conditionaliter, de quo Deus non sciat an verum vel falsum sit. Sicut in futuris absolutis verum est dicere : *Tali die, quando Petrus peccabit, Joannes pœnitentiam aget*, quia solum significatur coexistentia illorum duorum futurorum. Si ergo illud ipsum prius ratione conditionaliter significetur, erit etiam verum ; nam solum fit hic sensus : Si Petrus et Joannes tali die existant, alter peccabit, alter pœnitentiam aget; et sic de reliquis. Nec in hoc invenio novam rationem dubitandi quæ ad rem spectat ; an vero locutio sub conditione possit in propria significatione illum sensum reddere, ad modum loquendi spectat ; et melius quidem significatur illa concomitantia per adverbium temporale, *quando hoc fuerit,* etc., quam per notam conditionalem ; aliquando tamen hoc est in usu, ut 4 Reg. 13, dixit Elisæus regi Syriæ : *Si percussisses quinquies aut sexies, sive septies, percussisses Syriam usque ad consummationem,* ubi non est connexio causalis, ut per se patet, sed est concomitantia ex voluntate Dei, Prophetæ revelata.

5. *Ad tertium.* — Ad tertium respondetur, primo, concedendo sequelam, quia illa est necessitas conditionata tantum, et ex suppositione futuræ determinationis causæ liberæ, et nullo modo est necessitas absoluta. Neque hoc est ulla imperfectio, sed potius pertinet ad perfectionem Dei unumquodque cognoscere, quale est. Idemque argumentum fieri potest in futuris absolutis, nam statim ac Deus voluit Adam creare cum tali dispositione, etc., et relinquere illum suæ libertati, statim prævidit illum peccaturum ; et quoad hoc non habuit illa scientia aliam dependentiam a voluntate Dei, sed necessario secuta est, supposita priori voluntate, et futura determinatione voluntatis Adæ; quod ergo hic secundum realem existentiam contingit, invenitur in futuris conditionatis secundum existentiam apprehensam seu cognitam, et sub tali conditione positam. Addo præterea simpliciter totum hunc effectum pendere a voluntate Dei, ut absolute sit vel non sit, et consequenter etiam in illis conditionatis debere in antecedente includi voluntatem divinam, scilicet, si ipsa velit talem effectum, vel

saltem velit illum permittere et ad illum concurrere ; et hoc modo etiam illa scientia habet habitudinem ad voluntatem divinam sub prædicta conditione.

6. *Ad quartum et quintum.*—Ad quartum respondetur, hanc scientiam antecedere in Deo secundum rationem ad determinationem liberam divinæ voluntatis, ut actu jam positam in æternitate ; quod quidem sit ita non esset, non posset illa scientia esse utilis ad dispositionem liberam Dei circa res creatas, ut recte argumentum probat, quamvis licet in ea non esset talis utilitas, non propterea esset neganda ; quia per se et ratione scientiæ necessaria est, sicut scientia futurorum absolute in aliqua temporis differentia, licet prout est simplex intuitio, non habeat causalitatem, nihilominus ex Dei perfectione necessaria est. Contra hanc autem antecessionem rationis nihil probat illa objectio, sed ad summum concludit, in eo signo rationis, in quo Deus præscit de omnibus voluntatibus creatis, futuris seu possibilibus, quid facturæ essent sub quacumque conditione, cognoscere etiam de sua voluntate quidquid volitura est libere, vel absolute in æternitate, si talis determinatio libera tantum supponit ea quæ intrinsece ac necessario conveniunt ipsi Deo ; vel certe sub conditione, si supponit aliquid aliud libere futurum in creatura ; utrumque autem horum verum est. Nec inde sequitur quod libertas divinæ voluntatis destruatur, ut inferius, cap. 8, disputabitur, ubi omnia quæ in hac responsione tacta sunt, exponentur latius. Et ideo hæc nunc etiam de quinta objectione sufficiant.

Respondetur ad sextum, explicaturque quantum deserviat hæc scientia ad explicandam gratiæ efficaciam.

7. Ad sextum vero respondetur, imo optime hac ratione intelligi efficaciam gratiæ vocantis, seu excitantis : aut enim neganda est efficax gratia ex vi vocationis et excitationis, prout a Deo fit, quod non censeo dicendum, propter ea quæ supra attuli ; vel certe non potest alia ratione commodius explicari, ut in superioribus ostensum est. Ad id vero quod de prædestinatione tangitur, fatendum est (quod in omni sana sententia est necessarium) neminem a Deo eligi ad gloriam, nisi prius ratione Deus in se habeat cognitam viam et modum quo possit illum electum ad gloriam perducere. Et, quia electio non est ad gloriam utcumque, sed ad gloriam ut ad coronam et præmium, saltem respectu adultorum, ideo talis electio etiam supponit in Deo scientiam meritorum, non ut futurorum simpliciter, sed ut possibilium ex gratia Dei, et consequenter futurorum sub conditione, id est, si Deus velit hominem creare, et talem gratiam, vocationem et auxilium conferre. Quod totum constat ex illa ratione generali supra facta, quod intentio efficax finis supponit præscientiam mediorum, ut possibilium et efficacium respectu intendentis. Hinc vero non fit electionem aut prædestinationem esse propter merita, si illud *propter* dicat causam moventem ; sed solum sequitur merita esse necessaria media ad executionem illius intentionis, sine quorum præcognitione, ut explicata est, nemo posset prudenter intendere. Et similiter, quamvis Deus, quem efficaciter vult convertere, tunc et tali modo illum vocet, quando et quomodo scit illum cooperaturum, non tamen inde sequitur, ita illum vocare, quia cooperaturus est, quæ causalis significat rationem moventem Deum; sed sequitur Deum vocare ipsum ut cooperetur, quod significat proximam finalem causam talis vocationis. Quomodo ponderavit Augustinus dixisse Paulum : *Elegit nos in ipso, ut essemus Sancti*, non : Quia futuri eramus : quia in altero finalis causa, in altero vero meritoria significatur.

8. *Ostenditur non esse Augustini opinionem quam ei ponit Catherinus.* — Non tamen est idem de reprobatione, quamvis sine causa Catherinus id imponat Augustino, l. 2 de Prædest., dicens, juxta Augustinum, Deum non misisse Tyriis et Sidoniis prædicatores, quia sciebat esse credituros, et ipse nolebat ut crederent; et eodem modo dicit, ex sententia Augustini, se habuisse Deum circa ultimam damnationem, scilicet, Deum noluisse dare reprobis auxilia quibus scivit fore salvandos, quia damnare decreverat. Quod tamen et falso tribuitur Augustino, ut constat ex responsionibus ejus ad articulos sibi falso impositos; et ex se falsissimum est, et alienum a divina bonitate et pietate, et ab illa voluntate, qua vult omnes homines salvos fieri. Unde in Concilio Valentino, sub Lothario, cap. 2, inter alia dicitur, neminem ex Dei præjudicio condemnari, de qua re plura diximus lib. 2. Quamvis ergo in utroque negotio præscientia sit eadem, tamen Dei voluntas et intentio non est eadem ; nihil enim repugnat quod aliquid sciatur futurum, quod tamen non sit volitum nec inten-

tum. Deus ergo nec dat auxilia quibus videt hominem abusurum, nec negat majora, quibus videt hominem bene usurum, ut homo non convertatur vel pereat, sed sufficientia auxilia dat, quibus, quantum est ex parte Dei, convertatur homo ; majora denegat, vel aliquando in pœnam prioris mali, vel quia illa nemini debet, et ostendere vult se gratis dare cui dat, vel ut permittat libertatem et naturam suo modo operari, vel propter alias rationes providentiæ suæ, juxta quas, ex infinitis rationibus, quibus Deus prævidit posse se gubernare homines, et ad finem supernaturalem dirigere, in quibus fere omnibus prævidit, si hunc eligeret vel illum, illos fuisse damnandos, illos vero salvandos, ex sola sua libertate hunc eligit modum, gratis eligendo omnes qui juxta hanc rationem providentiæ salvandi sunt, reliquos vero permittendo damnari, quamvis hoc ipse non intendat. Nec fere potuit aliter fieri nisi Deus vellet, vel communem usum libertatis valde immutare, vel omnibus hominibus extraordinaria dona gratiæ conferre, quod non oportebat.

9. Et juxta hæc facilis est etiam responsio ad alteram partem, quod si Deus prævidisset hominem nunquam cooperaturum gratiæ ejus, non posset illum eligere, vel actus ejus præfinire ; hæc enim conditionalis in omni sententia vera est; tamen antecedens, quoad omne tempus vitæ, et quoad omnia auxilia et omnes modos quibus Deus potest hominem ad se trahere, est plane impossibile, multo magis quam impossibile sit hominem lapsum et divina gratia destitutum, et longo tempore a dæmone vexatum, non cadere aliquando ; quia potentior est divina gratia, et plures modos ac efficaciores novit Deus permovendi et trahendi voluntatem hominis, ut in bonis consentiat, quam sit tota fragilitas naturæ, vel potentia dæmonis ad perdendum hominem.

10. Denique, quod de prædefinitione peccati dicebatur, eodem modo expediendum est, quo simile de reprobatione est dissolutum ; ex vi enim libertatis non repugnaret peccatum præfiniri, quia, supposita hac scientia, non propterea tolleretur libertas; tamen aliunde repugnat divinæ bonitati propter objecti turpitudinem, ut in superioribus tractatum est.

CAPUT VII.

DECLARATUR MODUS QUO DEUS HÆC FUTURA COGNOSCIT.

1. In hac re declaranda, eadem nobis occurrit difficultas quæ sese offert Theologis omnibus, in explicando modo quo Deus cognoscat contingentia, quæ revera in aliqua temporis differentia futura sunt; et tota posita est in explicando quonam medio ex parte objecti veluti utatur Deus ad hæc futura cognoscenda, nam ex parte principii seu cognoscentis nulla est difficultas, certum est enim Deum seipso, suaque essentia hæc omnia cognoscere, sive illa per modum intellectualis luminis, sive per modum speciei intelligibilis, sive per modum actus intelligendi a nobis consideretur.

2. *Ratio difficultatis proponitur.* — At vero ex parte objecti res est obscurissima, quia omne objectum aut est per se notum, ut in se cognoscatur immediate et per seipsum, aut medio aliquo indiget quo cognoscatur, juxta analyticam doctrinam; hæ autem conditionales contingentes neque ex terminis per se notæ sunt, ut manifeste constat, quia nec sunt veritates necessariæ, nec termini earum seipsis habent immediatam et intrinsecam connexionem ; neque est ullum medium quo cognoscantur. Aut enim hoc medium esset extrinsecum, ut auctoritas dicentis; et hoc non habet locum in cognitione divina; tum quia pertinet ad imperfectam cognitionem; tum quia non habet Deus superiorem a quo discat, vel cui fidem adhibeat. Aut tale medium esset effectus aliquis, et hoc etiam confert imperfectam cognitionem et non habet locum in præsenti; quia res futura, antequam sit, non habet effectum, nisi forte futurum ab ipsa, et consequenter magis occultum quam ipsa. Aut denique medium est causa aliqua, et hæc nulla excogitari posse videtur, ex qua certo et infallibiliter cognoscantur hæc futura, quia nulla est cum qua habeant necessariam connexionem. Et hæc quidem communia sunt his futuris conditionatis cum absolutis. Illud autem est horum proprium, in quo posita est specialis difficultas, quod illa, quæ aliquando futura sunt, habitura sunt verum esse reale pro aliqua differentia temporis, ratione cujus possunt terminare æternum intuitum divinæ scientiæ ; et ita illa sciuntur a Deo non aliquo

medio, sed in seipsis, et per modum simplicis intuitionis, non quia necessariam connexionem habeant, sed quia realem et existentem connexionem habent, quæ videatur. At vero hæc conditionata, quia nunquam habitura sunt esse, nec hoc modo possunt in seipsis videri, nec vere habent in se connexionem vel determinationem, quæ in se videri possit; ideo nullum relinqui videtur medium, nullusque modus quo cognosci possint.

3. *Prima sententia.* — Antequam nostram sententiam aperiamus, duo sunt examinandi modi, quibus hæc scientia declarari solet, omissis aliis, quæ nullam auctoritatem vel probabilitatem habent, et in futuris etiam absolutis ab omnibus rejiciuntur. Prima itaque sententia affirmat scire Deum hæc futura in suis causis proximis, et perfecta comprehensione nostri liberi arbitrii, et eorum omnium quæ possunt illud determinare vel impedire; nam, licet liberum arbitrium nude sumptum indifferens sit, et ideo in illo ut sic non possit effectus determinatus cognosci, tamen adjunctis omnibus circumstantiis, occasionibus, causis et cogitationibus quæ hic et nunc illud circumstant, infallibiliter in ejus comprehensione cognoscitur ad quid sit determinandum. Quod si hoc verum est de libero arbitrio actu existente, vel aliquando futuro, idem proculdubio erit de illo apprehenso sub ea conditione, si in tali occasione et circumstantiis constituatur. Atque hac ratione merito tribui potest hæc opinio Durando, in 1, dist. 38, quæst. 3; Thomæ de Arg., in 2, dist. 40, art. 3, ad arg., et aliis, qui dixerunt Deum hoc modo cognoscere ea contingentia, quæ revera sunt aliquando futura. Quæ sententia tribui solet divo Thomæ, 1 cont. Gent., cap. 67, ratione 3. Sed ibi non agit de causis liberis, sed de aliis, ut etiam Ferrar. intellexit. Potest tamen in hujus sententiæ confirmationem adduci Augustinus, nam pluribus in locis explicat vocationem efficacem, quia datur modo congruo, id est, prout Deus novit esse ita accommodatam affectui et dispositioni talis voluntatis, ut in ea habitura sit effectum, ut constat ex quæstione 2 ad Simplicianum, et aliis locis supra citatis. Unde, libro 4 de Anima et ejus origine, c. 7, dicit nos non cognoscere quibus tentationibus vincenda sit nostra voluntas, vel quibus sit restitura, quia illam non comprehendimus; ergo e contrario Deus id cognoscit, quia illa omnia comprehendit. Ratio vero esse potest, quia, cum hæc, quæ nunquam sunt futura, non possint per æternitatis præsentiam cognosci, non videtur superesse alius modus quo cognosci possint. Et alioqui non videtur hic modus impossibilis, spectato infinito excessu inter divinam et angelicam, vel humanam, tum scientiam, tum voluntatem. Potest autem angelus sua scientia, magna et vehementer conjectura suspicari, quid hominis voluntas velit in tali occasione, solum ex cognitione ipsius voluntatis et naturæ ejus; ergo Deus poterit ex hoc medio scientiam certam illius effectus habere.

4. *Refellitur.* — Hæc sententia, sicut in contingentibus absolute futuris a gravioribus Scholasticis rejicitur, ita et in conditionalibus est a nobis rejicienda; militat enim eadem ratio, ut sæpe dictum est. Improbant autem illam D. Thomas, 1 part., quæst. 14, art. 13, et quæst. 57, art. 3; 86, art. 4; 2. 2, quæst. 171, art. 6, ad 2, et 1 cont. Gent., c. 66 et 67; Cajetanus et Ferrar., his locis; Capreolus late, in 1, dist. 38, quæst. 1, ubi in hoc conveniunt Scotus cum suis, Ocham cum Nominalibus, et denique reliqui Theologi. Et mihi est indubitata sententia. Ratio vero generalis est, quia effectus in causa cognosci non potest, nisi secundum esse quod habet in illa; sed effectus contingens in causa sua proxima, etiam proxime disposita ad operandum cum omnibus prærequisitis, non habet esse certum et determinatum, sed indifferens; quia virtus causæ neque est ex se ad illum determinata, neque ex omnibus adjunctis sufficienter determinatur; ergo non potest talis effectus in tali causa cum certitudine cognosci. Major cum consequentia per se nota videtur. Minor constat ex supra tractatis de essentia causæ liberæ; est enim de ratione ejus, ut, positis omnibus prærequisitis, ad agendum adhuc maneat indifferens; causa autem propria et proxima horum effectuum contingentium est causa libera. Declaratur præterea in communi hoc modo, quia hæc causa est voluntas, et in illa præcise sumpta, certum est et constans hoc non posse cognosci; sumo ergo omnia quæ adjunguntur voluntati, et dicuntur ita determinare illam in actu primo, ut jam possit in ea cognosci effectus; et interrogo an illa omnia ex necessitate naturæ eveniant, ita ut voluntas non contingenter, sed necessitate quadam naturali in illo statu constituatur, vel cum contingentia et libertate. Si hoc secundum dicatur, restabit quærendum quomodo cognoscatur voluntatem esse constituendam in eo statu, cum quid contingens

sit; et si hoc ipsum dicatur cognosci in aliqua priori causa, rursus idem de illa interrogabimus, et nullus erit quæstioni finis, nisi vel sistamus in causa necessario agente, vel in effectu qui non possit cognosci in causa sua. Si autem concursus illorum omnium, quæ determinant voluntatem, dicatur necessitate quadam naturali evenire, perit libertas, quia causa, quæ necessitate naturæ determinata est ad unum, non agit libere, nam hæc duo sunt contradictoria; sed talis causa necessitate naturæ determinata est ad unum, quia necessitate naturæ dicuntur illi adjungi vel superaddi, quæ illam determinant ad unum; ergo.

5. Vel aliter potest hoc dilemma proponi: nam vel concursus omnium illarum conditionum, quæ dicuntur determinare libertatem, provenit ab extrinseco, ipsa voluntate solum passive se habente; vel medio influxu libero ipsiusmet voluntatis. Si primum dicatur, sequitur impediri semper seu tolli usum libertatis, cum voluntas ab alio ad unum determinetur, prius quam ipsa libertate sua utatur, quæ illatio sæpe est in superioribus probata, libro primo et tertio. Nec refert si quis dicat posse hanc determinationem voluntatis esse moralem, et non physicam, ideoque non impedire libertatem. Hoc (inquam) non obstat, quia illa determinatio moralis, qualis esse potest, non est necessaria, nec semper, imo raro occurrit; hæc autem futura conditionata non solum cognoscuntur in his effectibus qui proveniunt a voluntate sic determinata, sed etiam in his quæ sunt a voluntate omnino indifferente, imo et interdum in his quæ sunt a voluntate in oppositam partem magis propensa, ut de peccato Adæ, et de aliis similibus dicebamus; tum etiam quia illa determinatio, licet fortassis talis sit ut actus sit suo modo infallibilis, non tamen est tanta, ut repugnet omnino, et implicet contradictionem aliter evenire quam judicatum est; quod tamen in veritate divinæ scientiæ reperiri necesse est, ut est etiam in superioribus tactum.

6. *Occurritur responsioni.*—Si vero dicatur in illis conditionibus includi aliquem influxum liberum ipsiusmet voluntatis, facile rejicitur talis responsio, quia influxus liber voluntatis proxime non est nisi in aliquem actum secundum ab ipsa voluntate elicitum, et mediante illo in aliquem alium effectum; ergo talis influxus liber non est unum ex prærequisitis in causa libera ad actum liberum efficiendum, sed est ipsa effectio actus liberi. Unde cognoscere actum liberum futurum in tali effectione futura, non est cognoscere in causa, sed in se. Nisi fortasse sermo sit de aliquo posteriori actu, qui in alio priori cognoscatur, quod nil refert ad quæstionem de qua tractamus, quia non dubitamus quin, supposito uno actu libero, possit in eo alius cognosci, sub hac conditionali (verbi gratia): Si quis amet et non habeat, desiderabit; hoc autem modo non cognoscitur contingens, ut sic, sed necessarium ex suppositione, et sub ea ratione qua necessarium est: et tunc relinquitur quæstio eadem de illa suppositione libera, quomodo cognoscatur esse futura, si causa ejus in tali dispositione constituatur. Atque item illa responsio non habet locum in primo actu seu primo influxu libero, quomodo, scilicet, sub ea conditione cognosci possit, cum tamen tota difficultas sit de primo actu et prima effectione libera; nam hæc scientia ad ista omnia extenditur, ut ex probationibus superius adductis constat.

Præcluditur evasio quædam. — Præterea declaratur in hunc modum; nam si hoc modo hæ conditionales cognoscuntur, revera cognoscuntur in vi illationis, quia cognoscitur consequens in antecedente, quia cognoscitur ex vi ejus infallibiliter futurum; ergo et ex necessitate; nam infallibilitas, quæ oritur ex vi antecedentis per se sumpti, nulla alia facta suppositione ex parte consequentis, requirit necessitatem in causa prout antecedit usum libertatis; talis autem necessitas est necessitas simpliciter, et libertati repugnat. Confirmatur etiam a posteriori, quia, si ex comprehensione causæ posset cognosci futuritio talis effectus, angelus posset hujusmodi conditionalem propositionem cognoscere, quia comprehendit humanam voluntatem, quoad potestatem ejus, et quoad omnes conditiones requisitas ad operandum ante usum libertatis; ergo etiam cognosceret quid faciet, his vel illis conditionibus positis. Respondent quidam non esse parem rationem, quia, licet angelus comprehendat, non tamen supercomprehendit sicut Deus; sed contra, quia aut hæc vox importat excessum perfectionis in cognitione solum ex parte cognoscentis, aut ex parte rei cognitæ. Primum solum nihil refert, quia si cognitio æque manifestat totum id quod est in objecto, et quantum ex parte objecti cognoscibile est, etiam manifestat quidquid ex vi talis objecti cognosci potest, imo hoc pertinet ad rationem comprehensionis;

et ille excessus ex parte cognoscentis solum quasi materialiter se habet ad cognoscendum unum in alio, seu ex alio. Unde si, comprehensa tali causa cum omnibus conditionibus ejus, ex vi ejus non cognoscitur quid faciet, quantumcumque ex parte cognoscentis supercomprehendatur, id est, licet perfectiori ac perfectiori actu comprehendatur, nunquam poterit talis effectus ex vi talis causæ cognosci. Si autem dicatur alterum, aperte sequitur alteram illarum cognitionum non esse comprehensionem, quia id comprehenditur, quod omnino est (ut sic dicam) intra comprehendentem, ita ut ex parte objecti nihil illum lateat; repugnat ergo esse comprehensionem, et superari ex parte objecti ab alia cognitione.

7. *Respondetur ad Augustinum.* — Neque testimonia aut locutiones Augustini illi favent sententiæ : aliud est enim, ad cognoscendos hos actus liberos de causa sua, seu de voluntate, in tali occasione applicata, necessarium esse comprehendere causam ipsam seu voluntatem, et omnia quæ illam circumstant ; aliud vero ex vi comprehensionis causæ cognoscere talem effectum. Primum est verum, quia cognitio talis effectus supponit et requirit perfectam cognitionem causæ ; secundum autem est falsum, ut ostensum est, neque sequitur ex primo, quia potest effectus cognosci de causa, seu emanaturus a causa, non in ipsa causa, sed in ipsamet emanatione in se cognita, vel ut præsente, vel ut futura absolute, vel sub conditione. Augustinus ergo affirmat primum, non autem secundum.

Secunda sententia declaratur.

8. Secunda sententia est, cognoscere Deum hujusmodi conditionata futura in decreto suæ voluntatis. Quod si objicias Deum nihil de his sua voluntate decrevisse, cum simpliciter futura non sint, respondent hujus sententiæ auctores, Deum non cognoscere hæc in absoluto decreto, quo voluerit illa esse aut fieri, sed in decreto includente eamdem conditionem in objecto. Itaque fingit hæc sententia Deum, præter ea quæ absolute decrevit fieri a causis liberis, decrevisse etiam omnia quæ a quacumque voluntate possibili futura essent, si sub hac vel illa conditione crearetur, imo et omnia quæ ipsamet voluntas divina faceret, si aliæ occasiones vel circumstantiæ ad operandum se illi offerrent. Hanc sententiam docuere nonnulli ex his auctoribus modernis (Cumel., 1. 2), qui prædefinitionem Dei requirunt ut causam simpliciter necessariam et essentialem actuum humanorum, confundentes prædefinitionem cum concursu. Inter antiquos vero potest hæc opinio attribui Scoto et aliis, qui dixerunt cognoscere Deum contingentia, quæ aliquando sunt futura, in decreto aliquo suæ voluntatis, quanquam illi de hoc conditionato decreto nihil expresserint.

9. *Ratio contra superiorem sententiam.* — Alii vero tantum ab hac sententia dissident, ut impossibile eis videatur habere Deum hujusmodi conditionata decreta. Quia voluntas illa non potest esse necessaria in Deo quoad specificationem (ut sic dicam), quia voluntas divina non est ex se determinata ad volendum hoc potius quam illud circa creaturam liberam, quacumque conditione posita, et seclusa alia priori voluntate vel permissione Dei. Neque etiam est necessaria quoad exercitium, quia Deus circa creaturas nullam necessariam voluntatem habet, nisi fortasse simplicem complacentiam de illis, ut possibiles sunt, quatenus hac ratione connexionem habent cum sua omnipotentia ; sub quacumque autem alia ratione, sub qua non habent talem connexionem, vel cum omnipotentia, vel cum bonitate aut beatitudine Dei, non est cur Deus necessario exerceat aliquem actum voluntatis circa illas. Rursus nec talis actus potest esse liber, quia non potest intelligi actus liber in Deo, nisi ex eo resultet pro aliquo tempore mutatio in creatura ; sed ex illa voluntate conditionata, nulla resultat mutatio in creatura aliquo tempore futura ; quia ex vi talis voluntatis creatura nunquam erit, absolute loquendo, et conditionalis nihil ponit in esse ; ergo talis voluntas non est possibilis. Major patet, quia talis voluntas non potest esse in Deo per mutationem Dei ; ergo oportet ut sit cum mutatione creaturæ, quia, cum inter illa duo extrema, scilicet voluntatem Dei et creaturam, mediet nova relatio saltem rationis, necesse est ut illa saltem remote fundetur in mutatione alterius extremi, quia illa relatio non est conficta sine aliquo fundamento in re.

10. *Non probatur præcedens discursus.* — Sed ego non censeo hujusmodi voluntatem esse simpliciter impossibilem in Deo, tam circa volenda ab ipso Deo, quam a voluntate creata. Cur enim non potest Deus nunc habere hanc voluntatem : Si crearem talem Angelum, prædestinarem illum; aut :

Si Adam non peccasset, Spiritus Sanctus non fieret homo? cum neque ex parte objecti sit repugnantia, neque etiam ex parte actus divini. Ut enim intelligatur determinatio libera ad aliquod objectum, non semper necessaria est realis mutatio physica in illo objecto, ut latius 1 parte, quæst. 19, ostenditur. Et patet breviter, primo, exemplis : quia voluntas qua Deus vult aliquem obligare, nullam mutationem ponit in illo formaliter, et ex vi sua. Item voluntas qua vult dare concursum sufficientem, quantum est ex parte sua, in nulla re ponit necessario mutationem realem, et sic de aliis. Ratio vero est, quia, quidquid homo potest velle per mutationem sui, si aliunde non repugnet, potest etiam Deus velle sine sui mutatione, propter summam eminentiam actus suæ voluntatis. Potest autem homo velle aliquid, etiamsi in illo absolute nolit mutationem efficere; cur ergo non poterit idem Deus facere? Unde respectus ille rationis non semper fundatur in physica mutatione aliquando futura, sed sufficit interdum mutatio moralis, quæ sumitur in ordine ad prudentem rerum æstimationem; et in præsenti dici potest illa mutatio conditionalis, quia nimirum ex vi illius decreti ita jam compararetur effectus ad talem causam, quod, posita illa, omnino esset futurus ex vi talis decreti, cum tamen alioqui de se non ita esse futurus.

11. *Secunda sententia non probatur.*—Sed, quamvis hæc voluntas absolute et in universum non sit impossibilis in Deo, tamen, cum sit libera et non necessaria, ut bene probant argumenta facta, nullo sufficienti fundamento affirmatur Deum habere tale decretum liberum circa omnia hæc conditionata objecta; supponit ergo hic modus explicandi prædictam sententiam aliquid incertum, maxime cum hujusmodi actus nihil conferat ad rerum gubernationem, nec per eum Deus aliquid disponat circa res a se gerendas; est ergo talis actus sine causa confictus. Quocirca, si liber est, potuit non esse in Deo; unde, illo casu posito, non posset Deus habere scientiam conditionalium; consequens autem est falsum, quia tunc procedunt rationes factæ, quod etiam tunc aliqua pars conditionalis inter contradictorias, esset vera; ergo cognosceretur ex vi perfectionis scientiæ Dei. Deinde illud decretum, prædicto modo excogitatum circa conditionata, non pertinet ad intrinsecam perfectionem Dei, cum sit liberum formaliter; hæc autem scientia, supposita veritate objecti, per se pertinet ad perfectionem Dei, seu necessario comitatur illam.

12. *Evasio.* — Propter hæc dicunt aliqui, quamvis Deus nunc non habeat necessario tale decretum circa omnia objecta conditionalia, cognoscere tamen quid sua voluntas decretura esset circa creatas voluntates in omnibus illis occasionibus, quæ sub illis omnibus conditionibus apprehenduntur, et hoc modo semper scire de omnibus voluntatibus creatis quid essent volituræ.

Sed hæc responsio, præter alias difficultates infra attingendas, relinquit nobis eamdem quæstionem de ipsamet voluntate divina, quomodo, scilicet, de ipsa, cum omnino libera sit, cognoscatur quid esset volitura in tali occasione, si nunc non intelligitur habere actuale propositum illud faciendi in illa occasione. Respondent aliqui, etiam ex modernis Scriptoribus, hoc cognoscere Deum de sua voluntate in comprehensione suæ essentiæ, et omnium quæ in illa repræsentantur, et præsertim in suo judicio et ratione æterna, per quam cognoscit quid sit melius facere, velle, aut permittere in omni occasione; et consequenter scit voluntatem suam id fuisse volituram. Alii vero distinctione utuntur : nam vel conditio (inquiunt) talis est, ut nullam habeat connexionem neque ordinem ad voluntatem, id est, quod de se neque confert quidquam ad illam movendam, determinandam seu impediendam, vel ad hoc aliquid confert. In priori eventu, negant Deum cognoscere quid esset voliturus, ut (verbi gratia), in hac propositione : Si Adam non peccaret, an decerneret Deus ut Spiritus Sanctus fieret homo; quia illa conditio nihil omnino confert ad hanc voluntatem : imo aliqui existimant non potuisse Deum habere hoc actuale decretum circa illam conditionalem propter eamdem rationem. At vero in posteriori casu, aiunt Deum cognoscere suum decretum, vel prædicto modo, vel in ipsa rerum connexione; ut in illa conditionali : Si in Tyro et Sidone fierent signa, crederent, cognoscit Deus quod etiam ipse concurreret cum illis ad credendum, vel decerneret ut crederent; quia ex natura rei ille effectus haberet aliquam connexionem cum voluntate Tyriorum et Sidoniorum, et consequenter cum concursu et decreto ipsius Dei.

13. *Refellitur.* — Sed hæc omnia falsa sunt, et difficiliorem ac obscuriorem reddunt hanc rem; nam imprimis quod dicebatur de cognitione decreti divini in judicio et com-

prehensione intellectus, repugnat divinæ libertati, quia illud judicium est mere naturale; ergo, si ex vi ejus voluntas est determinanda ad hoc potius quam ad illud, non libere sed necessario determinatur per influxum necessarium a causa vel conditione necessaria. Consequentia nota est ex dictis; antecedens patet, quia illa divina comprehensio, ut antecedit voluntatem, non est unde habeat ullam indifferentiam, sed est omnino naturalis. Præterea ostenditur id esse falsum, quia omne bonum extra Deum, etiamsi sit melius et utilius creaturæ, ipsi tamen Deo necessarium non est, neque ad perfectionem virtutis ejus pertinet illud velle; ergo nullum judicium, quantumvis comprehensivum de hujusmodi bonis, determinat voluntatem Dei ad volendum hoc vel illud.

Hinc consequenter constat inutilem esse illam distinctionem, nam, licet sit connexio inter conditionem propositam et effectum, dummodo non sit necessaria habitudo, sed cum indifferentia libertatis, non potest ex vi talis connexionis futurum decretum cognosci; ut in exemplo de Sidoniis, quamvis effectus credendi esset accommodatus voluntati Sidoniorum in tali opportunitate constitutæ, non inde fit Deum concursurum cum illis, aut effecturum ut ipsi crederent, etiamsi vellet ut talis conditio in re constitueretur. Neque vero e converso dici potest quod, videndo esse futuram voluntatem Sidoniorum, si talis conditio adesset, vidit consequenter suum concursum seu suum decretum vel absolute futurum, quia ille effectus seu actus voluntatis Sidoniorum supponit, maxime juxta hanc sententiam, decretum divinæ voluntatis volentis, vel actum, vel saltem concurrere ad actum; non ergo potest hoc decretum a Deo in illo effectu cognosci. Altera vero pars, scilicet, quando conditio et decretum Dei non habent connexionem, est in aliquo sensu vera, non tamen in alio supra declarato, scilicet, si solum judicetur concomitantia, quia nihil repugnat quod vel nunc Deus habeat tale decretum, vel cognoscat an haberet illud, posita hac vel illa conditione.

14. His ergo modis non recte explicatur hæc scientia per ordinem ad decretum divinæ voluntatis. Et accedunt præterea difficultates omnes supra tactæ contra sententiam asserentem prædeterminare Deum voluntatem efficaciter ad suos actus, et hujusmodi prædeterminationem esse necessariam ad operandum; quoniam hæc sententia manifeste supponit et continet illam. Unde sequitur, juxta hanc opinionem, Deum præscivisse illam conditionalem : Si Adam creatur, etc., peccabit, quia præscivit decretum voluntatis suæ determinandi Adam ad actum peccati, si in tali occasione constitueretur, quod quam sit alienum a veritate et pietate, supra dictum est. Et præterea quando Sancti inquirunt cur Deus creaverit Adam, quem præsciebat casurum, certe supponunt non fuisse casurum ex determinatione Dei, alioqui non haberet locum illa quæstio, sed alia magis perplexa, scilicet, cur divina voluntas suo decreto determinare deberet voluntatem Adæ ad talem actum et consensum, cum voluntas Adæ sine hac determinatione cadere non posset. Unde præterea inquiro an talis determinatio sit necessaria ad veritatem illius conditionalis, necne. Si est necessaria, tollitur libertas ad non agendum in habentibus illam, et ad agendum in non habentibus, ut supra late deductum est. Quare hoc modo explicatæ hujus scientiæ nulla est utilitas ad declarandam præfinitionem Dei, et alia supra dicta. Si vero non est necessaria, adhuc habet locum hæc conditionalis : Si homo creetur a Deo in tali occasione, et non determinetur ad hoc vel illud a Deo, faciet hoc vel illud, in quo altera pars est vera; ergo illa sciri potest sine illo decreto, cum in ipsamet excludatur.

Vera sententia.

15. *Probatur.* — Dicendum ergo est Deum cognoscere hæc futura conditionata sua infinita virtute intelligendi, penetrando immediate veritatem quæ in ipsis est, seu concipi potest, neque indigere aliquo alio medio ut illa cognoscat. Qui modus dicendi est consentaneus his auctoribus, qui dicunt Deum cognoscere futura contingentia immediate, intuendo veritatem eorum, quos supra, cap. 3, citavimus, et in idem fere cedit quod alii dicunt, cognoscere Deum futura ex vi infinitæ repræsentationis suarum idearum. Declaratur autem in hunc modum ; nam, ut dixi, ex parte Dei et principii cognoscendi, non oportet quærere alium modum vel rationem cognoscendi quam ipsum lumen infinitum Dei, et perfectionem ac æternitatem scientiæ ejus, ex vi cujus, apprehensa quacumque re, seu quacumque complexione rerum a nobis enunciabili, naturaliter ex efficacia luminis judicat quid veritatis sit in unaquaque re, seu in quocumque objecto cognoscibili; et in hoc

sensu vere loquuntur, qui dicunt Deum cognoscere hæc omnia per suas rationes æternas, et ex vi earum. Vere etiam dici potest scientiam Dei, ex vi suæ æternitatis ad hæc omnia cognoscenda extendi, quia illud immutabile judicium Dei tale est, ut non solum attingat quidquid futurum est in aliqua differentia temporis realiter futura, sed etiam quidquid futurum esset in quacumque differentia temporis possibilis, si Deus voluisset creare illud. Ex parte autem objecti, seu rei cognoscendæ, neque oportet ut aliquod medium intercedat, quia veritas ipsa in se et sine alio medio videtur a Deo; quia nullum medium habet, et unumquodque cognoscitur a Deo sicut est; neque etiam requirit entitatem aliquam realem, præter eam quam habet objective in intellectu divino; quia, ut dixi, non concurrit ad illam cognitionem ut principium ejus, sed mere terminando; et ad hoc non requiritur actualis existentia, si alioqui in cognoscente sit sufficiens virtus et principium talis cognitionis.

16. Unde obiter constat (quod multum hanc sententiam confirmat) fere non esse majorem difficultatem in hac scientia conditionatorum, quam absolutorum contingentium, quia in utrisque cognoscitur veritas rei, licet in causis suis videatur esse indeterminata, et a parte rei nondum existat; cognoscitur autem per conformitatem et comparationem ad rem, prout in tali tempore et modo existet, vel absolute, vel sub conditione; ergo scientia divina ad omnes has veritates extenditur ex vi suæ infinitæ comprehensionis. Nec refert quod res absolute futura aliquando habitura sit realem existentiam, non vero res sub conditione tantum proposita; quia illa realis existentia vere non est, antequam in propria duratione et mensura res producatur, sed solum per ordinem ad illam propositio de futuro habet veritatem, et divinus intuitus æternus ratione suæ immensitatis ad illam terminatur, ac si jam vere existeret. Sic ergo in præsenti, licet res actu non existat, nec absolute extitura sit, propositio conditionata habet veritatem per habitudinem et conformitatem ad illam sub existentia apprehensam cum prædicta conditione; et divinus intuitus, ratione suæ infinitatis, extendi poterit ad videndum quid tali rei conjungeretur, aut quid ab illa prodiret, si tali modo constitueretur. Est ergo in his futuris omnibus idem cognitionis modus.

CAPUT VIII.

QUOMODO COGNOSCAT DEUS HÆC FUTURA IN DECRETIS LIBERIS SUÆ VOLUNTATIS.

1. Quæ hactenus diximus præcipue procedunt de actibus voluntatis creatæ, qui proprie futuri sunt; in Deo enim, propter æternitatem et simplicitatem suam, nihil videtur esse proprie futurum, licet nos ita loquamur, quia divinas res ad modum creatarum concipimus et declaramus. Et quidem ad intentionem præsentis operis sufficere videbuntur ea quæ de scientia horum futurorum in voluntatibus creatis dictæ sunt; ad materiæ tamen complementum, et ut difficultatibus omnibus plene satisfactum sit, necessarium visum est hanc scientiam etiam in divina voluntate declarare.

2. Ut autem difficultas intelligatur, advertendum est in divina voluntate, eo quod vere libera sit, quædam decreta libera a Theologis considerari, quæ, prout libera sunt, id est, prout ad talia objecta libere terminantur, possunt non esse in Deo ex æternitate, quamvis, postquam semel fuere, variari non possint propter Dei immutabilitatem. De quibus decretis controversia est inter Theologos, addantne aliquid actui necessario divinæ voluntatis, vel tantum aliquid rationis; ea vero quæstio nihil ad rem præsentem attinet; utroque enim modo locum habet difficultas quam tractamus; et ideo ab illa nunc abstrahimus, quam in disputatione decima-nona Metaphysicæ copiose tractavimus, et ex ibi dictis supponimus hæc decreta nullum realem modum Deo addere, etiamsi de illis nos ita loquamur, ac si illum adderent, quia non possumus aliter loqui.

3. *Prima sententia.* — De his ergo divinis decretis docuerunt aliqui viri docti, non posse Deum illa scire ad modum futurorum contingentium, vel absolute, vel sub conditione, etiamsi actus liberos creatos Deus ita cognoscat.

Ratio. — Rationem autem differentiæ reddunt aliqui, ex principio tacto capite superiori de modo cognoscendi hæc futura in causæ seu in voluntatis cognitione. Dicunt enim hanc cognitionem causæ debere esse talem, ut non solum sit voluntatis comprehensio, sed etiam supercomprehensio; at vero Deus creatas voluntates non solum comprehendit,

sed etiam excedit illa infinite, quod est supercomprehendere; voluntatem tamen propriam, licet comprehendat, non tamen excedendo, sed adæquando tantum; et ideo non supercomprehendit, nec cognoscit hæc futura de tali voluntate.

Refellitur ratio.—Hæc vero ratio mihi nullo modo probari potest; imprimis enim supponit falsam sententiam, hæc scilicet futura cognosci in virtute seu dispositione voluntatis per comprehensionem ejus. Deinde, priusquam consideremus virtutem et facultatem ex parte cognoscentis, inquiram de veritate et connexione ex parte objecti cognoscibilis : aut enim in voluntate libera creata sic disposita cognoscibile est quid actura sit vel esset, si ita esset disposita, vel non est cognoscibile. Si non est, ergo, quantumvis supercomprehendatur talis voluntas, nunquam in illa id cognoscetur. Si vero est cognoscibile, ergo, quantum est ex vi objecti, etiam in voluntate increata erit cognoscibile quam determinationem liberam sit habitura in hoc vel illo eventu, quia, præcise considerando objectum, non est major ratio nec connexio in uno quam in alio; ergo etiam ex parte virtutis cognoscitivæ divinæ, tam poterit cognosci unum quam aliud; alias aliquid ex se cognoscibile non caderet sub cognitione Dei ex defectu virtutis cognoscentis, quod est manifeste falsum. Declaratur tandem in hunc modum ex supradictis, quia, quantum ad hanc rationem comprehensionis, quæ est cognoscere rem quantum cognoscibilis est, tam perfecte cognoscit Deus suam voluntatem, quam creatam; si quis autem est excessus in divina scientia respectu voluntatis creatæ, solum est vel quasi materialis in genere entis, vel quia divina scientia plura posset comprehendere in illa voluntate, si plura in illa continerentur; sed ista differentia solum est per accidens, ut in una voluntate potius cognoscatur determinatio libera, quam in alia; igitur.

4. *Alio modo exponitur dicta sententia.* — Ut ergo hæc opinio aliquo modo verisimilis fiat, non ex parte virtutis cognoscentis seu ex illius excessu, sed ex parte objecti reddenda est ratio, videlicet, quia nec reipsa, nec secundum rationem potest Deus videre hæc futura decreta libera, prius quam sint præsentia actu in seipsis. Itaque, propositio (ut more nostro loquamur) in qua Deo attribuitur aliquod decretum liberum, ut velle creare mundum, non prius habet determinatam veritatem, quam Deus intelligatur actu habere in sua æternitate illud decretum, et ideo non objicitur divinæ scientiæ ut exhibendum, sed ut jam exhibitum. Quod aliter contingit in voluntatibus creatis; et ideo est in his locus cognoscendi futura, vel absoluta, vel conditionata, priusquam in seipsis actu sint, non tamen in decreto libero voluntatis Dei. Assumptum declaratur, primo, quia in aliquo signo æternitatis intelligimus Deum, ut scientem et comprehendentem seipsum, et nondum scientem suas determinationes liberas etiam ut futuras, vel absolute, vel conditionaliter; ergo in illo signo non est determinata veritas in illo objecto. Antecedens patet de illo signo æternitatis, in quo intelligimus Patrem generare Filium; producit enim illum ex comprehensione sui, et non ex aliqua scientia sui decreti liberi, quia hæc non est simpliciter necessaria; Filius autem solum per scientiam omnino necessariam producitur; ergo in illo signo non intelligimus in Deo scientiam sui liberi decreti. Prima vero consequentia probatur, quia in nullo signo est objectum cognoscibile, in quo non cognoscatur a Deo; ergo, si in illo signo non scitur, neque illud objectum scibile est; ergo non habet determinatam veritatem. At vero post signum illud intelligitur voluntas divina actu jam libere decrevisse : ergo nullum signum relinquitur in quo possit illud liberum decretum ut futurum cognosci. Probatur minor, quia liberum hoc decretum Dei non habet dependentiam (ut ita dicam), seu non præsupponit nec requirit aliam scientiam præter illam necessariam; ergo statim post illam concipi debet ut actu præsens; nam cum in æternitate omnia sint simul, hæc signa rationis solum distinguuntur secundum præsuppositionem objectorum, vel rationum formalium in se ; ergo, seclusa hac præsuppositione, nulla est ratio ordinis, nec fundamentum ad fingendum illa signa. Confirmatur, quia, sicut hæc scientia non est simpliciter necessaria, ita etiam nec liberum decretum; ergo ex hac parte non habent ordinem; et aliunde decretum voluntatis est formaliter liberum, et ab illo prorsus resultat denominatio libertatis in scientia; ergo ex hac parte in aliquo signo rationis prius debet intelligi actualis voluntas, quam scientia ejusdem voluntatis ut futuræ. Ac denique confirmatur, quia alias prius scivisset Deus, ut futura, omnia libera decreta, quæ nunc habet, quam viderit præsentia; ergo vidit illa, non tantum ut conditionate futura, sed ut absolute, quia solum

præsupponunt naturalem dispositionem divinæ scientiæ, voluntatis, bonitatis et potentiæ; consequens autem videtur falsum, tum quia rei æternæ videtur repugnare illa antecessio futuri; tum etiam quia alias in illo signo ante actuale decretum suæ voluntatis, haberet Deus scientiam de effectibus futuris a voluntate creata, non tantum conditionatam, sed absolutam, vel visionis; tum denique propter illud inconveniens, quia impediretur libertas Dei, nam posita illa scientia, jam non potuisset Deus non habere illa decreta, sicut solent dicere Sancti, Luciferum vel Adam non præscivisse suum lapsum, quia, si præscivissent, non potuissent non cadere, ut videre licet in Anselmo, de Casu diab., c. 21; Eusebio, l. 6 de Præparat. Evangel., capit. 9; Theodoreto, in id Jerem. 26: *Ne auferas Verbum, fortasse audient.*

Vera sententia.

5. *Declaratur et probatur in his decretis quæ Deus non habet.* — Dicendum nihilominus est hanc scientiam, quantum ad id quod est perfectionis in illa, extendi ad libera decreta Dei, ita ut Deus ea intueatur non solum ad modum rerum præsentium, sed etiam ad modum futurarum, seu eadem vi et ratione qua creata futura cognoscit; et hoc sensu dici posse cognoscere illa ut futura, vel absolute, vel sub conditione. Fundamentum hujus assertionis idem omnino esse debet quod de reliquis actibus liberis; addendo solum nullam sufficientem rationem differentiæ reddi posse inter divinam et creatam voluntatem, ut in altera hæc futura possint cognosci, et non in alia. Quod primo ostendo in his decretis liberis, quæ de facto non sunt in divina voluntate, possent autem esse, si alia non fuissent, vel si hoc vel illud accidisset. Ut, verbi gratia, nunc Deus non prædestinavit homines qui ex Adamo non sunt generandi; si autem decrevisset Deus producere genus humanum in alio homine, ex progenie illius alios prædestinasset, de quibus nunc nihil decrevit; ergo de illis hominibus potest nunc objici intellectui divino hoc enunciabile: Si creassem humanum genus in tali homine, ex illius progenie hos vel illos elegissem; et similia exempla possunt infinita cogitari, de quibus habemus in Scriptura nonnullum vestigium, Psal. 80: *Si populus meus audisset me, Israel si in viis meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem.* Ubi Basilius et alii notant esse absolutam prædictionem, et particulam *forsitan*, non esse positam ad minuendam certitudinem. Ad idem induci potest illud Matth. 26: *An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et ipse exhibebit mihi plusquam duodecim legiones angelorum?* In his ergo conditionalibus locum habent omnia argumenta supra facta de voluntatibus creatis, quia in illis objectis est determinata veritas; ergo in se est cognoscibilis per divinam ac infinitam virtutem cognoscendi. Item differentia de supercomprehensione exclusa jam est. Altera vero de existentia æterna decreti liberi hic locum non habet, quia hoc decretum non est positum ab æterno, ut supponimus. Solum ergo est differentia, quia si illud decretum poneretur in Deo, nihil adderetur voluntati ejus; in voluntate autem creata, non ponitur sine additione alicujus actus. Hæc autem differentia ad præsentem impertinens est. Quid enim refert quod decretum liberum addat vel non addat, ut cognosci possit? Sicut etiam præsens decretum liberum nihil addit his quæ necessario sunt in Deo, et nihilominus perfectissime videtur propria et intuitiva visione. Quod vero dicunt alii, has conditionales respectu divinæ voluntatis non cognosci, quia conditio nihil confert ut tale decretum sit vel non sit, nihil juvat; tum quia id non est in universum verum; potest enim aliquando conferre, ut: Si Petrus oraturus esset Deum, an Deus voliturus esset illum exaudire? nam oratio ad inclinandam voluntatem confert; tum etiam quia, quando conditio nihil confert, potest agnosci concomitantia, etiamsi non cognoscatur causalitas vel ratio talis voluntatis, ut supra dictum est.

6. *Declaratur dicta sententia in his liberis quæ Deus habet.* — *Prima probatio.* — Secundo, de his decretis liberis quæ de facto Deus habet, præsertim de his quæ ex se solo habet (ut ita dicam), id est, quæ in illo non supponunt ex parte voluntatis nisi proprias perfectiones, ut est voluntas creandi mundum, de his (inquam) clarum est, secundum rem non potuisse prius conditionaliter quam absolute præsciri; quia omnis conditio, quæ ad illas antecedit seu prærequiritur, supponitur ut in re posita, quia non est alia nisi quod Deus habeat talem naturam, bonitatem, voluntatem, etc.; conditionalis autem, quæ supponit conditionem in re positam, transit in absolutam, ut, voluntas creandi mundum hunc, quam Deus ab æterno habuit, nullam suppositionem liberam supponit; et ideo idem fuit cognoscere Deum hanc conditionalem: *Si mea vo-*

luntas talis est naturæ, libertatis, ac bonitatis, hoc volet; et absolute dicere : *Mea voluntas volet creare mundum*, quia illa suppositio in se, et ut scita, necessario supponitur. Quod autem nihilominus hujusmodi decretum possit prius ratione cognosci ut futurum, quam ut actu præsens, seu (quod idem est) quod possit cognosci eadem vi et ratione qua cognoscuntur alia futura conditionata, probatur primo in hunc modum, quia, quamvis illud decretum in se sit æternum et actu præsens, tamen cognosci potest quasi independenter ab illa actuali præsentia, quod per hanc hypothesim optime explicatur: Si per impossibile illud decretum non esset æternum, et aliquando illud habiturus esset Deus, nihilominus semper cognovisset suam voluntatem fore illud decretum habituram; ergo etiamsi nunc sit æternum, intelligitur cognoscibile de divina voluntate ad modum futuri, et independenter ab actuali præsentia; et hoc solum est prius ratione cognosci ut futurum quam ut præsens, quia, ut in argumentis in contrarium tangebatur, hæc prioritas non est in re, sed, ad explicandam vim et modum cognitionis, consideratur ex ordine vel independentia objectorum.

7. *Ratio secunda.* — Secundo, hoc ipsum ita declaratur, quia quamvis decretum Dei liberum æternum sit, nihilominus prius ratione concipimus cognoscere Deum voluntatem suam quatenus potest hoc vel illud libere velle, quam ut actu volentem hoc vel illud; ergo etiam prius ratione potest eamdem voluntatem cognoscere ut volituram, quam actu volentem; patet consequentia, quia neque ex parte objecti est major repugnantia in uno quam in alio, neque ex parte cognoscentis potest sufficiens virtus deesse; neque æternitas ipsius divini decreti repugnat, vel excludit hunc ordinem secundum rationem. Ut, si Deus creasset ab æterno voluntatem angeli, et illa ex æternitate haberet actum liberum, non repugnaret Deum cognoscere illum actum, non solum ut præsentem realiter, sed etiam ut emanaturum a tali voluntate; si enim hoc cognosci potest de re quæ est in tempore futura, cur non poterit cognosci de re æterna, secundum quemcumque ordinem rationis consideretur ? Atque hoc exemplum satis declarat non esse necessarium hæc futura, prout cadunt in hanc scientiam, dicere ordinem durationis, sed sufficere ordinem causalitatis seu rationis.

8. *Tertia ratio.* — Tertio, hoc ipsum confirmatur, supposito alio principio, in quo omnes auctores hujus sententiæ conveniunt, scilicet habere Deum hanc scientiam conditionatam de actibus voluntatis creatæ, prius secundum rationem, quam ipse aliquid libere decernat circa ullam creatarum voluntatum. Ex quo argumentor in hunc modum : prius ratione, quam Deus habeat hanc scientiam conditionatam de creaturis, habet scientiam simpliciter necessariam de omnibus quæ possunt creaturæ convenire ; nam, juxta probabiliorem opinionem, hanc scientiam simplicis intelligentiæ creaturarum habet Deus in illo primo signo, in quo seipsum comprehendit, seu in quo Pater generat Filium, in quo nondum intelligitur habere hanc scientiam conditionatam, quia non est ita simpliciter necessaria; ac scientia simplicis intelligentiæ; et nihilominus in alio signo æternitatis dicitur Deus habere illam scientiam conditionatam prius ratione, quam circa creaturas habeat decretum liberum voluntatis; ergo admittitur in intellectu divina scientia non omnino necessaria, sed aliquo modo libera, prius ratione, quam sit in voluntate decretum liberum; ergo, eadem ratione, præcedere potest in intellectu divino similis scientia aliquo modo libera habens pro objecto ipsum decretum liberum voluntatis Dei, prius ratione, quam tale decretum in re positum intelligatur. Patet consequentia, quia neque ex parte scientiæ et actus liberi est major ratio, neque est major connexio inter voluntatem creatam et actum suum, quam inter voluntatem divinam et suum decretum, est enim hoc perfectissime liberum. Neque assignari potest ulla sufficiens ratio cur hoc magis repugnet in voluntate increata, quam in voluntate creata. Confirmatur, quia in illo secundo signo rationis, in quo ante decretum suæ voluntatis actu positum cognoscit Deus de voluntatibus creatis quid sint acturæ, si hoc vel illud ipsis accidat, nostro modo intelligendi est in Deo nova scientia circa creaturas, præter eam quæ est puræ simplicis intelligentiæ et comprehensionis omnis potentiæ creaturæ ; ergo in eodem signo intelligetur Deus habere aliquam scientiam voluntatis suæ præter simplicem intelligentiam et comprehensionem potestatis ejus ; ergo, sicut de voluntate creata cognoscet quid actura sit ex aliqua hypothesi, ita de voluntate sua cognoscet quid volitura est ex hypothesi, quam in re positam videt, scilicet, quod est talis naturæ, bonitatis, etc. Patet consequentia, quia nulla est ratio ob quam in

eo signo nova illa connexio libera sciri possit in voluntate creata, non autem in increata.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ.

9. Neque contra hoc obstant rationes superius factæ, sed earum potius responsio veritatem hanc amplius confirmabit. Ad primam ergo et præcipuam, ex signis æternitatis desumptam, dicendum imprimis est non esse universalem; procedit enim de liberis decretis quæ Deus habet, non vero de illis quæ habere posset, vel habiturus esset circa aliquas res, si quippiam aliud circa illas disposuisset, vel si illæ aliter se gessissent. Deinde dicitur etiam in illis decretis liberis, quæ nunc habet Deus, non recte procedere discursum ibi factum. Quod ut melius intelligatur, advertendum est hæc signa rationis, quæ in æternitate distinguimus, non esse cogitanda tanquam quædam instantia in quorum uno aliquid intelligitur esse, quod non est in alio, sed potius explicanda esse quasi per abstractionem præcisivam, vel per independentiam aut præsuppositionem secundum rationem formalem præcisam; hoc ergo sensu verum est scientiam, per quam Verbum generatur, ratione antecedere scientiam futurorum etiam conditionatam; et in illo signo non habere futura contingentia, tam absoluta quam conditionata, determinatam veritatem, quanquam illud non tam sit signum in quo, quam a quo, seu independentiæ et majoris necessitatis. Per hæc ergo nihil aliud significatur, quam futura contingentia non habere illam necessitatem quam habet scientia, per quam Verbum producitur; tamen in eodem sensu, verum etiam est posse intercedere signum rationis in æternitate, inter illud primum necessariæ scientiæ, et aliud in quo videtur intuitive decretum liberum, tanquam actu jam habitum seu existens; tale autem signum est illud in quo cognoscuntur futura libera etiam in voluntate ipsa Dei, ex aliqua hypothesi, quæ si nunquam sit ponenda in esse, scientia manet pure conditionata; si vero conditio sit jam posita, illa scientia desinit esse conditionata, et transit in absolutam. Ratio vero hujus prioritatis secundum rationem, jam a nobis explicata est ex independentia objectorum; nam veritas illa ut futura, et fundata solum in tali connexione extremorum, præscindendo ab actuali existentia pro eadem mensura vel eodem signo, est de se abstractior, et independens ab illa reali præscientia, et ideo ut sic est prius ratione cognoscibilis. Quod vero decretum liberum non addat voluntati Dei aliquid rei, sed respectum rationis tantum (in quo aliqui vim faciunt), nihil ad præsentem causam refert, quia Deus non cognoscit hæc decreta fingendo respectus: et licet hoc esset necessarium, posset ut futurus intelligi talis respectus.

10. *Ad primam confirmationem.* — Unde prima confirmatio, quæ ex formali libertate voluntatis sumebatur, potius suadet oppositum; quia, hoc ipso quod scientia non est in se libera, sed necessario fertur in objectum, prout cognoscibile est, intelligimus, eo etiam ordine secundum rationem ferri, quo objectum est cognoscibile; et quia ex parte objecti prius magisque necessarium est esse possibile, ideo ad hoc scientia primo terminatur. Deinde, quia etiam futurum, ut sic, prius ratione est quam actu existens, ideo prius etiam secundum rationem ad illud terminari intelligitur.

Ad secundam. — Ad secundam autem confirmationem, cum infertur, quod etiam respectu creaturarum scientia absoluta futurorum antecederet ad decretum liberum divinæ voluntatis, distinguere oportet. Antecederet ad illud ut cognitum, falsum est, quia saltem necessarium est præcognoscere decretum liberum voluntatis divinæ, ut secundum rationem futurum proxime post talem scientiam; nam ex illo pendent absolute futura in creaturis. Si vero inferatur quod illa scientia antecedit ad illud decretum, ut actu in re positum, secundum rationis ordinem, sic concedenda est sequela. Neque hinc sequitur aliquod inconveniens, neque est imperfectio ulla, sed potius maxima perfectio, quod nimirum Deus variis modis ratione distinctis hæc futura cognoscere intelligatur, quibus hæc esse cognoscibilia excogitari potest.

11. *Quomodo hæc scientia divinam libertatem non impediat.* — Ad ultimum autem inconveniens ibidem deductum, quod solet esse præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ, nimirum quia per hanc sententiam impediri videtur usus libertatis in divina voluntate, respondetur negando consecutionem. Et imprimis eadem fieri potest in scientia et libertate animæ Christi, et ab omnibus necessario solvenda est. Certum est enim beatam Christi animam, ab instante suæ conceptionis, vidisse quidquid Deus vidit scientia visionis, et consequenter vidisse, semperque præsentes habuisse omnes actus suæ voluntatis, quos

per totum vitæ tempus habitura erat; et tamen hoc non abstulit ei libertatem; ergo, quamvis in æternitate ipsa intelligamus Deum secundum rationem præscire quid voliturus sit, non ideo tolletur libertas Dei. Quod ita explico: fingamus Deum in tempore incipere velle aliquid, tunc facile intelligeretur potuisse Deum ab æterno præscire quid in tempore voliturus esset; et tunc intelligeremus id scire sine præjudicio libertatis, sicut in anima Christi Domini id intelligimus; ergo idem intelligendum est, etiamsi omnia sint æterna. In utraque ergo difficultate, dicendum est illam sententiam non auferre libertatem propter duo: primum est, quia, licet videatur induci necessitas quædam ex suppositione, tamen ipsamet scientia, quæ præcedere dicitur, ex parte objecti supponit veritatem pendentem ex libero usu voluntatis; nam, ut dixi in simili, Deus non est hoc voliturus quia scit se hoc voliturum, sed potius, quia voliturus est, ideo scit; et illa suppositio non est omnino antecedens, ut libertatem tollat. Secundum est, quia illa scientia non proponit objectum voluntati, nec movet illam ad volendum vel nolendum, sed est quasi mera speculatio rei futuræ, ut dicere solent Theologi de scientia visionis, et ideo non immutat modum operandi voluntatis, sed mere extrinsece se habet, sicut scientia vel intuitio quæ est in alio.

12. *Occurritur objectioni.* — Dices hac ratione satis intelligi, scientiam illam non inferre voluntati necessitatem quoad exercitium; videri tamen necessitare illam quoad specificationem, ne possit contrarium actum habere; sicut dici solet de homine habente revelationem absolutam suæ damnationis, non quidem necessitari ad desperandum, prorsus tamen impediri seu necessitari ne possit sperare. Consequens autem est plane absurdum, primo, quia alias nunquam et respectu nullius objecti haberet Deus libertatem quoad specificationem, quia circa omnia objecta et semper habet hanc scientiam.

Secundo, quia, si divina voluntas secundum se haberet hanc libertatem quoad specificationem, et hæc scientia illam tolleret, destrueret objectum suum et seipsam, quia sciendo de Deo talem libertatem, tolleret illam. Respondetur negando simpliciter sequelam propter easdem rationes supra adductas; nam sicut hæc suppositio, quia habet conditiones supra declaratas, non tollit libertatem quoad exercitium, etiamsi stante illa non possit voluntas non exercere actum, eadem ratione, quamvis, eadem facta suppositione, non possit exercere actum contrarium, non id proveniet ex necessitate quoad specificationem, sed ex incompossibilitate illarum rerum, quarum altera, scientia videlicet, supponit jam futurum decretum omnino liberum, et ideo talis scientia non destruit seipsam, neque objectum suum, quia utrumque simul per illam scitur, et voluntatem scilicet ex se omnino libere hoc facturam, et quod, stante hac scientia, non potest cum illa componi ut aliud faciat.

FINIS LIBRI SECUNDI.



OPUSCULUM TERTIUM.

BREVIS

RESOLUTIO QUÆSTIONIS

DE CONCURSU ET EFFICACI AUXILIO DEI AD ACTUS LIBERI ARBITRII NECESSARIO.

AN CONSISTAT IN ALIQUA MOTIONE QUÆ SOLA SUA VI ET NATURA PHYSICE PRÆDETERMINET VOLUNTATEM HUMANAM.

1. Cum superiorum jussu de quæstione proposita sententiam, quam veram censeo, confirmaturus ac declaraturus essem, diu multumque cogitavi an brevi compendio vel prolixa disputatione id facere expediret, memor illius sententiæ Augustini : *Laborant homines in discendo, et brevia non valent intelligere, et prolixa non amant legere.* Namque inter homines etiam doctissimos, quidam rerum multitudine et integra ac exacta disputatione delectantur, alii brevitatem et concisum dicendi modum exoptant. Quamobrem, ut omnibus, quod in me esset, satisfacerem, utrumque scribendi genus, in hac re his temporibus gravissima, amplexus sum. Prius enim integrum opus tribus libris digestum confeci, in quo omnia, quæ ad hujus causæ perfectam intelligentiam et examinationem conferre poterant omni diligentia congessi. Deinde, quoniam nonnullis tam prolixum opus perlegere fortasse molestum esset, aliis vero per graviores occupationes minime id liceret, decrevi, hac brevi summa, totius controversiæ punctum attingere ac comprehendere. Quæ in quatuor breves partes dividitur : in prima, sensus quæstionis aperitur; in secunda, quorumdam Theologorum nova sententia proponitur; in tertia, causas et rationes ob quas illa sententia displiceat mihi, referam; in quarta, meam sententiam confirmabo et declarabo, et obiter ea quæ contra illam objici possunt, postquam insinuavero, dissolvam. Quia vero lectori gratum erit, interdum ea quæ breviter attinguntur, fusius tractata perlegere, aut ea quæ ex auctoribus referuntur, ex propriis fontibus haurire, hanc diligentiam adhibui, ut semper in margine utraque loca indicarentur.

2. *Quæstionis sensus.*—Principio, quæstionis sensus et punctus hoc modo declaratur. Convenimus omnes, inter quos hæc controversia versatur, homines indigere divino auxilio supernaturali et gratuito, tam excitante quam adjuvante, ad opera supernaturalia præstanda [1]. Rursus omnes docemus hæc auxilia in multis hominibus esse vere ac proprie sufficientia, etiamsi in eis non habeant effectum; quæ idcirco dici solent inefficacia quoad effectum, id est, non actu operantia, etiamsi ex se sint potentia ad talem effectum. In aliis vero hominibus sunt hæc auxilia efficacia ; satis enim per se constat plures homines, his divinis auxiliis præparatos et adjutos, converti, credere et pœnitere, aliosque supernaturales actus operari, atque adeo habere auxilia, non tantum sufficientia, sed etiam efficacia, id est, actu efficientia illa opera propter quæ talia auxilia conferuntur. Punctus ergo controversiæ est, quid addat hoc auxilium efficax supra auxilium sufficiens, aut cur in uno habeat actualem efficaciam, et non in alio.

[1] Tractamus copiose de his auxiliis, lib. 3, per sex prima capita.

Prior sententia.

3. Prior sententia, quam nonnulli Theologi defendunt, in hoc consistit : auxilium efficax, ultra id totum quod includit auxilium sufficiens, addere quoddam aliud auxilium Dei distinctum ab ipso actu libero, quo voluntas consentit vocationi Dei ; et est causa ejus, et prius natura quam ille.

4. De quo auxilio hoc docent : primum, a solo Deo fieri, voluntatemque ad illud recipiendum solum passive se habere, quia non est actus ejus, sed quoddam activum principium ipsius actus seu consensus voluntatis.

5. Secundo, nullum hominem, sive quum primo convertitur ad Deum, sive quum per habitus infusos operatur, posse actus humanos supernaturales exercere sine hoc auxilio, quia repugnat supernaturaliter agere sine auxilio efficaci Dei.

6. Tertio, nullum, qui hoc auxilium recipit, non operari, seu non converti, aut non consentire, non ex aliqua præscientia Dei, sed quia illud auxilium talis est naturæ, et talem modum actualitatis habet, ut potenter et infallibiliter faciat voluntatem secum operari et consentire, quamvis ita suaviter, ut voluntas libere consentiat.

7. Quarto, per hoc auxilium formaliter determinari voluntatem ad unum actum, et ad exercitium ejus; quia voluntas, quæ ex se erat indifferens ad eliciendum vel non eliciendum talem actum, vel etiam ad eliciendum alium, affecta hoc auxilio, formaliter determinata manet ad cooperandum illi, ita ut non stet habere tale auxilium et non cooperari illi, vel aliquid illi repugnans operari.

8. Quinto, voluntatem, prius natura quam se determinet ad suum actum præstandum, effective prædeterminari a solo Deo, ipsa voluntate solum passive se habente quoad hanc prædeterminationem, quæ est quasi in actu primo. Nam actualis operatio, seu actus secundus volendi, non est in voluntate (etiam ex horum auctorum sententia) absque ejus cooperatione et vitali et libera ; esset enim apertus error oppositum asserere ; sed eorum sensus est, inter voluntatem ipsam ex se omnino indifferentem et existentem in actu primo quasi remoto, et ipsum actum volendi, qui est secundus et ultimus actus, intercedere quamdam determinationem in actu primo, quam solus Deus facit in voluntate, infundendo illi prædictum auxilium. Hanc prædeterminationem aliqui physicam vocant, alii quasi physicam, alii omnino ex se efficacem ; sed non est hærendum in voce, nam sensus est idem, scilicet, hanc prædeterminationem esse talem, ut ex præcisa virtute sua omnino determinet voluntatem ad actum seu consensum.

9. Sexto, huic auxilio attribuunt omnia, quæ vel Scriptura sacra, vel Concilia, vel Sancti Patres, præsertim Augustinus, dicunt de divina gratia in nobis operante, ut velimus, faciamus et consentiamus ; et de Deo, quod ipse sit qui in nobis operatur velle et perficere, qui discernit justum ab injusto, qui miseretur cujus vult, quia non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis, et similia.

10. Septimo, hinc consequenter aiunt hoc auxilium dari vel negari ex sola divina voluntate, nam cujus vult miseretur, et quem vult indurat. Ex quo infertur quod, si Deus non decrevit dare, non est in potestate hominis habere illud, cum a solo Deo possit conferri, et nulla possit in homine excogitari dispositio libera, per quam sit in potestate ejus tale auxilium a Deo obtinere. Quia, vel illa dispositio futura esset ex solis viribus naturæ, et ita discretio operantis et non operantis, seu habentis et non habentis auxilium efficax, oriretur ex solo bono usu naturali liberi arbitrii, etiam ex parte ejus qui operatur et habet auxilium efficax, quod est Pelagianum; vel illa dispositio esset ex alia priori gratia, et illam etiam solus Deus faciet in homine, cum sit prior omni consensu libero et supernaturali, imo et auxilio efficaci ad illum necessario ; ergo illa gratia non erit in potestate hominis, cum ad talem gratiam non possit alia dispositio requiri, ne procedatur in infinitum, et devolvamur semper in eamdem difficultatem ; ergo simpliciter totum auxilium efficax, quatenus ab illa priori gratia pendet, non erit in potestate hominis. Itaque juxta hanc sententiam distributio hujus auxilii in sola libera Dei voluntate ponenda est, qui dat illud cui vult, et cui vult negat, nulla alia spectata ratione ex parte hominis, et ita docent qui in ea doctrina consequenter loquuntur. Et in hoc auxilio constituunt totum negotium prædestinationis hominum quoad infallibilem effectum ejus.

11. Octavo, quid sit hoc auxilium non satis declarant, divisi enim sunt : ad duos tamen modos reducuntur omnia quæ dicunt. Unus est, hoc auxilium esse qualitatem quamdam,

vel motionem seu entitatem quasi fluentem et actualem, quæ non est habitus, quia non est permanens, cessante actu, neque etiam illa utimur cum volumus, sed potius ipsa veluti utitur voluntate nostra, et pertrahit illam infallibiliter ad consensum, et necessario, necessitate talis suppositionis, id est, talis entitatis. Neque etiam est actus vitalis, quia non fit ab ipsa voluntate, sed a solo Deo; nec per illam voluntas amat, odit, timet, aut aliquid hujusmodi operatur, sed solum proxime disponitur, actuatur, et determinatur ut amet, odio habeat, aut metuat id ad quod a Deo movetur. Alter modus est, hoc auxilium non esse aliquid inhærens voluntati humanæ, sed esse solum actum efficacem et absolutum voluntatis divinæ, quo efficaciter et potenter præmovet et determinat voluntatem humanam ad id quod vult, sicut homo per suam voluntatem determinat intellectum ad credendum, vel brachium ad motum.

12. Itaque supponit hic modus dicendi, Deum dare homini auxilia inhærentia, prævenientia, et excitantia per illuminationes et inspirationes : sed hæc tantum esse sufficientia, donec accedat illa voluntas Dei, et suo arbitrio determinet voluntatem humanam sic excitatam, et utatur illa tanquam instrumento quodam libero ad consensum præstandum.

13. Ultimo, sentiunt necessitatem hujus auxilii adæquatam et formalem (ut sic dicam), non oriri, vel ex fragilitate, quam ob peccatum originale homo contraxit in operando bonum, vel ex actuum supernaturalium perfectione, quæ vires naturales arbitrii humani superat, sed vel ex generali subordinatione quam voluntas creata habet ad divinam, hoc ipso quod causa creata est; vel ex eo quod humana voluntas, cum indifferens sit, non est apta ad aliquid volendum, nisi a superiori agente extrinseco prius determinetur [1]. Atque hinc inferunt simile vel proportionale genus auxilii divini, talisve motionis, requiri ad omnes actus voluntatis humanæ, etiam ad naturales; et aliqui dicunt non solum ad bonos, sed etiam ad malos pro materiali necessarium esse. Solum erit differentia quasi materialis, vel in ordine et perfectione entium, quia ad actus supernaturales necesse erit tale auxilium, si sit homini inhærens, esse majoris perfectionis in genere entis; vel si sit tantum ipsa voluntas Dei, necessum erit quod sit determinata ad actum perfectiorem efficiendum. Quæ differentia, servata proportione, reperietur inter actus ipsos supernaturales, tam inter se quam ad naturales actus comparatos, quia ad actum perfectiorem in unoquoque ordine, determinabit Deus voluntatem humanam per aliquam perfectiorem motionem, vel per voluntatem suam, ut habentem vim et efficaciam perfectioris motionis. Et hoc sensu voco hanc differentiam quasi materialem, nam formalis radix seu ratio necessitatis talis auxilii, eadem est in omnibus actibus ordinis naturalis, quæ est in supernaturalibus. Ad hæc ergo capita videtur tota doctrina hujus sententiæ revocari, cujus auctores in particulari visum est non referre, tum quia in manibus omnium versantur, satisque noti sunt; tum etiam ne aliquid alicui imponere videamur, cum in brevi summa non possimus singulorum sententias referre; et præterea, quia in publicis scholis clarius et distinctius hæc sententia proposita est, quam in libris contineatur.

Prædicta doctrina refellitur.

14. Nos in expositione nostræ sententiæ, quæ præcedenti e diametro opponitur, duo præstamus, quæ hoc loco ad brevem summam redigam. Prius enim quot ac quanta incommoda in ea sententia reperiantur, ostendam; deinde, quid efficax auxilium sit, juxta Augustini mentem et veritatem declarabo.

15. *Prima ratio ex auxilio sufficiente.* — Principio igitur argumentamur, doctrinam hanc, prout in illa sententia explicata est, non posse in concordiam redigi cum hoc principio, nimirum, dari hominibus qui nolunt credere aut pœnitere, auxilium sufficiens [1], ad credendum aut pœnitentiam agendam; atque adeo doctrinam illam ex hac parte videri divinæ gratiæ contrariam, quia non solum esse debet efficax in his qui convertuntur et consentiunt, sed etiam sufficiens in his qui non convertuntur, ac dissentiunt. Alias, et falsum esset quod velit

[1] Tota hæc sententia fusius declarata est lib. 1, cap. 5, lib. 2, cap. 1, 4 et 6, lib. 3, cap. 7.

[1] Auxilium sufficiens eleganter describunt Clemens, ep. 3; Dion., c. 9 de Cœles. Hierarch.; Cypr., lib. 4, epist. 7; Aug. in Ench., c. 95 et seq.

Deus omnes homines salvos facere, contra Paulum [1], et e contrario verum esset Deum deserere hominem priusquam deseratur ab ipso, contra Concilium Tridentinum [2].

16. Idemque sequitur, Deum [3] præcipere homini impossibilia, non dando illi, neque offerendo ea quæ necessaria sunt ad ea quæ præcipit implenda, contra idem Concilium.

17. Ac denique fieret non esse in potestate hominis implere supernaturalia præcepta affirmativa; unde, vel ei non imputaretur eorum omissio, vel imputaretur ei omisisse quod facere non posset. Utrumque autem est contra fidem.

18. Hæc igitur omnia videntur consequi, si auxilium sufficiens deest omnibus qui efficax non recipiunt, seu omnibus qui non convertuntur de facto.

19. Superest declaranda prior consecutio, quæ ex sola præcedentis sententiæ expositione satis constat. Dicunt enim illi auctores præfatum auxilium efficax esse necessarium ad operandum, et non esse in hominis potestate, donec Deus sua sola gratuita voluntate præbeat illud [4]; ergo, cui non dat, deest aliquid simpliciter necessarium ad operandum, quod neque habet neque habere potest; qui autem non habet, neque habere potest quæ necessaria sunt ad operandum, non habet in sua potestate operationem, cum operatio esse non possit sine his quæ ad illam necessaria sunt.

20. Neque est cur immoremur in impugnanda vulgari responsione, qua dicere solent hominem sine hoc auxilio efficaci habere auxilium sufficiens ut possit, non ut faciat.

21. Hujusmodi enim verba et in se repugnantiam involvunt, et veritates fidei, quibus illa doctrina impugnatur, non declarant [5]. Quod ostenditur primo, quia Deus non præcipit homini ut possit operari, sed ut operetur; debet ergo dare auxilium sufficiens non tantum ad posse, sed etiam ad operandum. Secundo, quia Deus non tantum vult ut homo possit salvari, sed ut salvus fiat, ut Paulus dixit; ergo ad hoc dat auxilium sufficiens. Tertio, quia qui nec habet nec habere potest quæ necessaria sunt ad operandum, non solum non habet auxilium ut faciat, sed nec etiam ut possit, moraliter et proxime loquendo; poterit quidem habere potestatem aliquam remotam, et fundamentalem, ac physicam, qualem habet visus ad videndum, dum caret lumine, et calor ad calefaciendum carens concursu Dei; tamen non habebit potestatem proximam et expeditam ad operandum, ita ut vere dici possit homo habere in manu et potestate sua operationem supernaturalem, quam omisit; at vero hoc necessarium est ut homini possit imputari ad culpam quod non operetur. Et ideo Scriptura hoc modo tribuit homini potestatem operandi, quando dicit relictum esse in manu consilii sui. Quocirca, in eo sensu habere sufficiens auxilium ut possit, et non ut operetur, aperta est repugnantia, cum ipsum posse non sit nisi propter operationem, et tunc vere homo dicatur posse, quando in suo arbitrio et potestate habet operationem.

22. Et hoc sensu dixit Concilium Tridentinum (sess. 6, c. 11) Deum non præcipere impossibile, *sed jubendo* (inquit) *monet facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.*

23. Neque illa distinctio in aliquo Sanctorum Patrum vel antiquorum Theologorum, reperietur. Dixit quidem aliquando Augustinus primo homini datum esse ut perseverare posset, non vero ut perseveraret; nunc autem dari electis non tantum ut possint, sed etiam ut perseverent. Longe tamen alia est Augustini mens; non enim negat, sed affirmat potius, auxilium, datum Adæ, fuisse sufficiens, non tantum ad posse, sed etiam ad perseverandum, si vellet. Nam revera, sicut non peccare, ita et perseverare fuit in manu et potestate ejus; tamen, quia non est datum ei illud auxilium eo tempore et modo quo de facto cum illo erat perseveraturus, licet vere posset, ideo ait Augustinus non esse illi datum ut perseveraret, scilicet de facto et infallibiliter, ex præscientia et intentione Dei, quomodo datur nunc electis auxilium quo perseverent, ut mox dicemus. Quod autem Adam cum illo auxilio non fuerit perseveraturus, non fuit quia auxilium ex se non esset sufficiens ad perseverandum, nec quia aliud majus præveniens esset necessarium, sed quia ipse Adam ex suo arbitrio noluit illi auxilio cooperari. (August., de Corrept et grat., cap. 12, et lib. de Natur. et grat., c. 48; D. Thom. 1. 2, q. 109, art. 10, ad 3.)

[1] 1 Ad Timoth. 2.

[2] Conc. Trid., sess. 6, c. 11 et 13.

[3] De hoc, cap. 11.

[4] Hæc ratio fuse tractata est lib. 1, cap. 9 et 12, et lib. 3, cap. 13.

[5] De hac re dictum est lib. 3, c. 6, ubi late declaratur auxilium sufficiens.

24. Jam vero hac difficultate superati, illius sententiæ auctores conantur aliquo modo defendere esse in potestate hominis habere auxilium efficax, ejusque voluntati attribuendum esse quod non habeat, quia alioqui vident non posse juste ejus voluntati attribui quod non operetur. Quomodo autem id sit in hominis potestate, nec declarant, nec supposita doctrina de auxilio physice prædeterminante, declarari potest. Quod breviter ita ostendo : nam si est in hominis potestate habere hoc auxilium efficax, erit ergo ejus culpæ tribuendum quod illud non habeat, quando necessarium est credere, vel pœnitere ex præcepto ; non enim potest alia ratione esse peccatum non credere, aut non pœnitere, nisi in quantum ex sua culpa provenit carere auxilio illo efficaci ad eos actus ; interrogo igitur quænam illa culpa sit : aut enim est aliquod peccatum commissionis vel omissionis. Primum dici non potest, quia necesse non est ut, quoties quis peccat non credendo, aut non pœnitendo, novum aliud peccatum commissionis efficiat ; quia non semper occurrit aliud præceptum negativum contra quod operetur. Unde, neque dicti auctores hoc dicunt, quia revera esset merum figmentum, et a sana doctrina alienum, dicere, nunquam hominem peccare omittendo aliquod supernaturale præceptum, quin aliud peccatum commissionis faciat contra aliud præceptum negativum. De peccato item omissionis probatur idem, quia vel tale peccatum est hæc ipsa omissio fidei, vel pœnitentiæ ; et hoc non, quia ipsamet omissio fidei aut pœnitentiæ non est voluntaria, nisi in alio priori impedimento quod homo ponit, ne sibi detur auxilium efficax, quod impedimentum dicebatur esse alia prior omissio, de qua quærimus quænam sit. Erit ergo necessario dicendum, esse omissionem alterius actus prioris, quem si homo fecisset, recepisset auxilium efficax ad fidem. Sed contra hoc insto, interrogando an ille prior actus omissus, sit naturalis vel supernaturalis. Naturalis esse non potest, quia actus naturalis non est dispositio necessaria ad auxilium efficax et supernaturale ; alias ex solo bono usu naturali liberi arbitrii consequeretur homo tale auxilium, quod est Pelagianum. Si autem est supernaturalis, interrogo an ad illum sit necessarium auxilium efficax prædeterminans, necne ; nam, si necessarium est, non imputabitur homini quod illud non habeat, vel ad alteram dispositionem procedendum erit, in qua idem fiet argumentum, et in qualibet simili, etiamsi in infinitum procedatur ; si vero ad illum actum non est necessarium tale auxilium efficax physice prædeterminans, habemus quod intendimus ; nam idem dicendum erit de quolibet alio actu, cum sit eadem prorsus ratio. Ponamus ergo illum actum priorem esse actum orationis : si ergo homo, postquam a Deo est vocatus et excitatus ad orandum, verbi gratia, potest sine tali prædeterminatione orare, et consequenter habere auxilium ad orandum, quod non consistat in illa physica prædeterminatione, cur non dicetur idem de actu credendi, amandi, et similibus.

25. Aliter potest brevius confici hic discursus, nam illud auxilium physice prædeterminans dicitur fieri in homine a solo Deo ; ergo non potest esse immediate in potestate libera hominis, quia in recipiendo non est homo immediate liber, sed in agendo, ut ex Concilio Tridentino constat. Solum ergo dici potest esse in potestate hominis mediante aliqua dispositione, sicut recipere gratiam habitualem est in potestate hominis, quia potest efficere dispositionem ad quam infallibiliter sequitur gratia. Si ergo hoc dicatur de illo auxilio efficaci, inquiro quænam sit illa dispositio. Naturalis enim esse non potest, ut probatum est ex principiis fidei. Si vero sit supernaturalis, ad illam erit necessarium auxilium efficax. Vel ergo homo habet illud, vel non habet. Si habet, ergo etiam efficit illam dispositionem, quia omne auxilium efficax habet infallibiliter actum, ad quem est efficax ; hac enim ratione efficax dicitur. Si autem dispositionem illam habet, ergo etiam recipit aliud auxilium efficax ad ulteriorem actum ; supponimus autem nec se disposuisse ad tale auxilium, nec illud recepisse ; ergo nec ad ipsam dispositionem recepit prius auxilium efficax ; redibit ergo argumentum de illo auxilio efficaci, et sic procedetur in infinitum, donec sistamus in aliquo auxilio prædeterminante, quod non sit in hominis potestate. Quamobrem semper hæc mihi visa est efficax ratio, ex hoc scilicet modo declarandi auxilium efficax, necessario sequi carere auxilio sufficiente omnes qui efficax non recipiunt.

26. *Secunda ratio ex libertate voluntatis.*— Secundo argumentamur, auxilium in eo sensu efficax, repugnare libertati. Dicitur enim tale auxilium a solo Deo infundi, voluntatemque nostram solum passive concurrere ad illud recipiendum, et ab eo ita determinari ad unum

actum, et ad exercitium illius seu ad consensum, ut impossibile sit voluntatem recipere hoc auxilium, et non operari ac consentire [1]; ex quo manifeste fit illum consensum non esse liberum. Hoc autem declaramus primo ex doctrina Anselmi [2] recepta a D. Thoma [3], et fere omnibus antiquis Theologis [4], quia, licet necessitas solius consequentiæ, quæ est ex suppositione consequente, seu includente usum libertatis, non tollat libertatem, quia jam illius usum supponit, tamen necessitas ex suppositione antecedente ipsum libertatis usum, et necessario inferente illum, tollit omnino libertatem; quia tunc effectus neque in se, neque in sua causa est liber. Non in se, quia procedit a causa determinata ad unum; non in sua causa, quia illa posita est, ad unum determinata independenter ab usu libero ejusdem causæ. Secundo, idem declaramus ex Concilio [5] Tridentino, quod ad usum libertatis requirit *potestatem dissentiendi et repugnandi divinæ motioni*. Quæ verba plane evidenterque reddunt sensum compositum, quia non repugnat neque abjicit motionem, nisi qui, postquam illam habet, ei non præbet assensum; si ergo motio vel infusio hujus auxilii talis sit, ut ei voluntas resistere non possit, non manet libera ad illum actum, ad quem per tale auxilium movetur. Tertio, ratione idem ostendimus, quia voluntas non est libera ad recipiendum hoc auxilium, cum in pura ac sola receptione seu passione non sit libertas, id quod idem Concilium Tridentinum significavit [6]; Deus item suo arbitrio illud dat vel infundit cui vult, et quando vult; ac tunc nulla voluntas ei resistere potest, quominus, ipso dante, ipsa recipiat. Neque etiam est libera ad non operandum post receptum tale auxilium; quia hoc talis naturæ esse dicitur, ut separari non possit a sua actuali operatione; unde ei resisti non potest. Maxime quia includit absolutam, efficacem, ac prævenientem Dei voluntatem, cui nulla creatura resistere potest. Et quamvis ad rationem hanc variæ excogitatæ sunt responsiones, omnes tamen vel repugnant Concilio Tridentino, vel ejus doctrinam enervant et eludunt; vel certe repugnant Scripturæ dicenti, voluntati Dei efficaci neminem resistere posse; vel in se involvunt contradictionem, dum aiunt tale esse auxilium hoc ut physice prædeterminet voluntatem, et repugnet ei a sua operatione separari, et simul dicunt voluntatem posse illi resistere, licet nunquam resistat: quocirca non video quomodo cum hac physica prædeterminatione libertatis usus et exercitium possit consistere.

27. Quam difficultatem senserunt etiam fere omnes auctores graves, qui hoc tempore contra hæreticos scripserunt; et ideo illi semper respondent negando hoc genus præmotionis hoc modo efficacis; quod non solum in ipsis, sed etiam in antiquis Patribus observare licet, Damasc., Chrys., Justin. [1], etc. Nec vero ex hoc discursu inferri potest (ut quidam putant) Deum non posse prædefinire actus supernaturales sine præjudicio libertatis. Est enim longe diversa ratio de physica prædeterminatione, quæ voluntatem nostram afficit vel immutat, et de interna Dei prædefinitione, quæ, per media accommodata, suavi et morali modo voluntatem inducit, ut late alibi explicuimus, et inferius in hac summa, num. 48 et seq. attingemus.

28. *Tertia probatio ex auctoritate Patrum negativa, quæ latius habetur lib.* 3, *cap.* 12. — Tertio, asserimus illum auxilii modum, nullum in Sanctis Patribus aut Conciliis habere fundamentum, ideoque non esse admittendum in re tam ardua et supernaturali. Hoc autem ostendimus, primo, quia omnia auxilia prævenientia, quibus Deus homines movere solet ad fidem, pœnitentiam, et similes actus, declarant Concilia et Patres fieri a Deo in nobis per doctrinam externam et internam, persuasiones, illuminationes, mentisque excitationes, denique per inspirationes et immissiones diversorum affectuum bonorum, amoris, aut odii. Hoc constat ex Conci-

[1] Hæc ratio fuse tractata est lib. 1, c. 10 et 13, et lib. 3, c. 9 et 13.

[2] Anselmus, lib. de Concord. præd. et lib. arbit., cap. 1, et sæpe alias.

[3] D. Thom., 1 p., q. 8, art. 1, ad 5, clarius l. 2 Phys., lect. 15.

[4] Albert., 1, d. 30, art. 13; Alens., 1 p., q. 24, memb. 5; Marsil., in 1, q. 4, art. 2; Wal., tom. 1 Doct. fid., c. 23. Favet Augustinus, lib. 5 de Civit., cap. 10.

[5] Conc. Trident., sess. 6, can. 4, et c. decimo quinto.

[6] Ubi supra.

[1] Damasc. l. 2 de Fide, c. 29 et 30; Chrys., hom. 1 in ad Heb., et hom. 17 in Joan.; Justin., q. 8 ad Orth. Favet multum Aug., lib. 3 de Lib. arb., cap. 18, et lib. 7 de Civit., c. 30.

lio Tridentino [1], Arausicano II [2], Augustino, Prospero et aliis [3]. Secundo, quia nunquam Patres utuntur illo modo loquendi, quod Deus nostras voluntates prædeterminet, multoque minus reperitur in eis vestigium physicæ prædeterminationis. Dicunt quidem Deum præparare voluntatem, prævenire illam, inclinare, trahere, et facere ut velimus faciamusque, et similia; prædeterminare autem absolute, aut physice, aut efficaciter, nunquam dicunt, neque illa verba his æquivalent, quia omnia intelliguntur optime sine tali prædeterminatione. Imo ab ipsis Patribus ita explicantur, ut non possint aliter intelligi; dicunt enim Deum id facere invitando, alliciendo, consulendo, et aliis modis similibus, quos Augustinus duobus verbis complexus est: *Quia Deus vel aperit quod latebat, vel suave facit quod non delectabat.*

29. Tertio, quia nunquam reperitur in sanctis Patribus, quod fundent necessitatem gratiæ in indifferentia libertatis, neque in sola subordinatione causæ secundæ ad primam; sed, vel in repugnantia appetitus, et difficultate operandi bonum ex peccato originali orta, vel in defectu et improportione naturalium virium humanæ facultatis, seu intellectus et voluntatis, ad finem et beatitudinem, propter quam creatus est homo, et ad media per quæ ille finis comparatur; et in gravitate divinæ offensionis quam homo peccando incurrit, quæ nisi per divinam gratiam expelli non potest. Illæ autem aliæ rationes, nec a Patribus traditæ sunt, neque ab antiquis Theologis, quos semper sub hac voce comprehendemus, ut brevitati studeamus.

30. *Quarta ostensio ex locutionibus Patrum.* — Quarto, asserimus sententiam illam non solum non habere in antiquitate fundamentum, verum potius multa in antiquis Patribus [4] reperiri, quæ huic sententiæ manifeste repugnant. Primo, namque multi Patres interdum absolute docent Deum non prædefinire actus liberos, non prævenire libertatem nostram, et similia, quæ non possunt in alio sano sensu intelligi, nisi dicta esse intelligantur ad excludendam similem prædeterminationem.

31. Secundo, quia sæpissime aiunt voluntatem humanam ita esse constitutam a Deo, ut consilio et ratione se determinet ad volendum vel nolendum, etiam in supernaturalibus; excitata quidem et adjuta divina gratia, non tamen prædeterminata; sed ipsa seipsam determinans cooperando divinæ gratiæ [1]. Sunt autem valde opposita, quod optio detur voluntati seu quod relinquatur in manu consilii sui, et quod ab alio prædeterminetur. Unde, quoad hanc partem non solum locutiones Patrum sed etiam Scripturarum illi sententiæ repugnant.

32. Tertio, quia dicunt Patres voluntatem esse liberam, et conservari liberam a Deo in suis actionibus etiam supernaturalibus, ut possit omni prævenienti motioni Dei resistere, ut clarius cæteris explicuit Concilium Tridentinum (sess. 6, can. 5, et cap. 4). Sunt autem valde repugnantia et opposita, manere voluntatem physice prædeterminatam ex motione prævia Dei, et posse illi resistere; quia ipsi physicæ prædeterminationi non potest voluntas resistere, vel physica prædeterminatio non est; quia, si ei potest voluntas resistere, subjicitur ipsa usui libero et potestati ipsius voluntatis; quomodo ergo illam ad unum physice prædeterminat?

33. Quarto, quia etiam dicunt esse in potestate hominis converti, et velle credere, et habere quidquid ex parte Dei ad hæc omnia necessarium est; quod in ea sententia nullo modo consistere potest; quia habere auxilium efficax, illo modo explicatum, nullo modo est in potestate hominis, ut exponendo ipsam sententiam satis declaratum est; idque in primo discursu efficaciter ostendimus.

Quinta ratio, ab inconvenienti de prædeterminatione actus mali.

34. Quinto videtur, ex fundamento ponendi hoc auxilium physice prædeterminans voluntatem, ex indifferentia ipsius voluntatis

[1] Conc. Trid., sess. 6, c. 5 et 6, et can. 3 et 4.

[2] Conc. Araus. II, can. 5 et seq.

[3] Conc. Senon., c. 25; Cælest. Pap., ep. 1 ad Episc. Galliæ; Aug., de Spir. et litt., c. 34, l. 1 ad Simpl., q. 2, de Dono persever., c. 14, et passim; Prosp., optime l. 2 de Vocat. Gent., c. 9, alias 26; Aug., lib. 2 de Peccat. mer., c. 18. Videatur etiam l. 3 de Lib. arb., c. 13, et Enchirid., c. 13.

[4] Damasc. et Chrysost., locis citatis supra. Idem sentit Ansel., lib. de Concord. prædest., cap. 2.

[1] De hoc tractatur late lib. 1, cap. 1, 2 et 3, et aliis locis supra indicatis.

desumpto, vel ex generali subordinatione ad causam primam, sequi Deum esse auctorem mali actus vere ac proprie, non permittendo solum, sed etiam præmovendo et prædeterminando voluntatem ad illum, quod quam sit absurdum, omnibus vere Catholicis viris perspectum est. Consecutio prior probatur, quia voluntas ex se tam est indifferens ad malos actus efficiendos sicut ad bonos, et in eorum effectione tam subordinata primæ causæ, sicut omnis causa secunda in quolibet effectu suo : oportet ergo, juxta illud principium, dicere, Deum etiam sua efficaci voluntate prædeterminare et præmovere efficaciter nostras voluntates, ut consentiant tentationibus vel objectis pravis, quando ab eis invitantur; itemque sine tali prædeterminatione Dei nullam voluntatem habere posse pravum consensum ; et posita tali prædeterminatione non posse illum non habere. Rursus dicendum etiam consequenter est, Deum non ex malis meritis hominis, neque ex pravo usu libertatis ejus dare illi talem præmotionem ad actum malum, sed solum quia vult. Itaque dum homo actu tentatur ut consentiat in actum præcepto contrarium, cum Deus æque possit prædeterminare voluntatem ejus ut consentiat vel dissentiat, Deus ex se et ex sola voluntate sua determinat illam ad consensum, potius quam ad dissensum; et ex duobus hominibus hunc facit consentire, illum dissentire, solum quia vult.

35. Quæ omnia et alia ejusdem rationis admittunt nonnulli auctores illius sententiæ, seque satis putant exponere, vel potius eludere Scripturas et Conciliorum definitiones, adhibita distinctione de actu malo pro formali vel pro materiali, Deo attribuentes materiale, et negando formale [1], ac si separabile sit, moraliter loquendo, formale a materiali, quando intentio agentis definite et absolute tendit ad ipsum actum humanum, a quo inseparabilis est deformitas ; et illum vult et decernit cum omnibus moralibus conditionibus positivis, a quibus eadem malitia separari non potest; et ita illum vult, ut non velit quasi conditionate et dependenter a voluntate creata, sed absolute volendo, et præfiniendo ipsam conditionem, et faciendo efficaciter ut ipsa voluntas creata ad talem actum applicetur et determinetur.

Hoc ergo modo attribuere Deo efficaciam et prædeterminationem actuum malorum, dicimus impium videri et contrarium definitionibus Concilii Tridentini et Arausicani [1], et omnibus Scripturis, quæ negant Deum *implanare* hominem, aut esse malorum tentatorem, et aliis similibus. Quamobrem nonnulli ex Theologis, qui doctrinam illam de prædeterminatione physica in bonis actibus amplectuntur, eam in malis abhorrent et omnino negant, in quo quidem pie et religiose loquuntur, sed non consequenter. Est enim evidens aut illud prius sine fundamento affirmari, aut hoc etiam ex illo fundamento necessario sequi. Igitur, si, ob vitandum tam magnum absurdum, ab illo fundamento recedatur, nullum superest ad ponendum auxilii efficaciam in illa physica prædeterminatione.

36. *Ostenditur non recte exponi Scripturas juxta illam doctrinam.* — Sexto hinc inferimus magnam vim facere divinis Scripturis, quæ singularem Dei gratiam operantem nostros actus supernaturales prædicant, qui eas de hoc auxilio physico, seu physice prædeterminante voluntatem, interpretantur. Nam plane sequitur easdem loquendi formulas posse ad actus bonos naturales, imo ad actus malos accommodari. Nam, si ideo dixit Christus : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit eum* (Joan.), quia nemo potest credere, nisi per illam physicam motionem a Deo prædeterminetur, ergo etiam potuisset dicere Christus : Nemo potest bonum opus morale facere, nisi Pater meus traxerit eum ad illud faciendum ; quia etiam non potest facere homo tale opus, nisi Deus prædeterminet physice voluntatem ejus ut velit facere. Imo et dicere potuisset : Non potest Judas vendere me, nisi Pater meus eum traxerit ut velit me vendere, quia omnibus his verbis non significatur nisi id quod est materiale in peccato interiori, ipse, scilicet, actus voluntatis quem Judas habere non potuisset, nisi Deus illum traxisset, prædeterminando illum. Idem argumentandi modus applicari potest ad illa verba : *Faciam ut faciatis* (ad Philip. 2), *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* (Rom.), et similia, si hæc dicta sunt rationes hujus physicæ prædeterminationis. Item applicari potest ad illa verba : *Non est volentis, neque currentis , sed Dei miserentis* Similiter enim dicere poterimus : Non est volentis, neque currentis (utique ad malum), sed Dei

[1] Totus hic discursus late tractatur lib. 2, fere per totum, præcipue c. 2 et 4.

[1] Conc. Trid. sess. 6. can. 6; Arausic. II, 23 et 25.

indignantis, seu implanantis. Similiter accommodari potest ad illa verba : *Quis enim te discernit?* nam, sicut illa efficacia physica divinæ applicationis discernere dicitur justum a peccatore, ita de eadem dicere possumus discernere peccatorem, et esse præcipuam, vel potius totam causam quæ ipsum in eo statu constituat. At quis non videat quam hæc sint absurda, aut quis non clare intueatur quam evidenter hæc omnia ad illam propositionem, seu interpretationem consequantur? Imo ulterius sequitur ex illa declaratione nihil excellens aut principale de actibus supernaturalibus, aut operibus divinæ gratiæ posse cum fundamento ex illis modis loquendi Sacræ Scripturæ colligi. Nam ex eis juxta hanc interpretationem solum habetur voluntatem nostram nihil posse operari sine generali præmotione Dei, ob subordinationem quam ad ipsum habet, quatenus causa creata est, vel sine prædeterminatione Dei, quia causa ex se indifferens est. At hæc ratio habet locum, etiamsi vel ipsi actus non sint supernaturales, vel in nobis nulla sit difficultas bene operandi ex peccato contracta. Ruit ergo totum supernaturalis gratiæ fundamentum, quo Concilia et Patres nixi sunt, et omnes Scripturæ prorsus enervantur. Nam, si aliquod Dei beneficium ex illis testimoniis juxta illam sententiam colligi potest, ad summum illud erit quod, cum possit Deus non prædeterminare voluntatem hominis, ut velit credere, sed ut nolit, gratuito illam determinat ad volitionem, et non ad nolitionem. At hæc quæ gratia est? Nonne in omnibus operibus moralibus, aut naturalibus, idem dicendum est, juxta prædictam sententiam, ejusque fundamentum? Aut quomodo huic beneficio non correspondet in malis gratuita prædestinatio ad malum, quam Concilia et Patres meritissime ubique damnarunt?

Hæc igitur sunt quæ nos præcipue movent, ut illam doctrinam a veritate alienam judicemus; cuperemusque ab Apostolica sede decerni an in hoc nostro judicio decipiamur; illi namque illud submittimus, semperque subjecimus, paratique sumus ejus decreto ac censura corrigi, si alicubi nos a veritate contigerit aberrare; sub qua correctione, sicut de prædicta sententia quid censeamus aperuimus, ita quid de auxilio efficaci sentiendum censemus, declarabimus.

Vera sententia.

37. *Prima propositio.* — Imprimis supponimus (quod fides Catholica contra Pelagium docet) hominem, solis sui liberi arbitrii viribus absque ope divinæ gratiæ, nihil supernaturalis boni nullumve pietatis opus, quod ad vitam æternam obtinendam conducat, operari posse; neque ipsammet naturalem legem constanter seu diuturno tempore absque ejusdem gratiæ auxilio servare [1]. Cum autem eadem fides Catholica doceat per hoc auxilium gratiæ non tolli liberum arbitrium, sed liberari, sanari, et juvari, ita concordiam hanc libertatis ac gratiæ declarare studemus, ut integre et omni ex parte a Lutherano errore recedamus, falsasque demonstremus esse calumnias hæreticorum hoc tempore dicentium, liberum arbitrium rem esse de solo titulo, aut titulum sine re. Itaque gratiæ necessitatem cum vero usu libertatis conjungimus, usumque libertatis, ut alicujus valoris et momenti sit apud Deum, a gratiæ operatione et cooperatione nullo modo separandum esse docemus, cum a Christo Domino dictum legamus : *Sine me nihil potestis facere,* et : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum.*

38. *Secunda propositio.* — Hinc ulterius, juxta Tridentini Concilii doctrinam [2], hoc gratiæ auxilium, non solum adjuvans sed etiam excitans esse docemus; quia non solum gratia Dei nos juvat quando operamur, sed etiam nos prævenit, et excitat ut bene operemur. Et ab hac Dei excitatione, quam etiam vocationem et divinam inspirationem, ac illuminationem, idem Concilium appellavit, ab hac (inquam) initium salutis in nobis inchoari dicimus, quam Deus incipit operari in nobis sine nobis, id est, sine nostris meritis, et sine nostra libera cooperatione, vel dispositione ulla, sed ex mera sua libertate, et gratia, ut contra Pelagianorum reliquias Concilium Arausicanum II [3] definivit. Quamvis enim Dei gratia nobis salutem non conferat sine nobis (loquimur de adultis, quorum liber consensus, ut salventur, necessarius est), præ-

[1] De his omnibus late lib. 3, in sex primis capitibus.

[2] Conc. Trid., sess. 6, c. 5 et 6; idem, can. 3 et 4.

[3] Per totum, præsertim can. 3 et 4.

venit tamen nos vocatione sua sancta, et tangit corda nostra, priusquam nos aliquod supernaturale bonum operari possimus; et antequam consentiamus, ipsius tactum corda nostra præsentiunt. Hæc ergo vocatio per excitantem gratiam fit[1]; et hæc eadem est gratia operans, per quam Deus solus operatur in nobis, ut velimus; quamvis ipsum velle, non ipse solus operetur in nobis, sed cooperetur nobiscum, ut sæpissime Augustinus dixit.

39. *Tertia propositio.* — Tertio, cum certum sit vocationem hanc non in omnibus, qui vocantur, habere effectum, neque enim omnes, qui ad cœnam fuerunt vocati, venire voluerunt, nihilominus vocationem illorum, qui non veniunt, ita censemus esse sufficientem, ut vere et proprie in eorum potestate ac arbitrio sit positum venire si velint. Et, ut Augustini[2] verbis utar, qui noluerunt venire, nec debent, nec possunt id alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam ut venirent vocati, erat in libera voluntate. Quod non aliter probamus, quam rationibus in prima assertione contra præcedentem sententiam insinuatis. Illæ enim revera concludunt, nisi vocatio, quæ in re non habet effectum, ex se sit prædicto modo vere et in re sufficiens, nec sufficientem appellari posse, nec ratione illius posse homini imputari, quod vocatus non veniat. Atque hinc fit vocationem hanc simpliciter sufficientem, tam ex parte auxilii excitantis, quam ex parte adjuvantis, debere aliquo modo includere, seu conferre, vel saltem offerre homini vocato, et in potestate ejus constituere quidquid ad volendum et consentiendum necessarium est. Nam cum utraque illa gratia excitans et adjuvans, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sit necessaria, exempli causa, ad primam voluntatem credendi seu pœnitentiam agendi, si altera illarum gratiarum deesset homini, ita ut nullo modo esset in potestate ejus habere illam, simpliciter non haberet potestatem volendi credere, pœnitentiamve agendi, nec auxilium ad hos actus sufficiens. Unde ille homo merito posset alteri tribuere quod, vocatus cum esset, ipse non venerit; ei (inquam) posset tribuere, qui negavit majus aliquod auxilium necessarium ad veniendum, et nullam viam vel modum obtinendi tale auxilium in ejus arbitrio seu voluntate constituit.

[1] Tractatur hoc late lib. 3, c. 6.
[2] Lib. 83 Quæst., q. 68.

40. Quocirca, cum ex parte gratiæ excitantis non sufficiat sola vocatio exterior, sed aliqua etiam interior illuminatio et inspiratio necessaria sit, ut vocatio sit sufficiens non satis est exterior doctrina, sed oportet ut, mediante illa, vel interdum sine illa, Spiritus Sanctus interius operetur, et hominem excitet, suoque modo doceat et vocet; cumque ante hanc vocationem nihil possit homo operari conferens ad suam salutem, si Deus daret exteriorem vocationem, et interiorem negaret, non vocaret sufficienter; non est ergo vocatio sufficiens, donec interior tactus Spiritus Sancti intercedat, qui in eo genere et ordine gratiæ excitantis sit sufficiens ad aliquid libere et supernaturaliter operandum. Atque hoc modo dicimus vocationem sufficientem includere omnem gratiam excitantem interiorem simpliciter necessariam ad volendum.

41. Rursus ex parte gratiæ adjuvantis intelligi potest necessarium, vel aliquod auxilium, quod sit per modum principii vel actus primi, seu quod per modum actus primi comparetur ad liberum consensum voluntatis, vel potest intelligi ipsemet concursus actualis Dei, qui necessarius est etiam ad opera gratiæ, et proportionatus esse debet ipsis operibus, et ejusdem ordinis cum illis, atque adeo supernaturalis etiam, et gratuitus, sub qua ratione auxilium etiam gratiæ dici solet. Si ergo de priori auxilio per modum principii loquamur, necesse est ut vocatio sufficiens ad fidem, verbi gratia, includat omne illud auxilium, quod est necessarium principium ad eliciendam voluntatem credendi, sive illud principium sit ipsamet gratia excitans, sive sit aliqua qualitas permanens, aut transiens, sive sit ipsamet virtus divina exposita, et quasi præparata ad juvandum hominem, sive quippiam aliud esse excogitetur; quidquid enim tale principium sit, simpliciter necessarium est ut homo velle possit, et efficere id ad quod vocatur; sed is qui sufficienter vocatur, simpliciter constituitur potens ad volendum, alias non peccaret non volendo; et merito posset, non sibi, sed alteri tribuere, si non veniret vocatus, quia non ex voluntate, sed ex impotentia non veniret. Sicut, si homini non daretur lumen, vel species visibilis ad videndum, non posset ei tribui quod non videret; quia species et lumen est necessarium principium, ut homo habeat proximam et completam videndi facultatem. Sic igitur, ut vocatio sit sufficiens, necesse est ut includat omnem

adjuvantem gratiam, quæ per modum principii necessaria est ad illum actum ad quem homo vocatur.

42. Si vero de concursu gratiæ sermo sit, quoniam hic non ponitur actu in homine, nisi quando homo jam vult, non potest hoc modo includi in vocatione sufficiente quam habet is qui non operatur : necessarium vero est ut hic concursus cum ipsa vocatione sufficiente ita offeratur ex parte Dei, ut sit in hominis potestate illum habere si voluerit. Itaque, sicut ego, quando non ambulo, non habeo actu in me receptum concursum ad ambulandum, quia hic non est nisi in ipsa actuali motione seu ambulatione, habeo tamen ita paratum illum concursum ex parte Dei, ut in potestate mea sit habere illum, alioqui non esset in potestate mea ambulare : ad eumdem modum in re Theologica philosophandum censemus, ut is, qui sufficienter vocatur ad fidem, constituatur simpliciter potens ad credendum, necessarium esse quod ita habeat paratum a Deo accommodatum concursum gratiæ ad supernaturalem fidem, seu voluntatem credendi, ut sit in ejus potestate ac voluntate habere illum, si seipsum velit ad credendum applicare, prout cum divina gratia potest. Hoc ergo modo de sufficiente vocatione et gratia sentiendum esse judicamus, ut, quæ sacra Scritura, Concilia, et Patres de illa docent vera esse, vera esse possint, ut in prima assertione contra priorem sententiam satis declaravimus. (Legatur Vega, lib. 6 in Trid., c. 7; Soto, lib. 1 de Nat. et grat., c. 16.)

43. *Quarta propositio.*—Quarto, hinc colligimus, ultra vocationem sufficientem, prout includit omne auxilium, tam excitans, quam adjuvans, quod homini dari intelligimus priusquam actu operetur et consentiat, nihil esse simpliciter necessarium ad actualiter operandum, præter actualem gratiæ concursum, quo Deus cum ipsa voluntate influit in actum ipsum, et consensum ipsius voluntatis[1]. Probatur ex illis locis sacræ Scripturæ : *Ego sto ad ostium et pulso; si quis mihi aperuerit, intrabo ad illum. Vocavi, et renuistis. Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti;* ex quibus nobis constat, post vocationem, expectare Deum ut homo aperiat et consentiat; supponitur ergo, in dictis locis, hominem esse jam constitutum in actu primo sufficiente ad consensum præstandum, et solum indigere concursu proportionato, quem necesse est esse illi paratum, esseque in potestate ejus, ut ex eisdem locis colligitur, cum sine illo neque aperire neque consentire possit.

44. Atque hinc sumitur ratio Theologica, quia, si aliquid aliud esset necessarium, illud deberet esse prævium ad actum, et aliquo modo principium ejus, vel conditio necessaria ad illum. Unde fit ut homo illa re carens, qualiscumque illa sit, adhuc sit impotens, et consequenter nondum habeat auxilium simpliciter sufficiens : si ergo supponitur habere sufficiens, ut vere habet omnis qui peccat, cum vocatus non venit, necesse est ut nihil illi desit præter actualem concursum. Sicut in naturalibus virtutibus illa dicitur sufficiens ad agendum in genere causæ proximæ, quæ solum indiget concursu causæ universalis ad agendum; nam, si aliqua alia re indiget, quantum ad id, est virtus insufficiens, vel incompleta, vel non satis applicata, et consequenter non est proxime sufficiens, prout necessarium est in causa libera ad potestatem simpliciter, ut sit moraliter potens, ejusque voluntati et non impotentiæ tribuatur, si non operetur, vel consentiat.

45. Alia etiam ratione id probatur, quia, si aliquid aliud necessarium esset, maxime gratia aliqua, quæ se sola et sua vi determinaret voluntatem ante consensum ejus : sed talis gratia non solum necessaria non est, sed etiam repugnat indifferentiæ et libero usui ipsius voluntatis, ut est ostensum; ergo nulla talis gratia est necessaria. Quocirca, considerando eam actionem gratiæ, quam Deus habet in homine absque consensu libero ejus, excitando, inspirando, illuminando, etc., et hoc morali modo, ut velit operando, si talis actio attingat gradum auxilii in eo genere immediate sufficientis ad aliquem actum supernaturalem voluntatis, inter talem actionem Dei, et illam qua concurrit cum voluntate ad ipsum assensum liberum, nulla alia actio Dei intercedit, quæ necessaria sit ad consensum liberum præstandum; alioqui, vel illa prior gratia non poterat esse sufficiens ad talem consensum in ratione proximi supernaturalis principii; vel illa alia, quæ intercedere dicitur, necessaria non est; et præterea intelligi non potest quomodo adhibeatur sine præjudicio libertatis.

46. *Quinta propositio.* — Quinto, hinc ulterius concludimus auxilium efficax, ut actu ope-

[1] Ita loquitur Amb., serm. 10 in Psal. 118, tractans illud : *Prævenerunt oculi mei ad te diluculo.* Sumitur ex Aug., lib. 83 Quæst., q. 68, et lib. 1 Retr., cap. 26.

retur consensum liberum in homine, ultra sufficiens excitans, et adjuvans, et actualem ejus cooperationem cum voluntate, nihil necessario requirere quoad rem ipsam, seu nihil aliud addere ex parte Dei, præter illud auxilium gratiæ, quod in actuali concursu proportionato consistit. Hæc assertio sequitur necessario ex præcedenti, quia omnis homo, qui actu operatur supernaturalem actum, habet auxilium efficax; sed in homine prius habente auxilium sufficiens sine actuali operatione, et postea actu operante per illud auxilium, nihil necessario additur præter actualem concursum, et operationem ipsam; ergo auxilium efficax nihil necessario addit, vel ponit in homine ultra auxilium sufficiens præter actualem concursum et influxum actui supernaturali proportionatum. Dico autem, non necessario, quia fieri potest (et fortasse frequentius ita contingit ex Dei libertate ac benevolentia) ut, præter auxilia sufficientia, quibus homo non consentiret, quamvis posset, ei addantur uberiora et copiosiora auxilia excitantia, ut homo vocationi præbeat assensum. Dicimus tamen hanc uberiorem gratiam non esse simpliciter necessariam, ut vocatio sit efficax, id est, ut habeat effectum; nam si id esset necessarium, omnis gratia excitans, minor illa, esset in suo genere insufficiens.

47. Hic vero aliquis optaret exponi, per quam voluntatem Deus præbeat hunc concursum, sed quia in hac brevi summa non possumus omnia fuse declarare, dicimus breviter illam voluntatem talem esse debere, cui liberum arbitrium possit resistere, quia alias illi necessitatem inferret, ut bene notavit Soto, libro 1 de Natur. et grat., capite 16, ubi propterea dicit illam voluntatem non esse absolutam et beneplaciti, sed includere ordinem ad consensum liberum voluntatis creatæ [1]. Unde necesse est ut talis voluntas non sit ad unum solum actum determinata, sed quod ex se offerat concursum in actu primo indifferentem ad multos, ut libertas voluntatis etiam quoad hanc partem integra servetur. Nec tamen per hoc excluditur, quin possit Deus aliquos actus prædefinire, præsertim in prædestinatis, ut ex sequenti puncto constabit.

48. *Sexta propositio.* — Addimus ergo sexto, quamvis gratia efficax physice et re ipsa nihil ex necessitate ponat in homine ultra sufficientem, tamen ex parte Dei auxilium efficax (quod Augustinus, hujus fere vocis inventor, vocationem efficacem appellavit) addere speciale beneficium, et quamdam moralem rationem (ut sic dicam) quæ in hoc consistit, quod Deus ex speciali et efficaci proposito et affectu dandi homini fidem vel gratiam ei præbet illam vocationem, et in illo tempore et modo, prout novit accommodatam, ut cum illa homo re ipsa et cum effectu consentiat, quamvis possit non consentire. Et ideo Augustinus [1] hanc vocationem, *congruam*, *altam*, atque *secretam*, appellat. Solet quidem interdum dici vocatio efficax, quæ copiosa est, et multo majora includit auxilia quam ordinarie dari soleant; quomodo appellavit aliquando Augustinus [2] vocationem Pauli efficacissimam; et similis fuit vocatio latronis in cruce, Matthæi, Magdalenæ, et fortassis Apostolorum omnium, et innumeræ aliæ. Tamen gratia hoc modo efficax, ut dixi, non est necessaria simpliciter ad operandum: nos autem loquimur de efficacia gratiæ, quæ omnibus, qui actu operantur et convertuntur, communis est; et ideo non potest hæc efficacia in illa abundantiori gratia constitui. Constituenda igitur est in illa congruitate morali, quam Deus infinita sua sapientia prænovit, et benigna misericordia, quibus voluit, præparavit.

49. Quid autem sit illa congruitas vel in quo consistat, remotum est a sensibus hominis, ut Augustinus ait (de Prædest. Sanct., cap. 1); quapropter illam vocationem, altam, atque secretam appellat, ideoque nos hoc tantum revocamus ad thesauros sapientiæ et scientiæ Dei, qui novit facienda antequam fiant, et de unaquaque voluntate humana prænovit quid in omnibus momentis, occasionibus, et cum quibuslibet vocationibus operatura sit, si ita vocetur, aut tali tempore et modo, etiamsi mere libere et contingenter id sit operatura, et non ex aliqua prædeterminatione, quam ab extrinseco agente, etiam a Deo ipso receptura sit.

50. Hoc autem, quod in hac sententia affirmamus de congruitate vocationis efficacis, non aliter probamus, quam ex ipso auctore,

[1] Ita declarant concursum Dei quamplures Theologi, late adducti lib. 1, c. 15, et lib. 2, cap. 3.

[1] Libro de Grat. et lib. arb., cap. 5, lib. 1 quæst. ad Simpl., q. 2.

[2] Ex Aug., serm. 130, de Temp.; Cyril. Alex., de Adoratione in Spiritu et veritate, col. 11.

a quo primum hæc efficacitas et nominata et declarata est, Augustino scilicet, qui ubicumque hujus gratiæ efficacis meminit, in vocatione illam ponit, eamque ita declarat: quia tali viso attingitur mens hominis, quo ejus voluntas moveatur ad fidem; quomodo etiam Paulum vocatum esse, affirmat idem Augustinus ad Simplicianum; et ideo ait et congruenter et efficaciter fuisse vocatum. Similiter aliis locis dicit Deum agere visorum suasionibus, ut velimus, et ut credamus, et quando ita id suadet ut persuadeat, tunc esse vocationem congruam et efficacem. Et similia multa apud Augustinum leguntur, ex quibus satis certe constat non fuisse aliam mentem ejus atque sententiam. (Lib. 1 quæst. ad Simpl., q. 2, ad finem; de Spirit. et litt., c. 34; lib. 83 Quæst., q. 68; de Grat. et lib. arbitr., c. 16; Tractat. 26 in Joan., et aliis locis supra insinuatis.)

51. Deinde, ex his quæ ad improbandam aliam sententiam attulimus, colligimus non posse gratiam efficacem in alia re consistere. Aut enim gratia efficax appellatur illa quæ actu facit conversionem nostram, vel fidem, amorem, etc., vel quæ facit ut faciamus et velimus cum effectu, ita ut non resistamus. Priori modo potius dicitur gratia actu efficiens quam efficax, et sic clarum est efficacem gratiam non esse sine cooperatione nostra, nec positam esse in sola gratia excitante, seu vocatione, sed simul necessariam esse cooperantem, et actu nobiscum concurrentem. At vero neque in hoc sensu appellavit Augustinus gratiam efficacem, ut ex citatis locis constat, neque vox ipsa *efficax* hanc habet propriam significationem, sed majorem quamdam vim et energiam indicat, ut etiam auctores cum quibus disputamus maxime contendunt, quibus libenter id concedimus. Posteriori ergo modo dicitur hoc loco gratia efficax, qua Deus facit ut velimus et faciamus; et hoc non facit nisi per gratiam vocationis, per illuminationes, inspirationes, et similia, ut Augustinus expresse etiam docet[1]; ergo in hujusmodi vocatione est hæc efficacia; ostensum autem est in vocatione non posse esse efficaciam physice determinandi voluntatem; imo id aperte definit Concilium Trident.; ergo non potest esse alia efficacia, nisi moralis. Rursus sola efficacia moralis non est omnino certa et infallibilis, nisi præcedat scientia in causa movente et inducente (id est, in Deo), qua sciat observare opportunitatem et occasionem congruam, in qua prænovit suam persuasionem habituram effectum; ergo efficax auxilium, præveniens et inducens infallibiliter voluntatem, non potest in re alia consistere.

[1] Citatis locis. — Prosper crebro in libris de Vocat. Gent., præsertim, lib. 2, c. 9.

Efficacia gratiæ cum arbitrii libertate conciliatur.

52. Ultimo in hujus veritatis confirmationem adjungimus primo, hoc modo optime conciliari necessitatem et efficaciam gratiæ cum libertate arbitrii, quod in alia sententia difficillimum ac pene impossibile est; ergo hæc sententia præferenda est, et hoc tempore ab omnibus fidei defensoribus amplectenda. Probo singula: et imprimis, in priori parte antecedentis, non est quod circa libertatem immoremur, quia potius nobis objicitur quod plus nimio illi tribuamus, quam calumniam facile excludemus, alterum membrum ad gratiam pertinens declarando et comprobando. Igitur juxta doctrinam datam exactissime ac propriissime intelliguntur ac vera inveniuntur omnia quæ de necessitate et operatione divinæ gratiæ Scriptura sacra et Ecclesia docent.

53. Nam juxta sententiam a nobis expositam, divinæ gratiæ tribuitur initium fidei et salutis; hæc enim a vocatione incipiunt, ut Concilium Tridentinum dixit; vocatio autem est opus solius Dei, quod ultra omne naturæ debitum, et absque ullo merito hominibus confert.

54. Deinde, ultra vocationem hanc requirimus adjuvantem seu cooperantem gratiam, ratione cujus ipsa conversio, seu consensus liber hominis principaliter etiam est a gratia, non solum ut operante, sed etiam ut cooperante.

55. Huic vero cooperanti gratiæ adjungendam dicimus cooperationem liberam nostræ voluntatis, in cujus potestate est impedire effectum gratiæ, et illum efficere; sed illud prius se sola potest præstare, quia in defectu tantum consistit; hoc autem posterius omnino non potest sine gratia, cum illa vero potest; et ratione hujus liberæ et moralis potestatis, si resistat gratiæ, digna est pœna; si vero illi cooperetur, digna est laude et gloria[1]. Nam licet usus libertatis per se, et na-

[1] De hac re l. 3, c. 19.

turæ viribus præstitus, non sit dignus præmio aut gloria apud Deum, tamen subjunctus et conjunctus gratiæ Dei, multum valet apud ipsum, et dignus est laude et gloria. Quæ omnia ita sunt de fide certa, ut superfluum censeam hoc loco probationes adjungere.

56. Ad hæc, ratione prædictæ vocationis efficacis, et omnium auxiliorum concomitantium quæ secum affert, Deus dicitur dare non solum potestatem operandi, sed etiam voluntatem [1]; imo sub illa ratione dicitur ipse solus operari in nobis ut velimus, ut Augustinus diserte explicat multis in locis, quia nimirum in eo genere causæ moralis, prævenientis, suadentis et inducentis, solus Deus est qui docet interius, et trahit hominem; quanquam in præstando consensu semper homini relinquatur integrum jus libertatis suæ, ratione cujus, licet Deus solus operetur ut velimus, non tamen Deus solus operatur ipsum velle, sed nobiscum illud operatur, et est principalis, non tamen totalis causa ejus; ratione tamen illius principalioris influxus dicitur operari velle et perficere, et alia hujusmodi.

57. *In quo consistat profundum mysterium divinæ electionis.* — Rursus juxta hanc sententiam, optime intelligitur in quo consistat altum et profundum mysterium divinæ electionis [2], quod Augustinus [3] citatis locis ad hanc vocationem congruam revocat, quam propterea dicit, *altæ et profundæ ordinationis esse, sive in singulis hominibus, sive in populis, atque in ipso genere humano per temporum opportunitates operetur.* Cum enim posset Deus ita suæ gratiæ providentiam distribuere, ut hanc congruam vocationem daret pluribus hominibus, dedit illam paucioribus, et interdum dat uni vocationem, quæ illi congrua futura non est, negat autem illi cui futura esset accommodata, si ei data fuisset; sicut Christus de Tyro et Sidone dixit: Si in illis *factæ essent virtutes, quæ in te* (Corozain scilicet, et Bethsaida) *factæ sunt, utique in cilicio et cinere pœnitentiam egissent* (Matth. 11). Negatum ergo est Tyriis et Sidoniis auxilium quod in eis fuisset efficax, datumque est Judæis, in quibus non fuit efficax. Et Deus, per Ezech. (cap. 3): *Non ad populum* (inquit) *profundi sermonis tu mitteris;* et infra: *Si ad illos mittereris, audirent te.* Præterea, ex duobus æque dignis vel indignis, alteri datur vocatio congrua, alteri non datur. Hoc ergo est mysterium de quo Paulus ait: *O homo, quis es tu, qui respondeas Deo?* Propter quod idem dicit: *O altitudo divitiarum!* Et illud: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis* (Rom. 9 et 11). Nam, licet post vocationem acceptam, hominis sit cum divina gratia adjuvante, quæ illi semper præsto est post vocationem, velle et currere; item, licet efficientia gratiæ ipsius vocationis, quantum ad effectum per ipsam intentum, id est, quantum ad consensum hominis, non sit sine homine, tamen ipsa distributio vocationis, quod huic detur accommodata potius quam illi, solius est voluntatis divinæ, quia ante vocationem nullum potest antecedere meritum ex quo talis distributio fiat; provenit ergo ex sola Dei dilectione, qui gratis hunc elegit ad fidem, vel ad justitiam, vel ad ipsam gloriam. Et juxta hunc modum optime perficitur totus ordo prædestinationis et mediorum ejus, quem Paulus, ad Roman. 8, descripsit, dicens: *Quos præscivit et prædestinavit*, etc., *hos et vocavit.* Præterea expeditur facile ex his illa quæstio [1]: An fieri possit ut cum æqualibus auxiliis unus convertatur, et non alius. Itemque quo sensu verum sit eum qui consentit semper recipere majus gratiæ auxilium, quam qui resistit. Nam si sit sermo de auxiliis prævenientis gratiæ, seu quæ dantur ut principia consensus liberi supernaturalis, hæc possunt esse æqualia, vel majora in genere physico, seu in reali virtute movendi, in eo qui non consentit, quam sint in eo qui convertitur, quia liberum arbitrium potest his majoribus auxiliis resistere. Et hoc sensu locuti sunt qui dixerunt fieri posse ut cum æquali auxilio unus convertatur, et non alius. Nihilominus tamen is qui actu convertitur, excedit in actuali concursu et influxu gratiæ. Et præterea ipsum auxilium præveniens habet in illo rationem majoris gratiæ et beneficii, quia opportuno et congruo tempore datur ex majori Dei benevolentia.

Satisfit fundamentis alterius opinionis.

58. Atque ex his responsum est variis argumentis quibus contraria sententia fundari solet, quæ fusius proponere brevitas proposita non permittit. Neque existimo esse necessarium, quia omnia reducuntur ad tria capita.

[1] In omnibus proxime citatis.

[2] De hoc, lib. 3, c. 16.

[3] Lib. 83 Quæst., q. 68.

[1] De hoc late lib. 3, c. 19.

Unum est philosophicum, de concursu Dei, ut prima causa est, cujus motio et actio debet esse prior. Sed ad hoc jam responsum est, et demonstratum opera gratiæ non tribui specialiter Deo ratione hujus concursus generatim considerati, sed ob alias proprias rationes, ob quas Deus in illa speciali modo influit.

59. De ipso vero concursu generali, tam naturæ, quam gratiæ, quod illam physicam prædeterminationem non postulet, certum est, cum sit immediatus influxus in actionem causæ secundæ, et non in causam ipsam. Quæ actio simul est ab utraque causa, prima et secunda, et essentialiter ab utraque pendet, licet causa prima, ob suam eminentiam et independentiam, dicatur prius natura in illam influere.

60. Aliud caput sumitur ex quibusdam locutionibus Scripturæ vel Augustini, male interpretatis, ut satis insinuatum hic est, et in alio opere copiosius est disputatum.

61. Tandem potissimum argumentantur ex certitudine divinæ prædestinationis et electionis antecedentis omnia merita prævisa. Sed jam ostendimus hæc omnia optime declarari ex divina voluntate, supposita prædicta conditionata scientia, absque physica prædeterminatione.

62. *Objectio.* — Solum potest aliquem movere, quia, ex dicta declaratione nostra, videtur sequi dari ex parte nostra aliquod meritum hujus distributionis; nam in uno homine vocatio est efficax, quia in illo prævidetur operatura, in alio vero non est efficax, quia in illo operatura non est; sed non est in illo operatura, nisi eo libere consentiente; in hoc vero ideo non est operatura, quia ipse est repugnaturus; ergo in hoc est aliquod meritum, vel aliqua ratio ex parte liberi arbitrii.

63. Confirmatur, quia, nisi nos ita dicamus, incidimus in eam difficultatem, quam alteri sententiæ objiciebamus, scilicet, non esse in potestate nostra habere vocationem congruam et efficacem; ergo, cum hæc sit necessaria ad conversionem, non erit in potestate nostra converti, nec nobis imputari poterit, quod non cooperemur vocationi. Rursus incidimus in alteram difficultatem, quam superiori etiam sententiæ objiciebamus, scilicet, hanc gratiam, hoc modo efficacem, esse necessariam ad actus ordinis naturalis, præsertim ad bonos; quia etiam ad illos indiget homo excitatione per cogitationem sanctam et congruam, a Deo prævisam et provisam. Ex hoc autem ulterius fit non posse probari ex his locis Scripturæ necessitatem gratiæ, et auxilii superioris ordinis, neque etiam posse probari dari actus supernaturales; atque ita incidimus in illud inconveniens, quod contra superiorem sententiam inferebamus.

64. *Responsio.* — Respondetur ex Augustino, negando simpliciter priorem illationem; nam ex illa differentia non sequitur Deum elegisse eum quem prævidit consensurum, si eum sic vocaret, quia consensurus erat, sed ut consentiret; quæ duo valde sunt diversa, et illud prius dicit habitudinem et rationem causæ meritoriæ, quæ gratiæ repugnat; posterius vero dicit solum habitudinem finis, quæ in ipsa gratia intrinsece includitur, juxta illud ad Ephes. 2 : *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus.* Quomodo enim ea præparasset, nisi præcognovisset quibus modis et auxiliis ea in nobis posset creare, si vellet? Aut quomodo ea præparavit ut in eis ambulemus, nisi volens ita vocare suos electos, ut eos ad talia opera efficaciter seu infallibiliter induceret? Ut enim Augustinus exposuit, lib. de Prædestin. Sanct., cap. 10, illa verba recte intelliguntur de speciali providentia, qua Deus suis electis talia opera præparavit; de quibus ait idem Augustinus, eodem lib., cap. 17 : *Elegit ergo Deus fideles, sed ut sint, non quia jam futuri erant*; et infra : *Eligendo ergo facit divites in fide, sicut hæredes regni. Recte quippe in eis eligere dicitur, quod ut in eis faciat, eos eligit.* Dixerat autem Deum hoc facere in electis per vocationem efficacem, qualis a nobis declarata est. Nulla ergo est ratio talis vocationis ex parte hominis qui vocatur; quia, licet sit consensurus si vocetur, tamen conditionalis nihil ponit in esse, nec re ipsa est aliquid facturus ob quod præmium mereatur, donec Deus illum vocet ut consentiat, quod sola sua liberalitate, et in tempore facit, et ab æterno facere decrevit. Eo vel maxime quod de illo etiam homine quem Deus non vocat congrua et efficaci vocatione, præ-novit quod, si alio tempore vel alio modo illum vocaret, consentiret; et tamen noluit ita vocare; quod de Pharaone notavit Augustinus, libr. 1 ad Simplic., quæst. 2. Igitur hæc discretio fuit ex sola voluntate Dei.

65. Nec vero hinc fit non esse in potestate hominis habere vocationem efficacem, quia in potestate ejus est facere et operari cum ea vocatione quam habet, quod si faciat et velit, illa erit in eo efficax; et similiter, si id factu-

rus esset, id Deus prævidisset, et consequenter talem vocationem prævidisset ut congruam, et ut efficacem moraliter respectu talis voluntatis. Itaque hæc efficacia et congruitas non est sine respectu ad usum liberum ipsius voluntatis, in quo maxime differt a physica prædeterminatione; et ideo licet de facto vocatio non sit futura efficax, nihilominus est vere sufficiens, ut cum illa possit operari voluntas, ideoque ex illius defectu provenit quod in re non sit efficax; nam absolute posset voluntas, adjuta divina gratia, facere ut nulla vocatio sit in ea irrita, et sine effectu. Denique minime incidimus in eam difficultatem, quod ea quæ de necessitate gratiæ in Scriptura dicuntur, in actibus bonis naturalibus locum habeant. Negamus enim hoc sequi: primo quidem, quoniam actus boni naturalis ordinis ex se non sunt æque intenti ac præfiniti efficaciter a Deo, sicut supernaturales actus. Secundo, quia non requirunt specialem excitationem, vel motionem quæ soli Deo tribuenda sit; sed ex generali providentia, et concursu debito causæ secundæ sufficienter provenire potest ea cogitatio bona, quæ ad actum bonum naturalem est necessaria. Quæ res fusius tractata est a nobis, lib. 3, cap. 14, num. 17.

66. Supererat nonnihil dicendum de scientia illa quam conditionatam appellant, quoniam ut necessarium fundamentum a nobis supponitur, ad declarandam efficacem vocationem, et totum divinæ prædestinationis mysterium, cum tamen non omnes Catholici illam scientiam in Deo admittant. Sed hujus veritatis demonstratio longiorem postulat disputationem, quam in alio opere copiose tractatam dedimus [1]. Nunc autem satis sit veritatem hanc fere esse expressam in Scriptura, in qua multas similes veritates contingentes, futuras tantum sub conditione, Deus revelavit, quod facere non potuisset nisi illas certo novisset; neque enim ea quæ revelat Deus incerta esse possunt. Sat etiam nobis sit quod fere omnes Patres hanc scientiam Deo attribuunt, multaque ex illa operari docent. Sat denique sit quod, cum majoris sit perfectionis, Deo deneganda non est; et qui eam in Deo esse negaverint, probare tenentur esse impossibilem, aut imperfectionem involvere, quod cum facere nequeant, ut facile ostendi posset illorum argumenta solvendo, relinquitur apud omnes de Deo et de fide recte sentientes indubitatum esse debere, Deum hac scientia non carere.

[1] Lib. 4 per totum.—1 Reg. 23; Matth. 11; August., de Don. persev., cap. 9 et 14; de Corrept. et grat., cap. 8; Prosp., lib. 2 de Vocat. gent., cap. 4; Chrys., hom. 21 et 65 in Matth.; Gregor. Nazianz., orat. 52, sub finem.

FINIS OPUSCULI TERTII.



INDEX DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

OPUSCULI QUARTI

DE LIBERTATE DIVINÆ VOLUNTATIS IN ACTIONIBUS SUIS.





OPUSCULUM QUARTUM.

RELECTIO THEOLOGICA

DE

LIBERTATE VOLUNTATIS DIVINÆ

IN ACTIONIBUS SUIS,

IN LOCUM PAULI AD EPHES. I : QUI OPERATUR OMNIA SECUNDUM CONSILIUM VOLUNTATIS SUÆ.

1. Ut Theologica disputatio et jucundior sit et facilior, operæ pretium duxi eam in testimonio Pauli fundare, ad Ephes. 1, ubi de Deo dicit operari omnia secundum consilium voluntatis suæ. In duas igitur principales disputationes præsentem relectionem distribuam. In priori, litteralem sensum verborum Pauli attingere conabor, simulque nonnulla principia fidei, et Theologicas conclusiones quæ in eis fundari possunt, breviter indicabo. In posteriori autem parte de re proposita disputabo, veram ejus decisionem ex verbis Pauli eliciendo.

DISPUTATIO PRIMA.

DE VERO SENSU ILLIUS SENTENTIÆ PAULI : DEUS OPERATUR OMNIA SECUNDUM CONSILIUM VOLUNTATIS SUÆ.

In hac Apostoli sententia, plura in Theologia fundari possunt, si ejus singula verba exacte pendantur, et verus illius sensus percipiatur. Et ideo prius litteralem ejus sensum inquirimus, deinde veritates ibi contentas indicabimus.

SECTIO PRIMA.

QUID SIGNIFICAVERIT PAULUS DICENS DEUM OPERARI OMNIA SECUNDUM CONSILIUM VOLUNTATIS SUÆ.

2. Ad priorem igitur partem deveniendo, cum Paulus, ad Ephes. 1, gratias Deo ageret pro beneficiis generi humano collatis per Christum et in Christo Domino nostro, inter ea beneficia primo loco numerat electionem et prædestinationem hominum: *Elegit* (inquit) *nos in ipso, et prædestinavit nos secundum propositum voluntatis suæ.* Deinde vero ponit generalem modum et executionem hujus prædestinationis, dicens: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suæ.* Ac tandem hanc generalem Dei beneficentiam ad suam singularem vocationem et prædestinationem accommodat, dicens : *In quo et nos sorte vocati sumus*, *prædestinati secundum propositum ejus*, *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Non possumus autem nunc digredi ad explicanda omnia mysteria quæ in hoc discursu Pauli continentur, tum quia impossibile esset brevi tempore omnia complecti, tum quia etiam esset a præsenti instituto alienum ; solum enim explicare intendimus libertatem quam divina voluntas habet in operando, ejusque radicem, quam Paulus etiam ait esse originem electionis, prædestinationis, et salutis omnium nostrum, juxta consilium tamen voluntatis suæ. Atque ideo solum explicabo quid sit Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ, quidve D. Paulus his verbis ad litteram intellectis nos docere voluerit.

Ratio difficultatis.

3. Quamvis autem interpretes omnes nullam de hac re dubitationem proponant, non caret tamen difficultate, nec expositionum varietate. Est autem difficultatis ratio, quia consilium non est actus voluntatis, sed rationis, ut D. Thomas tradidit 1. 2, quæst. 14, artic. 1, ex Aristotele, 3 Ethic., cap. 3, et Gregorio Niss., lib. 5 Philosoph., cap. 4 et 5. Unde etiam Cicero, lib. de Invent., dixit: *Consilium est aliquid faciendi non faciendive excogitata ratio.* Quomodo ergo Paulus consilium voluntati attribuit, aut quid est Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ? Præterea duplex respectus vel habitudo indicari potest, cum dicitur quispiam operari secundum consilium animi sui, scilicet respectus dantis vel accipientis consilium; sic ergo, cum Deus dicitur operari omnia secundum consilium voluntatis suæ, dubium est quis horum respectuum denotetur; nam, si indicatur respectus dantis, difficile est ad explicandum quomodo ad voluntatem pertineat dare consilium secundum quod Deus operatur; si vero notetur respectus accipientis, seu ejus cui consilium datur, sic non divina voluntas, sed divinum consilium erit prima radix et origo divinorum operum ac beneficiorum quæ nobis confert. Hoc autem neque est consentaneum Paulo, ibidem dicenti divinum propositum et electionem esse hujusmodi radicalem originem bonorum omnium; hæc autem ad voluntatem pertinent, neque etiam divinæ voluntatis libertas alia ratione videtur posse consistere.

Prima expositio.

4. Tres igitur in hac re excogitari possunt interpretationes. Prima est, ut Deus dicatur operari omnia secundum consilium voluntatis suæ, id est, a nullo alio consilium accipiendo, vel nullum alium consulendo ad hoc vel illud operandum, nisi voluntatem suam. Juxta quem sensum explicatur illis verbis summa libertas, et supremum dominium divinæ voluntatis, quæ nullam habet superiorem regulam quam respiciat, ut recte operetur; sed ipsa per seipsam est prima regula, et prima ratio operandi. Potestque hæc expositio ex communi et vulgari loquendi modo declarari; nam ad significandum aliquem hominem in suis actionibus sequi appetitum suum, dicimus eum operari secundum consilium sui appetitus; scilicet, quia ad illum tantum respicit, ut quidquid expetierit, ei concedat. Sic ergo Deus dicetur omnia operari secundum consilium voluntatis suæ, quia semper exequitur quod voluntas appetit, neque aliunde consilium accipit. Et hanc interpretationem indicat Anselmus super locum Pauli, dicens: *Consilium quo Deus facit omnia, est voluntatis suæ, id est, non extraneum; quia non ab alio accepit consilium, nisi a sua voluntate.* Eam etiam indicat D. Augustinus, lib. 2 Hypog. cap. 6: *Numquid* (ait) *voluntatis meæ, vel tuæ, aut alterius, ut meritis constet? Absit! sed suæ, quia nimirum suam tantum consulit voluntatem.* Itaque verba Pauli, secundum hanc expositionem, intransitive (ut sic dicam) erunt interpretanda, nimirum: *Secundum consilium voluntatis suæ*, id est, secundum consilium quod est voluntas sua. Favet etiam Anselmus in Prosolog., cap. 11, quatenus ad Deum loquens, ait: *Id solum justum est, quod vis.* Favet etiam Justinus, in quæst. 3, a Christianis gentibus proposita, ubi nihil distinguendum censet inter consilium et voluntatem divinam; et videtur loqui etiam secundum rationem nostram. Neque id mirum videri debet, nam, teste Damasceno, lib. 2 de Fide, cap. 22, consilium proprie dictum non est in Deo, nam consilium ex ignorantia nascitur. Deus igitur (inquit) omnia simpliciter sciens, non consultat. Necesse est ergo ut Paulus voce *consilii* non proprie, sed secundum metaphoram utatur. Ac propterea recte secundum eam metaphoram significata intelligitur voluntas Dei, quam divina operatio subsequitur; sicut in prudente homine, ut alibi dixit Cicero, consilia primum præcedunt, deinde acta, postea eventus.

Rejicitur.

5. Sed nihilominus expositio hæc probanda non est: imprimis enim nimis metaphorice consilii nomen interpretatur; ut enim recte notavit D. Thomas prima secundæ, quæstione 14, articulo primo, ad secundum, quamvis consilium, quatenus in nobis supponit vel indicat motum quemdam inquisitionis, Deo attribui non possit, quia supponit ignorantiam, et includit mutationem et discursum, tamen

id, quod præcipuum est in consilio, id est, judicium certum de agendis, in Deo perfectissime reperitur, sine ulla inquisitione, vel consultatione prævia, sed simpliciter intuendo omnia, et judicando de omnibus, quatenus operabilia sunt. Cum ergo Paulus utatur nomine consilii, aliquid pertinens ad divinum intellectum, non ad voluntatem significare vult; retinenda enim est vocis proprietas, quantum circumstantiæ et materia loci patiuntur. Deinde est hoc magis consentaneum contextui, et intentioni Pauli; cum enim dixisset nos sorte vocatos esse secundum propositum ejus, ne quis putaret in hoc negotio esse casum et contingentiam, quæ in sortibus inveniri solet, aut divinum propositum esse a ratione alienum, subdit Deum omnia operari secundum consilium, id est, non casu aut temere, sed summa quadam ratione et prudentia; ergo consilium, non voluntatem, sed aliquid ad rationem pertinens significat. Unde Hieronymus, exponens eumdem locum: *Universa* (inquit) *quæ Deus facit*, *consilio facit*, *et voluntate*, *quia et ratione plena sunt*, *et potestate facientis*. Et apertius D. Thomas, in eumdem locum, quasi excludens illam expositionem, ait: *Non dicit: Secundum voluntatem*, *ne credas quod sit irrationabilis*, *sed: Secundum consilium voluntatis*, *id est*, *secundum voluntatem*, *quæ est ex ratione*, *non secundum quod ratio importat discursum*, *sed secundum quod designat certum et deliberatum judicium*. Tandem cavenda est illa expositio, nam aliquibus errandi occasio fuisse videtur. Dixerunt enim aliqui divinæ voluntati licitum esse, velle et facere quidquid humana voluntas velle potest, quantumvis respectu voluntatis humanæ turpe esse videatur; quia hoc ipso quod divina voluntas id velit, ipsi turpe non erit, eo quod sola sit sibi regula omnis rectitudinis et honestatis. Ex quo principio male intellecto nonnulli Theologi in quemdam errorem gravissimum inciderunt, dicentes Deum posse mentiri, quia divina voluntas pro sua libertate summa potest velle mendacium absque alio consilio, sed solum quia vult, et quia ad rectitudinem satis est ut ipsa id velit. Hinc etiam hujus temporis hæretici in divinam voluntatem referunt omnia hominum peccata, dicentes velle Deum ut nos peccemus; imo sua voluntate nostram compellere, ut hujusmodi actiones, etiam turpissimas velimus, quia Deus in volendo nullo alio consilio regitur, nisi usu libero suæ voluntatis, qui semper illi honestus est, quidquid in objectis diversum esse appareat. Sed hæc et similia hæretica sunt et divina voluntate plane indigna, quæ ita libera est, ut tamen rectissima sit et prudentissima; ideoque velle non potest ea quæ per se considerata intrinsecam includunt turpitudinem, et rectæ rationi repugnant, ad quamcumque voluntatem vel intellectum comparentur. Unde tantum abest ut hujusmodi errores ex hac sententia Pauli colligantur, ut potius ex illa possent sufficienter confundi, quia, cum Deus omnia operetur secundum consilium suæ voluntatis, quod consilium est infinita ejus sapientia, fieri non potest ut quidquam velit, nisi quod honestissimum est, et summæ prudentiæ consentaneum. Quam doctrinam etiam in D. Thoma reperio, 1 part., quæst. 21, artic. 1, ubi, cum docuisset ita Deum operari omnia suo arbitrio, ut tamen in omnibus operibus suis rationem justitiæ servet, objicit sibi hæc verba Pauli: *In quibus* (inquit) *Apostolus significare videtur Deum operari omnia pro libito voluntatis suæ; non ergo in operando legibus justitiæ astringitur*. Respondet autem Doctor sanctus his verbis: *Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis*, *impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet*, *quæ quidem est sicut lex justitiæ*, *secundum quam ejus voluntas justa et recta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit*, *juste facit*, *sicut et nos quod juxta legem facimus; sed nos quidem secundum legem alicujus superioris*, *Deus autem sibi est lex*. Dicitur ergo divina voluntas sibi regula suarum actionum, non quia sapientia et prudentia non regatur, sed quia ipsa essentialiter est sua sapientia, et prudentia infinita. Dum autem nos de divinis humano modo loquimur, et illam secundum rationem distinguimus, dicimus divinam voluntatem sequi intellectum in operationibus suis.

Secunda expositio.

6. Ex his vero quæ contra primam hanc interpretationem diximus, potest quis in aliam extreme oppositam declinare, dicens, Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ; quia, sicut omnia opera Dei voluntatem ejus supponunt, ita voluntas Dei consilium ejus supponit, id est, sententiam et judicium definitum ac determinatum intellectus, cui voluntas necessario conformatur, vel (ut ita dicam) ei naturaliter obedit. Quam expositio-

nem non invenio expresse in sanctis Patribus, neque in expositoribus Epistolarum Pauli. Videri autem potest consentanea proprietati dictorum verborum. Ille enim verissime dicitur operari secundum consilium alicujus, qui, tam in operando, quam in volendo, sese accommodat et conformat consilio ejus. Sic ergo Deus dicitur operari secundum consilium voluntatis, quia ita operatur ex voluntate, ut tamen ipsa voluntas semper intellectui et judicio ejus obsequatur. Atque huic expositioni favent D. Hieronymus, D. Thomas, et alii dicentes Paulum usum fuisse illo modo loquendi, ut significaret voluntatem Dei semper esse ex certa ratione profectam, et præsertim cum D. Thomas ait, sicut nos operamur secundum legem superioris, ita Deum operari secundum suam sapientiam, quæ ipsi est veluti lex. Intercedit namque in hoc consideranda differentia, quia voluntas nostra ita conformatur legi, ut possit ab ea discordare, quia non est per se essentialiter recta ; at vero divina voluntas, quia essentialiter recta est, non potest a ratione suæ sapientiæ deflectere, et ideo ab illa determinari videtur in omnibus quæ vult. Recte ergo dicetur Deus operari omnia secundum consilium voluntatis suæ, quia omnia operatur secundum dictamen suæ rationis, quo ejus voluntas determinatur, ut hoc potius velit operari quam aliud. Atque juxta hunc sensum videntur locuti aliqui antiqui Patres, quando dixerunt Deum semper operari quod melius est, ut Clemens Alexand., 6 Stromat. ; Augustinus, lib. 3 de Liber. arbitr., cap. 1, dicens : *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem.* Hujus enim sententiæ nulla alia ratio reddi potest, nisi quia divinam sapientiam latere non potest quid melius ac optimum sit, in omnibus quæ fieri possunt. Voluntas autem ejus, quæ summe bona est, discordare non potest ab eo quod intellectus ut optimum proponit ; nam, si posset, non esest necessarium operari semper in omnibus quod melius est. Quam rationem indicavit idem Augustinus, lib. 1 cont. Advers. leg. et Prophet., cap. 14, dicens : *Usque adeo desipiendum est, ut videat homo melius aliquid fieri debuisse, et hoc Deum vidisse non putet, aut putet vidisse, et credat facere noluisse?* Denique juxta hanc interpretationem videntur sensisse illi Scholastici, qui dixerunt divinam voluntatem determinari ab intellectu ; quia, cum per se sit indifferens ad volenda omnia quæ extra Deum sunt, nihil eorum velle posset, nisi ab aliquo determinaretur ; non potest autem determinari Deus ab aliquo extra ipsum existente ; esset enim magna imperfectio ; ergo determinatur a consilio suo et intellectu, quod docuisse videtur D. Thomas, libr. 1 cont. Gent., cap. 82.

Refellitur.

7. Hæc vero expositio, licet sensum aliquem verum habere possit, videlicet quoad aliquam determinationem quoad specificationem, ut infra declarabimus, intellecta tamen, ut nonnulli moderni significant, de omnimoda determinatione voluntatis divinæ quoad volendum vel nolendum quodcumque opus et secundum speciem, et secundum exercitium actus, falsa est, et a mente Pauli aliena, ejusque intentioni contraria. Primum ita declaro, quia sententia illa sic exposita repugnat divinæ libertati, ut inter Scholasticos melius docuit Henricus, Quodlib. 8, q. 1, et in Summ., art. 36, q. 4. Et declaratur breviter, quia in intellectu, vel scientia Dei, prout nostro modo intelligendi antecedit voluntatem, nulla est indifferentia, vel libertas ex se, sed naturali necessitate omnia scit eo modo quo sunt, et ita etiam de omnibus judicat, unde semper et ex necessitate idem judicat ; ergo, si voluntas ejus naturaliter determinaretur ab ejus judicio seu consilio, nulla esset in Deo libertas seu indifferentia, quia neque est in judicio, neque in voluntate obsequente et pedissequa judicii (ut sic dicam) ; ergo nullibi. Scio vulgarem esse responsionem, indifferentiam esse in voluntate secundum se spectata, non vero ut jam supponente intellectus judicium, et ut mota ab illo, quem vocant aliqui sensum compositum et divisum. Sed fuga hæc, mea sententia, nulla est, tum quia voluntas secundum se spectata nihil velle potest, donec sit mota a judicio rationis, quia nihil potest esse volitum, nisi sit præcognitum ; ergo ad usum libertatis parum refert quod ipsa secundum se sit indifferens, si ut mota ab intellectu jam non est indifferens, sed determinata, cum determinatio intellectus naturalis etiam sit, ut ostendimus ; tum etiam quia illa indeterminatio, quæ dicitur esse in voluntate divina secundum se spectata, erit magis per modum indifferentiæ passivæ, quam activæ, quæ juxta sanam doctrinam ad libertatem non sufficit. Exemplo breviter declaratur : nam oculus (verbi gratia), per se ac nude sumptus, indif-

ferens dici potest ad videndum et non videndum, quia utrumque exercere potest; id tamen satis non est ut libere videat, quia, posita determinatione objecti, omnino naturaliter ad videndum determinatur. Sic ergo erit plane in voluntate, si per intellectum omnino determinatur ad unum : nam quod modus determinationis diversus sit, parum refert, nam quilibet sufficit ad indifferentiam tollendam. Possetque similius exemplum esse in appetitu, qui ex apprehensione objecti determinatur, sine qua appetere non posset, et ita etiam potest dici ex se indifferens, non tamen supposita tali apprehensione; et adhuc erit similius exemplum in voluntate nostra, quæ, secundum se et nude spectata, dici potest indifferens ad amandum et non amandum Deum; tamen, supposita tali scientia de Deo, scilicet visione ejus clara, jam non est indifferens, quia per eam scientiam ita determinatur, ut non possit non velle ; et ideo in illo amore non est libertas. Sic ergo se habebit divina voluntas quoad determinationem (verbi gratia) volendi creare mundum; nam ex se et absque judicio rationis non potest ad eum actum determinari; si ergo, stante scientia et judicio quo Deus statuit optimum esse et consentaneum suæ bonitati creare mundum, ab hoc judicio determinatur omnino voluntas ut velit, nulla relinquitur indifferentia vel libertas in illo actu; quia judicium illud naturale est et necessarium, et voluntas pari necessitate, et naturali habitudine conformis est illi judicio; ergo nulla est ibi indifferentia, sed quasi fatalis series ac necessitas. Propter quod merito dixit D. Thomas, 1 part., quæst. 14, art. 8, scientiam Dei secundum se esse indifferentem in ordine ad operationem extra se, determinari autem per voluntatem; et quæst. 19, artic. 3, ad quartum et quintum, ait voluntatem divinam sese determinare ad objecta creata, nam illa per sese non sufficiunt illam determinare ob imperfectionem suam, quod verum est de illis objectis, ut cognitis per scientiam Dei. Igitur non dicitur Deus omnia operari secundum consilium voluntatis suæ, quia consilium ipsum sit tota ratio divinæ determinationis in omnibus operibus ejus.

8. *Impugnatur ex contextu.*—Neque juxta mentem Pauli interpretatio habere potest locum; ipse enim illa verba interposuit, ut tacite rationem indicaret, ob quam Deus homines veluti sorte quadam vocat, prædestinat, et ordinat in vitam æternam, secundum propositum voluntatis suæ. Cujus ratio ex parte ipsius scientiæ divinæ, aut consilii, reddi potest nulla. Quia, ut alibi (1 p., quæst. 25, art. 5, ad 3) dixit divus Thomas, si præcise spectemus divinam scientiam ut antecedentem ad voluntatem ejus, nulla est ratio ob quam dictet potius hos homines esse creandos quam illos, aut hos esse eligendos potius quam alios. Sicut etiam in naturalibus, ex parte solius intellectus divini nulla potest reddi ratio cur hæc pars materiæ creata sit sub forma ignis, et illa sub forma terræ, magis quam e converso, cum ipsa materia ex se uniformis sit. Propterea ergo Paulus semper adjungit voluntatem Dei, dicens : *Secundum consilium voluntatis ejus;* quia non potest ratio talium operum Dei aliunde sumi, quam a voluntate ejus; ergo in talibus operibus non ita operatur Dei voluntas secundum consilium ejus, ut omnino a consilio determinetur, sed potius (si ita loqui licet) ut ipsa determinet consilium. Nam interdum ea quæ per consilium repræsentantur seu judicantur, sunt ita æqualia ut consilium nihil aliud de eis possit judicare, nisi utrumque esset amabile vel eligibile. Quod ergo voluntas unum eligat, altero prætermisso, non potest tribui determinationi consilii, sed soli efficacitati, dominioque ipsius voluntatis. Quin potius sæpissime accidit, et in divina voluntate fere semper, ut, licet consilium proponat aliquid ut excellentius, et ex se melius, nihilominus pro sua libertate non illud eligat, sed aliud quod minus bonum vel perfectum est. Sic enim dicunt Theologi, quamvis optimum medium ad redimendos homines fuerit Incarnationis mysterium, et hoc ipsum necessario dictaverit æternum Dei consilium, nihilominus potuisse Deum non eligere medium illud, sed alio modo homines salvare, vel etiam non salvare, sed continuo supplicio afficere. Et in rebus naturalibus, certum est cognovisse Deum alias perfectiones et species Angelorum vel cœlorum, quibus pulchrior esset mundus, et tamen voluntatem divinam pro libertate sua eas creare noluisse, sed alias minus perfectas. Estque hoc fere necessarium in operibus Dei, quia cum tanta sit potestas ejus, ut quacumque re data possit facere meliorem, vix unquam potest eligere quod melius est, cum, quidquid eligat, semper aliud ab eo melius cognoscatur, quod velle et facere potest; alioqui nihil velle aut facere potuisset, nisi quod fecit, quod est in Wicleffo damnatum. Quando ergo dicunt Sancti Deum semper

velle quod est optimum et convenientissimum, intelligitur non ex parte rerum quas vult, sed ex parte ipsius Dei, quia semper prudentissime ac decentissime operatur. (Vide Waldens., lib. 2 Doct., c. 21; Hugo Vict., libr. 1 de Sacrament., p. 2, cap. 22; Mag., in 1, d. 44, et ibi Doctores; D. Thom., 1 p., quæst. 23.)

Vera expositio.

9. Superest ut concludamus sensum verborum Pauli esse, Deum operari omnia secundum consilium voluntatis, id est secundum consilium sibi beneplacitum, seu voluntate sua acceptatum. Est enim frequens modus loquendi Scripturæ, juxta phrasim hebraicam, ut loco adjectivi addatur aliud substantivum in genitivo casu, ut ad Coloss. 1: *Et transtulit in regnum Filii dilectionis suæ*, id est, sibi dilectissimi. Sic ergo opinor in præsenti dixisse: *Secundum consilium voluntatis*, id est, secundum consilium sibi voluntarium, seu voluntate sua ad beneplacitum acceptatum. Et juxta hanc interpretationem optime declarat Paulus, in eo quod dixerat sorte nos esse vocatos, non indicari imperfectionem casus et contingentiæ, quia summo consilio factum est; sed excludi rationem et causam ex parte nostra, ob quam sic vocati simus, quia consilium illud solo Dei arbitrio consummatum est; ac propterea semper, in eo capite et aliis similibus, conjungit Paulus cum divina scientia et prædestinatione propositum voluntatis, quia ex hoc pendet omnis determinatio divinorum operum. Idemque constituit quodammodo divinam scientiam in ratione scientiæ practicæ, seu approbationis, ut Theologi loquuntur. Atque hoc modo a consilio et voluntate divina operationes Dei proficiscuntur. Atque hæc expositio, licet sub hac verborum forma ab expositoribus non tradatur, est consentanea Hieronymo et D. Thomæ, quos supra citavi, et Chrysostomo, homil. 2 ad Ephes., et aliis expositoribus, quatenus his verbis significari aiunt rationabilem ac liberam esse in suis operibus divinam voluntatem.

SECTIO II.

QUÆ FIDEI VERITATES AUT THEOLOGICÆ CONCLUSIONES EX PRÆDICTA SENTENTIA ELICIANTUR.

1. Quanquam, ut dixi, in prædictis verbis Pauli, sic intellectis, multa principia fidei fundari possint, et variæ quæstiones et conclusiones Theologicæ ex eisdem possint sufficiente certitudine definiri, quæ ad divinam scientiam, voluntatem ac potentiam pertinent, quia vero omnia nunc persequi non possumus, et præcipua intentio nostra est dicere de libertate divinæ voluntatis, ideo cætera omnia in sectione hac breviter indicabimus.

2. *Deum per intellectum operari.* — Itaque ex his verbis habemus primo, quidquid Deus extra se operatur, per intellectum et rationem operari. Ita colligunt ex his verbis Chrysostomus, Hieronymus, D. Thomas, et cæteri omnes expositores, quia verbum illud, *secundum consilium*, hanc vim habet, scilicet, quod divina opera plena sunt ratione et sapientia, quam, ut Sapiens dixit, *effudit Deus super omnia opera sua*, Ecclesiast. 1. Hæc tamen veritas, nimirum, quod Deus omnia per intellectum operetur, non solum fide constat, sed etiam ratione naturali cognosci potest, eamque fere omnes Philosophi cognoverunt. Est tamen quædam notanda differentia, quod illi ad summum cognoverunt Deum operantem per intellectum, ut artificem præconcipientem in se rationes omnium, quæ per suam facultatem operatur. De consilio autem divino vix quidpiam locuti sunt, quia consilium proprium est ejus qui sua potestate aut arte libere utitur. Hunc autem usum liberum vix potuerunt Philosophi conjungere cum divina immutabilitate. Et ideo potius de illa loquuntur ut ex necessitate, aut naturæ impetu operante, quam ex consilio, voluntate et deliberatione. In quo errore multi putant versatum fuisse Aristotelem. Sed de hoc alibi. Paulus autem, supponens id quod notissimum erat, nimirum, divinam sapientiam omnium rerum esse artificem, ut etiam dicitur Sapient. 7, id quod occultius erat, et ad causam maxime pertinebat, de qua tractabat, docuit, scilicet, Deum in suis operibus non naturali necessitate, sed certo consilio et ratione duci, non quatenus consilium mutationem vel inquisitionem in nobis includit, sed quatenus claro et certo judicio proponit id quod agendum est, aut agere oporteat.

3. *Deum esse omnipotentem.* — Secundo colligitur ex dictis verbis Pauli, Deum in suis operibus summa uti potestate, quam omnipotentiam appellamus. Sic colligit D. Hieronymus in eumdem locum dicens: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ, quod scilicet et ratione plena sint, et potestate*

facientis. Nos homines plerumque volumus facere consilio, sed nequaquam voluntatem sequitur effectus ; illi autem nullus resistere potest, quia omnia quæcumque voluit, fecit. Psal. 134. Hoc ipsum significavit ibi Theodoretus, dicens : *Cum nos ab initio prædestinasset, ad hanc sortem elegit, qui quæcumque vult facit.* Clarius vero D. Thomas in eum locum adducens illud Isai. 46 : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet*, juxta quam interpretationem illa distributio Pauli : *Qui operatur omnia*, non tantum accommoda, ut dialectico more loquar, sed est absoluta, ita ut non tantum sit sensus : Omnia quæ operatur, ex consilio operatur ; quod etiam facit homo prudens, vel perfectiori modo angelus ; sed sensus sit, Deum, omnia quæ secundum consilium voluntatis suæ statuit et decernit, efficaciter ac potenter operari. Et sine dubio hic est sensus Pauli, tum propter rationem insinuatam, quod hanc proprietatem tribuit Deo, ut singularem excellentiam ejus ; tum etiam quia contextus et intentio Pauli hoc requirit, cum illa verba interponat ad reddendam rationem ob quam Deus pro sua voluntate prædestinat quem vult, et pro sua potestate efficaciter vocat, et auxiliatur in laudem gloriæ et gratiæ suæ.

Potentia et operatio quomodo a consilio et voluntate distincta.

4. Hic vero statim occurrebat Theologica quæstio, quomodo in Deo distinguantur illa tria, quæ in his verbis Paulus numerat, operatio, consilium et voluntas. Et major quæstio est de potentia operandi, nam operatio ipsa rerum ad extra, sententia mea, in rebus factis est, non in ipso Deo ; unde non tantum ratione, sed re ipsa differt a consilio et voluntate, tanquam res quædam, vel modus creatus, ab increata re, et tanquam quid temporale ab æternis ; operatio enim temporalis est, consilium autem et voluntas æterna. Unde (quod notandum est) hæc tria respondent illis tribus, quæ in verbis proxime præcedentibus Paulus posuerat, dicens : *In quo et sorte vocati sumus , prædestinati secundum propositum ejus*, etc. Nam vocatio respondet operationi , prædestinatio consilio, propositum voluntati. Unde prædestinatio et propositum æterna sunt, vocatio autem temporalis est, et in nobis existens. Quapropter, sicut vocatio reipsa distinguitur a prædestinatione et proposito, ita operatio a consilio et scientia. Scio multos distinguere de operatione divina active et passive sumpta, et posteriori modo fateri esse in creatura, priori autem esse in Deo , nihilque aliud esse nisi ejus voluntatem seu volitionem. Tamen, quod dixi est verum in philosophico rigore, et est etiam magis consentaneum illis verbis Pauli, qui de operatione Dei activa loquitur, et a consilio et voluntate procedere significat. Itaque de hac re nulla est difficultas , neque etiam de distinctione inter consilium et voluntatem ; nam ex dictis in priori expositione constat hæc aliquo modo distingui. Ex generali autem doctrina de divinis attributis constat non distingui re, aut actu in re ipsa, sed ratione, ut aiunt , ratiocinata , id est , cum aliquo fundamento in re. De potentia item operandi eadem ratione constat non distingui actu in re a scientia et voluntate. An vero ratione ab illis distinguatur inter Theologos controversum est. Sed, quoniam ad alia properamus, id nunc omittemus.

Breviter tamen mea sententia est, quam etiam D. Thomæ esse opinor, in 1 part., q. 19, art. 4, ad 4, et quæst. 25, art. 1, ad 4 , et Hugonis Victor., lib. 1 de Sacrament., part. 2, per totam, potentiam ratione distingui a scientia et voluntate, non minus, quam scientiam et voluntatem inter se ; esseque immediatius principium externæ actionis, sive executionis, quam sit scientia vel voluntas ; quia in ordine ad diversum actum illam concipimus, et nos potentias per ordinem ad actus distinguere solemus. Nec vero hoc quidquam obest omnipotentiæ voluntatis divinæ, tum quia, si secundum rem loquamur, ideo est omnipotens, quia secundum rem est ipsa omnipotentia ; secundum rationem autem , et modo nostro loquendi, ideo est omnipotens, quia potentiam habet, qua quidquid vult, efficaciter exequatur. Atque ita etiam loquitur Scriptura, Sapient. 12, dicens : *Subest tibi, cum volueris, posse.*

Deum voluntarie omnia operari.

5. Tertio colligitur ex verbis Pauli, Deum omnino voluntarie facere quidquid extra se operatur , hoc enim verba ipsa præ se ferunt. Et constat etiam ex ratione voluntarii ab Aristotele tradita, 3 Ethicor., cap. 1, et a D. Thoma, Damasceno, Gregorio Niss., et omnibus, scilicet, voluntarium esse quod est ab

interno principio seu appetitu, media cognitione ; quod voluntarium tunc perfectum est, quando cognitio est perfecta, id est, rationalis seu intellectualis. Cum ergo Deus secundum consilium voluntatis omnia operetur, sine dubio perfecte voluntarie omnia operatur. (D. Thom. 1. 2, quæst. 6, ubi alios Patres refert.)

6. *An Deus omnino voluntarie infligat pœnas.* — Hic vero occurrebant statim duæ difficultates, quæ brevi tempore pro dignitate tractari non possunt ; earum tamen resolutionem breviter indicare, neque erit injucundum, neque ab instituto alienum. Una est de malis pœnæ ; nam, licet verum sit Deum simpliciter velle hæc mala, et facere, juxta illud Amos 3 : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit*, et consequenter etiam constet Deum hæc facere voluntarie, nihilominus adhuc difficultatem habet, quomodo perfecte voluntarie ea efficiat. Illud enim perfecte voluntarium est quod non habet involuntarium admistum, sicut est perfecte calidum quod nihil frigoris permistum habet. Deus autem ita vult hæc mala, ut secundum aliam quamdam voluntatem sint ei involuntaria ; non ergo perfecte voluntarie illa operatur ; sicut qui potionem amaram sumit, licet volens sumat, eo quod aliter non possit salutem comparare, tamen imperfecte voluntarie sumit, quia displicet illi, et nollet sumere. Ita vero se habet Deus cum punit seu damnat peccatorem ; nam displicet illi illa damnatio, et vellet, si ratio justitiæ id pateretur, illum non damnare, juxta illud, 1 ad Tim. 1 : *Vult omnes homines salvos fieri ;* non ergo perfecte voluntarie Deus hæc vult, sed quasi coactus et invitus. Atque hoc modo se habere Deum in hujusmodi operibus significari videtur in illis modis loquendi Scripturæ, Gen. 6 : *Tactus dolore cordis intrinsecus : Delebo, inquit, hominem quem formavi ;* Isai. 1 : *Heu, consolabor super hostibus meis.* Ubi Hieronymus optime exponit, dicens significare Deum, his loquendi modis, quasi coactum et invitum punire peccatores.

7. *An Deus operetur malum culpæ secundum consilium voluntatis suæ.* — Altera difficultas est de malo culpæ, seu de actu malo, quem suo etiam modo Deus operatur, cum nihil esse possit absque influxu Dei, et tamen dicere non possumus Deum voluntarie, et præsertim perfecte, illum operari, quia illum odio habet, et desiderat ut non fiat. Unde absolute dici solet esse contra voluntatem Dei ; quapropter etiam videtur hoc opus non esse secundum consilium voluntatis Dei, cum maxime repugnet et consiliis et præceptis ejus.

Sitne in divina voluntate actus inefficax.

8. Prior difficultas expediri facile potest, si vera esset aliquorum Theologorum opinio, qui negant esse in divina voluntate aliquem verum et proprium actum, qui sit inefficax, quem in voluntate nostra velleitatem vel simplicem complacentiam appellamus, quia talis actus videtur quamdam imperfectionem involvere, scilicet inefficaciam et repugnantiam cum absoluta voluntate, et desiderium quoddam rei non obtinendæ, quod ex se contristat et affligit animum. Atque hanc sententiam habuisse videtur Augustinus, quem imitati sunt Prosper, Fulgentius, Beda et Anselmus, qui, non agnoscentes hunc actum in voluntate Dei, generalem illam locutionem Pauli : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, per distributionem accommodam, vel incompletam (quam vocant pro generibus singulorum) ad solos prædestinatos restringunt ; quam etiam sententiam nonnulli ex Scholasticis secuti sunt. Quo supposito, facile respondemus Deum, quidquid operatur, ita perfecte voluntarie operari, ut nihil involuntarii admistum habeat ; quia in voluntate sua nullum habet actum vel simpliciter vel secundum quid repugnantem tali operi. Atque ita, cum vult infligere malum pœnæ, simpliciter id vult, et nullo modo non vult, neque nollet. Quando autem hoc attribuitur Deo, quod nolens aut dolens faciat, sicut verbum dolendi absque ulla controversia metaphoricum est, ita intelligi debet verbum nolendi ; significatur autem per illam metaphoram Deum, quod in se est, paratum esse ad id nolendum, tantumque id velle quia peccata hominum ita exigunt ; illis tamen suppositis, absolute et omni ratione id vult. (August., in Ench., c. 79 et 103, et de Corrept. et Grat., c. 15 ; Prosp., ad cap. Gall., cap. 8 ; Fulg., de Incarn. et grat., c. 31 ; Bed., Ansel. et Cajet. in Paul. ; Alens., 1 p., q. 36, memb. 2 ; Bonavent., in 1, d. 46, artic. 1. q. 1 ; ibi Scot. et Mag., quæst. un. ; Mars., in 1, q. 15, art. 1 ; Dried., lib. de Conc. præsc. et lib. arb., 1 p., c. 4, ad 2.)

9. *Rejicitur prædicta opinio, et locus Pauli 1 ad Tim. 2 elucidatur.* — At enim dicta sententia, in qua hæc responsio fundatur, firma

non est; neque admodum consentanea illis verbis Pauli, 1 ad Timoth. 2 : *Qui vult omnes homines salvos fieri*, in quibus certe non de metaphorica, sed de propria voluntate Apostolus loquitur, ut etiam Augustinus, et reliqui qui eum sequuntur, supponunt. Et merito, tum propter rationem generalem, quia non est metaphorico sensu utendum, ubi necessarium non est; tum etiam propter specialem circumstantiam loci, qui illam non patitur, cum Paulus illam Dei voluntatem erga omnes homines nobis proponat, ut eam imitemur, et pro omnibus oremus. Et hinc etiam constat distributionem illam non recte restringi ad prædestinatos, vel ad status seu genera hominum, quia altera distributio, qua Paulus ait : *Obsecro fieri obsecrationes, orationes*, etc., *pro omnibus hominibus*, nullam similem restrictionem patitur, et manifeste Paulus eas æquiparat. Igitur, juxta sententiam Pauli, habet Deus veram et propriam aliquam voluntatem, qua vult omnes homines salvos fieri, quæ, cum talis non sit, ut in omnibus habeat effectum, non potest esse efficax ; est ergo simplex complacentia. Atque ita locum illum intellexisse videtur Chrysostomus ibi, homil. 7, dicens : *Imitare Deum tuum ; si omnes ille vult salvos fieri, merito pro omnibus oportet orare ; si omnes ille salvos fieri cupit, illius et tu concorda voluntati ;* subditque inferius hoc modo induxisse nos Paulum ad orandum pro gentilibus, et pro hæreticis, et pro omnibus hominibus, et illorum salutem desiderare : *Quia per hoc illi evadimus similes*, *dum quæ ipse vult eadem volumus*. Qui propterea, homil. 1 ad Ephes., ait, *Deum valde cupere et valde desiderare nostram salutem*, *etiam eorum hominum quos propter peccatum damnat*. Circa quos distinguit in Deo duplicem voluntatem : unam vocat primam, aliam secundam, et per priorem ait velle illorum salutem propter suam bonitatem, per posteriorem autem velle eos damnare propter eorum peccata. Quam distinctionem imitatur Damascenus, lib. 2 de Fide, cap. 29, dicens Deum primaria voluntate velle omnes salvare ; secundaria vero, quæ ex nostra causa est, velle malos punire. Cui etiam sententiæ consonant illa verba Pauli, 1 ad Thess. 4 : *Hæc est enim voluntas Dei sanctificatio vestra*, quæ non ad prædestinatos, sed ad totum populum Christianum scribebat. Idem Damascenus, l. cont. Manich. Prosper, lib. 2 de Vocat. gent., cap 19 et 25, alias 7 et 8, prædicta verba Pauli ad Timoth. 2, de omnibus hominibus simpliciter intelligit, dicens, ex universalibus Dei beneficiis constare Deum velle, semperque voluisse omnes salvare. Idem habet in resp. 2 ad object. Vincent. Denique hæc etiam est communis expositio Ambrosii, Theophylacti, Œcumenii, et aliorum, 1 ad Timoth. 2; Chrysostomi, Theophylacti, et aliorum, in illud Joan. 1 : *Qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Tandem D. Thomas, 1 part., quæst. 19, artic. 6, ad 1, expositionem Damasceni et Chrysostomi circa verba Pauli, 1 ad Timot. 2, magis probare videtur, quam etiam alii Theologi sequuntur.

10. *Durand.*, *in* 1, *dist.* 47, *q.* 1 ; *Carthus.*, *d.* 46, *q.* 1 ; *Soto, ad Roman.* 9; *Cordub.*, *l.* 1 *Quæstionar.*, *q.* 56; *Camerach.*, *in dialog. Cath.*, *c.* 6, § 1. — Est igitur in Deo, non metaphorice, sed vere et proprie voluntas salvandi eos quos in æternum vult punire ; ergo, cum hæc posterior voluntas habeat effectum, et non illa, necesse est ut posterior sit absoluta et efficax, prior vero conditionata, seu per simplicem tantum affectum. Neque hoc est ullum inconveniens, quandoquidem utrumque objectum bonum est in ordine ad diversas virtutes ; nam salus et beatitudo hominum per se amabilis est, et in Dei gloriam cedens ; et ad charitatem et misericordiam pertinet, ut Deus velit illam, quantum est ex se, ut loquitur Chrysostomus, homil. 7 in Joan. ; punire autem peccata pertinet ad justitiam ; et ideo etiam amabile est, non tamen per se et absolute, sed ex suppositione peccati; ergo utrumque affectum simul habet Deus eo modo quo simul haberi potest ; non potest autem uterque esse efficax in ordine ad idem objectum, quia involvitur repugnantia ; ergo quando voluntas inferendi pœnam æternam est efficax, manet nihilominus in Deo simplex affectus dandi gloriam eidem cui vult dare pœnam. Quod etiam effectus ipsi manifestant, nam Deus præbet tali homini sufficientia auxilia, quibus, si velit, pœnam evadat et salutem consequatur; ergo signum est habere Deum verum et proprium affectum, et, ut more nostro loquamur, desiderium ut talis homo non damnetur. Dicunt aliqui Deum quidem velle illum finem in mediis, et non in seipso. Sed contra, nam vere Deus vult dare illa media propter illum finem in se, alioqui nec vellet media ut media, neque ex propria intentione ordinaret ea in talem finem. Sicut etiam vult dare Deus homini voluntatem et concursum sufficientem ad actum peccati, et tamen

non vult dare illa propter actum peccati, ut certissimum est; cum enim vult Deus dare possibilitatem peccandi, nullo modo habet pro fine proximo ipsum peccatum, seu actum peccaminosum, sed potius habet pro fine meritum, quod esse potest in victoria peccati, non committendo illud, licet quis posset; ergo, ut Deus det potestatem aliquid agendi propter aliquem effectum, non satis est ut velit dare ipsam potestatem, nisi id velit ex proprio affectu ad talem effectum, ordinando ad illum potestatem et auxilia, sicut ad finem; ergo hoc modo vult Deus dare sufficientia auxilia ad salutem, etiam iis qui non salvantur; ergo habet aliquam propriam voluntatem circa eorum salutem.

An Deus aliquid operetur voluntarie simpliciter, et involuntarie secundum quid.

11. Ad difficultatem ergo positam, concedo, circa malum pœnæ, præsertim circa id quod medicina non est, sed pura vindicta, et pœna inimici, ut Scriptura loquitur, ita se gerere Deum, ut, licet absolute et efficaciter velit tale malum inferre alicui, nihilominus simul habeat affectum simplicem dandi bonum illi malo contrarium. Sicut justus judex efficaciter vult punire hominem, cui, quantum est in se, vellet potius benefacere. Neque enim talis affectus simplex ullam includit imperfectionem, nam in objecto et ordine suo est perfectissimus; et, quod non sit efficax, non est ex impotentia Dei, sed ex libertate et summa sapientia; et ideo, cum illi non sit debita major efficacitas, licet illam non habeat, non propterea imperfectus est. Neque etiam est superfluus; tum quia est per se bonus, et hoc satis est; tum etiam quia expedit ut divina voluntas circa nullum objectum per se amabile sit quasi suspensa, et absque ullo affectu; et ideo ubi non vult habere efficacem affectum, habet saltem simplicem; tum denique quia est necessarius, ut vere ac proprie Deus dicatur intendere talem finem, et habere beneplacitum, quantum est ex ipso, et propter illum velle media quæ ad illum ordinantur. Neque illa veluti repugnantia affectuum divinæ perfectioni repugnat; tum quia illa non est vere repugnantia, quia, licet versentur circa eamdem rem, tamen sub diversis rationibus; tum etiam quia uterque actus est ex perfectissimo consilio et deliberatione voluntatis, unde uterque est infinitus in suo ordine, et neuter alterum ullo modo impedit. Quod etiam in simili docere solent Theologi de voluntate humana Christi, quatenus ut ratio efficaciter volebat mortem, quam ut natura inefficaciter refugiebat, absque ulla propria repugnantia actuum; quia non nisi cum perfecto dominio et ordine utrumque exercebat; multo ergo magis id dicendum est de divina voluntate.

12. *Quid tenendum sit quoad modum loquendi.*—Quod vero spectat ad illum modum loquendi, an dicendum sit Deum habere in hujusmodi opere affectum voluntarium simpliciter, admisto involuntario secundum quid, ad modum loquendi spectat. Et quidem locutiones Scripturæ in priori difficultate adductæ ita indicare videntur, nam, licet simpliciter sint metaphoricæ, quatenus dolorem vel pœnitudinem Deo attribuunt, tamen per eam metaphoram indicant Deo aliquo modo esse involuntarios hujusmodi effectus. Item mors Christi fuit illi involuntaria secundum quid propter simplicem affectum quo illam fugiebat. Item peccatum, quod est causa illius pœnæ, simpliciter est involuntarium Deo, non solum quia est contrarium voluntati signi, ut quidam putant; sed etiam quia vero ac proprio odio Deus abominatur peccatum, quod illi maxime displicet. Item, quia hoc involuntarium secundum quid non est in Deo ex impotentia, sicut solet esse in hominibus, in quibus propterea imperfectionem dicit, sed est ex summa sapientia et perfecta libertate. Denique tale involuntarium secundum quid, non excludit voluntarium simpliciter, et ita non repugnat præsenti testimonio Pauli, quod nunc tractamus; nam etiam in hominibus non excluditur voluntarium simpliciter, ob admistionem involuntarii secundum quid, per simplicem affectum circa objectum materialiter diversum, ut constat ex D. Thoma 1. 2, quæst. 6, art. 5 et 6, sic exponente Philosophum, l. 3 Ethicor., cap. tertio. Quo fit ut hujusmodi voluntarium in hominibus sufficiat, et ad peccandum mortaliter, et ad præstandum simpliciter absolutum et efficacem consensum. Unde est etiam probabilis illa sententia, quæ generatim affirmat hujusmodi voluntarium ex natura rei sufficere ad valorem cujuscumque contractus vel actionis humanæ, nisi aliunde, scilicet, vel humano jure, vel ex alia peculiari ratione impediatur: sed de hoc alias. Itaque, licet Deus, dum peccatorem punit privando illum

æterna beatitudine, affectum habeat, et, si ita loqui licet, desiderium beatificandi illum, nihilominus secundum consilium voluntatis suæ voluntarie illud operatur, tum simpliciter, tum etiam perfectissime intensive, licet non extensive ; quia actus, quo id vult, perfectissimus est in omnibus conditionibus ad voluntarium requisitis ; nam est ex perfectissima cognitione, et omnino ab intrinseco, absque ulla extrinseca vi. Non est autem omnibus modis ille effectus voluntarius, id est comparatus ad omnem voluntatem Dei, tam antecedentem quam consequentem, et ideo dico non esse perfectissime extensive voluntarium ; quod nihil repugnat perfectioni divinæ , quia opposita perfectio non est debita tali operi, imo neque illi proportionata.

13. Hinc vero dici tandem potest (et fortasse est aptior loquendi modus) tale opus non esse ullo modo involuntarium Deo cum proprietate loquendo, sed solum secundum metaphoram et analogiam ad nostras operationes vel actus. Quia, ut opus dicatur involuntarium etiam secundum quid, non satis est simplex affectus voluntatis ad objectum oppositum, sed necesse est ut intercedat aliqua extrinseca vis quæ impellat, vel aliquam necessitatem inferat ad aliquem ex illis affectibus, qui inter se pugnare videntur ; et ex parte voluntatis intercedat impotentia evitandi seu evadendi alio modo vim illam ; ut constat ex hujusmodi voluntario, quoties in nobis contingit. Item, quia sicut voluntarium esse debet ab intrinseco, ita involuntarium postulat ut sit aliquo modo ab extrinseco. In Deo autem illa duo locum non habent ; quia neque ab extrinseco vis ei inferri potest, proprie loquendo, nec ex impotentia provenit quod hujusmodi voluntates habeat, sed ex se, et intrinseca perfectione utrumque habet affectum, et ideo dici non debet operari involuntarie, etiam secundum quid. Loquimur autem semper more nostro de illis actibus ac si essent plures, quia secundum rationem nostram illos distinguimus, ut eos explicare possimus, cum tamen actus divinæ voluntatis propter eminentiam suam utramque rationem uniter et simplicissime complectatur.

Opereturne Deus secundum consilium voluntatis suæ etiam in operibus liberi arbitrii humani?

14. *Explicatio prima.* — *Rejicitur.* — Ad alteram difficultatem, responderi posset Paulum loqui de iis quæ per seipsum operatur, non vero de iis etiam, quæ operatur per alios, præsertim per voluntatem humanam. Possetque hoc confirmari ex verbis Hieronymi, in Comment. illius loci, dicentis : *Non quod omnia, quæ in mundo fiunt, Dei voluntate et consilio peragantur, alioquin et mala Deo poterunt imputari; sed quod universa quæ facit, consilio faciat et voluntate.* Sed nec verba Pauli, nec universalis efficacitas divinæ voluntatis illam limitationem admittit ; Deus enim vere ac proprie operatur, non solum ea quæ per seipsum facit, sed etiam ea omnia quæ operantur creaturæ et humanæ voluntates, quatenus vera et realia opera sunt, quia in ea verius ac perfectius influit quam ipsæ causæ secundæ, et ideo de illo dicitur : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine* (Psal. 128), et illud : *Qui producit in montibus fœnum,* et similia. Cum igitur verba Pauli generalia sint, etiam hæc opera Dei comprehendunt ; et ratio est evidens, quia hæc etiam opera non fiunt nisi Deo volente, neque ipse influit in illa nisi voluntarie. Et ad hunc ipsum voluntarium influxum non nisi summa sapientia et consilio determinatur. Quod etiam verum est de operibus peccatorum, quatenus a Deo fiunt, vel in ea Deus influit ; nam quatenus est universalis provisor, sapienter judicat expedire tales actus permittere, et ad illos concurrere, et justissime hoc ipsum vult. Oportet tamen in peccando distinguere aliquid quod a Deo fit, et aliquid quod ab ipso non fit ; operatur enim Deus actum peccati, non malitiam ejus ; et hoc est quod docuit Hieronymus, et ideo non dixit : Aliquid facit Deus in mundo, et non secundum suum consilium et voluntatem ; sed : Aliquid fit in mundo, quod tamen Deus non facit, scilicet peccatum, si tamen peccatum aliquid esse dicendum est, cum potius sit nihil, teste Augustino ; vocatur tamen aliquid ad modum privationis, prout etiam dicitur fieri et esse. Et tamen etiam sub ea ratione, licet peccatum non fiat ex consilio et voluntate Dei, non tamen fit sine ejus consilio et voluntate permittente ut hoc malum fiat. Sed de hac re, et in universum de consilio et voluntate disponente et operante in humanas voluntates et actus liberos earum, multa difficilia tractari possent, ad quæ nunc digredi non est necesse.

Deum velle omnia extra se ut media.

15. Quarto, principaliter infertur ex præ-

dictis verbis Pauli, quidquid Deus extra se vult, velle ut medium ordinatum ad aliquem finem, nempe ad seipsum, propter quem omnia operatur, ut Sapiens etiam dixit. Hæc autem consecutio fundata est in proprietate illius verbi, *consilium*, quæ, seclusa imperfectione inquisitionis, vel ignorantiæ, quam in nobis includit vel potius supponit, secundum omnia alia, quæ ad perfectionem spectant, cum proprietate intelligenda est, cum Deo attribuitur, juxta superius dicta. At vero consilium non est de fine, sed de mediis, teste Aristotele, 3 Ethicor., cap. 3, et Gregorio Nissen., lib. 5 Philosoph., cap. 5. Et rationem reddit D. Thomas 1. 2, quæst. 14, artic. 2, quia consilium est de iis quæ eligenda sunt, et consequenter est etiam de iis quæ non sese offerunt ut necessario amanda, nam circa necessaria nemo consilium capit; electio autem et indifferentia proprie est in mediis : de iis ergo est proprie consilium. Et præterea, quamvis Deus se perfectissime voluntarie amet, non dicetur se amare secundum consilium voluntatis suæ, sed potius ex naturali (ut sic dicam) necessitate voluntatis suæ, quia non se amat ut medium, sed potius ut ultimum terminum sui amoris, si tamen hoc modo nobis loqui licet. Nam, ut hoc obiter advertam, Deus cum se amat necessario, non se amat ut finem proprie ac positive, sed negative; quia, sicut Deus non est a se positive, sed negative tantum, quatenus non est ab alio, ita non est propter se positive, sed tantum negative, quia non est propter aliud; est enim sibiipsi summum bonum simpliciter, et hoc modo se amat necessario. Quatenus vero ejus amor se extendit ad creaturas, amat se ut finem earum, quatenus eas amat propter seipsum, in quo amore jam operatur secundum consilium voluntatis suæ, quia jam versatur circa media in ordine ad finem.

Processiones ad intra non sunt secundum consilium voluntatis Dei. — Et pari ratione, Pater æternus non generat Filium secundum consilium voluntatis suæ, nec Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum secundum consilium voluntatis, etiamsi voluntate illum producant, quia neque illum amant ut medium, neque ex amore mediorum illum producunt, sed ex amore sui, vel ex amore totius Trinitatis, quatenus unum summum bonum est; unde non libere, sed naturali necessitate producunt. Neque propterea aliquid excipimus a generali locutione Pauli : *Qui operatur omnia*, etc., nam emanationes divinæ ad intra, juxta sincerum et proprium loquendi modum Scripturæ et Patrum, non computantur inter opera Dei; quia revera operationes non sunt, imo neque actiones in toto etiam metaphysico rigore; quia nullam includunt veram dependentiam, quæ est de ratione actionis et operationis propriæ; sunt ergo simplices emanationes, seu processiones altioris ordinis; voluntariæ quidem, non tamen liberæ, et ideo non ex consilio, sed (ut sic dicam) ex fœcunditate divinæ naturæ, ejusque intellectus ac voluntatis profectæ.

Ametne Deus aliquid amore amicitiæ.

16. Occurrunt autem hoc loco duæ aliæ difficultates graves circa corollarium hoc, quarum resolutionem brevissime insinuabo. Prima est, quia ex dicta illatione sequitur Deum nullam creaturam amare proprio amore amicitiæ, seu etiam benevolentiæ; quod admittendum nullo modo est, nam repugnat rationi charitatis, quam Deus ad omnes habere dicitur. Repugnat etiam illis verbis Christi : *Jam non dicam vos servos, sed amicos*. Repugnat etiam innumeris Scripturæ locis, in quibus hic Dei amor erga homines mirum in modum exaggeratur. Sequela vero probatur, quia de ratione amoris amicitiæ est velle bonum alteri propter seipsum, et ideo repugnat amorem medii, ut sic, esse amorem amicitiæ; nam id quod est medium non amatur propter se, sed propter finem; quod si aliquod bonum amatur medio ut medium est, non tam amatur illi, quam fini propter quem totum amatur. Unde D. Thomas 1. 2, quæst. 26, artic. 4, duplicem respectum in amore distinguit, quia per amorem volumus bonum alicui : nam amare est velle bonum amato, ut dixit Aristoteles, 2 Rhetor., cap. 4; respectu ergo boni quod amatur, dicitur amor concupiscentiæ; respectu vero ejus cui amatur, dicitur amor amicitiæ; ergo quoties bonum aliquod amatur alteri, non potest esse amor amicitiæ; cum ergo medium ametur fini, nunquam amatur ex amicitia, imo neque ex benevolentia, si proprie loquamur; nam amor benevolentiæ hoc solum differt ab amore amicitiæ, quod hic includit seu connotat mutuum amorem in altero, seu redamationem, ut aiunt; amor autem benevolentiæ dicitur, cum alteri volumus bonum propter seipsum, sive ab alio vicissim amemur, sive

non. Hunc ergo amorem non habemus ad has res quas propter nos amamus, tunc enim benevolentia ad nos terminatur; nam respectu earum rerum quas nobis amamus, potius est concupiscentia; unde fit, ut, licet interdum rebus inanimatis, vel ratione carentibus, bonum velimus, ut equo salutem, vel quid simile, nihilominus ad eas non dicamur habere benevolentiæ amorem, quia etiamsi bonum illud eis velimus, non tamen in eis sistimus, sed ideo eis volumus tale bonum, ut nobis sint utiliores, ita ut unamquamque tali bonitate affectam nobis cupiamus. Si ergo Deus quidquid creatum est amat ut medium, et si quoties ei vult aliquod bonum, totum illud refert ad seipsum, nihil vere et proprie amat ex benevolentia; ergo neque ex amicitia, cum amicitia benevolentiam supponat.

17. Altera difficultas est, quia sequitur Deum in operationibus suis non moveri ad operandum ab intrinseca bonitate seu decentia in rebus ipsis inventa, sed solum ab extrinseca bonitate finis; consequens autem videtur aperte falsum. Sequela probatur, quia media non amantur propter intrinsecam bonitatem, sed propter extrinsecam bonitatem finis, ut ex Metaphysica suppono : si ergo Deus omnia quæ operatur vult ut media, non vult illa propter internam bonitatem, sed solum propter extrinsecam bonitatem finis. Minor autem seu falsitas consequentis facile ostendi potest, tum exemplis, tum ratione : amat enim Deus hominem justum propter internam justitiam, vel sanctitatem quam habet, et propter bona opera quæ exercet; et vult dare illi gloriam propter merita, et voluit assumere potius naturam hominis quam equi, quia rationalis est, atque ita propter internam ejus proportionem. Ratio vero est, quia Deus cum sit perfectissimus, unumquodque amat prout amabile est; sed multæ res creatæ sunt amabiles propter intrinsecam bonitatem, et præsertim res intellectuales sunt amabiles propter se; ergo.

18. *Intellectuales creaturas Deus amat amore amicitiæ.* — Ad priorem difficultatem, absolute loquendo, neganda est consequentia; nam sine ulla dubitatione dicendum est Deum amare aliquas creaturas amore amicitiæ et benevolentiæ, scilicet, creaturas intellectuales, quas ex vera charitate diligit, juxta id : *Propter nimiam charitatem qua dilexit nos Deus* (Ephes. 2); et illud : *Deus charitas est* (1 Joan. 4); at charitas amicitia est, ut optime docuit D. Thomas 2. 2, quæst. 23, artic. 1. Advertendum est autem quod, licet vera et propria amicitia non fundetur in utilitate vel voluptate, ut sumitur ex Aristotele, 8 Ethicor., cap. 3, non tamen excludit ullum respectum vel habitudinem ad alterum, quem intrinseca ratio honestatis postulat, et potius est de ratione amicitiæ ut in honestate fundetur, sicut ibidem Philosophus dixit. Et hac ratione, licet homines inter se se ament amore amicitiæ, non tamen debent ab illa excludere respectum ad Dei gloriam et honorem; nam hoc ipso in seipsis constituerent ultimum finem suæ amicitiæ, quod est contra rectitudinem rationis et honestatis. Imo, si amicitia sit perfecta et supernaturalis, qualis per charitatem inter justos constituitur, intrinsece in ratione sua includit respectum ad Deum, cujus singularis participatio est ipsa charitas. Sic igitur, quamvis Deus amet omnem creaturam, etiam rationalem, ut medium ad suam gloriam, et ad suam sapientiam et alia attributa manifestanda, hoc nihil obstat quominus creaturas intellectuales amet amore benevolentiæ et amicitiæ; nullam enim ex eis utilitatem sibi quærit, nam bonorum nostrorum non indiget. Propter quod dicebat Christus : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus* (Luc. 17). Itaque sistendo intra rationem utilis seu commodi, vult Deus creaturæ intellectuali bonum propter ipsam, id est, propter ejus salutem, beatitudinem, etc., quæ omnia in alterius rei utilitatem et commodum non refert : et ideo illa est propria et perfecta benevolentia. Quod si ex parte creaturæ respondeat debitus ac proportionatus amor, erit etiam amicitiæ. Cui nihil obstat quod Deus ad se referat totum illud bonum intellectualis creaturæ, etiam æternam beatitudinem ejus, quia non refert ad se, id est ad suum commodum et utilitatem, sed ad gloriam et honorem sibi debitum, ut supremo auctori, et fini ultimo talis creaturæ, quo non potuit seipsum privare, cum respectus ille ad perfectionem et honestatem talis amicitiæ necessarius sit.

Amicitia Dei ad creaturas, quanta et qualis. — Quocirca, licet Deus ex infinita benignitate voluerit hujusmodi amicitiam cum creaturis intellectualibus contrahere, non tamen esse potuit cum æqualitate, ut etiam Aristoteles agnovit, 9 Ethic., cap. 10, quia illa æqualitas majestati divinæ repugnat; sed necessario esse debuit amicitia excellentior ex parte extremi, nam ad Deum, ut ad finem ultimum,

et in ejus gloriam et honorem debet totus hic amor, totumque bonum creaturæ ordinari, quamvis e converso in ratione commodi et utilis sistat in ipsa creatura : quod commodum Deus illi amat et vult ; et ideo vere ac proprie amat illam amicitiæ amore divinæ majestati et excellentiæ proportionato. Recte vero probat ratio facta Deum nullam aliam creaturam præter intellectualem amare proprio amore amicitiæ, quia nulla alia est amabilis hujusmodi amore, ut recte docuit D. Thomas in 2. 2, loc. cit., et communiter alii Theologi.

19. *Quo amore Deus amet creaturas ratione carentes.* — *D. Thom.* — Nec vero amat Deus alias creaturas amore commodi seu concupiscentiæ respectu sui, sed respectu creaturarum rationalium ; quia omnes inferiores creaturas vult propter rationalium commodum et utilitatem ; atque ita talis amor, licet respectu creaturarum irrationalium sit concupiscentiæ, tamen respectu intellectualium est benevolentiæ vel amicitiæ, ut significavit D. Thomas, 1 part., quæst. 21, artic. 2, ad 3. Et hoc modo intelligendus est 1 cont. gent., cap. 91. Qui etiam, cap. 93, ratione 6, hinc optime concludit Deum velle aliis bonum summa libertate ; nam, licet velit aliis se communicare propter seipsum, id est, quia talis actio sibi competit ut fonti bonitatis, non tamen se communicat, ut inde aliquid commodi sibi accrescat ; eadem enim est ratio quoad hoc, servata proportione, de amicitia, et liberalitate ; nam sicut amicitia non respicit commodum amantis, ita nec liberalitas, dantis, ut etiam Aristoteles dixit, 4 Ethic., cap. 6. Sicut autem liberalitas non excludit, imo includit bonitatem seu convenientiam actionis, et consequenter habitudinem ejus ad ultimum finem, ita et amicitia. Ac denique si liberalitas sit ipsius Dei, qui est finis ultimus, necessario fieri debet cum respectu ad gloriam et honorem ipsiusmet dantis, quod non est præjudicium liberalitatis, quia id pertinet ad honestatem actionis. Et idem prorsus dicendum est de vero amicitiæ amore.

An voluntas divina propter propriam solum vel etiam ob aliarum rerum bonitatem operetur.

20. *Aliquorum hac super re sententia.* — *Aliorum opinio.* — Ad alteram partem sunt multi Theologi, qui facile admittant consequens quod in illa infertur, nimirum, Deum in omnibus operibus suis nullam aliam rationem operandi habere præter suam bonitatem. Et præcipue ita videtur sentire D. Thomas, 1 part., quæst. 19, art. 2, et artic. 1, ad 3, ubi ait, divinam voluntatem non moveri ab alio, sed a sua bonitate, quæ est ipsamet, sibique sufficiens : *Unde*, inquit, *non fit ut nihil aliud velit, sed ut nihil velit nisi ratione suæ bonitatis.* Et idem sentiunt Alensis, Henricus, Gabriel, et alii. Ratio vero tacta est in difficultate proposita, quia in amore mediorum voluntas non movetur nisi a fine. Unde juxta hunc modum dicendi, ad rationem in contrarium respondebitur, Deum quidem amare bonitatem seu perfectionem uniuscujusque creaturæ per modum objecti materialis, totam autem rationem volendi esse bonitatem solam ipsius Dei, et ita illam solam habere rationem finis, cætera vero omnia rationem mediorum. Alii vero Theologi aliter loquuntur, dicentes, Deum in multis operibus suis respicere ad congruentiam et decentiam ipsorum ; quod maxime videtur docere D. Thomas, 1 contra gent., capite 86 et 87, ubi ait, quamvis non detur vera causa divinæ voluntatis aut actus ejus, tum quia ejus velle non est a sua voluntate distinctum, tum etiam quia eodem simplicissimo actu vult quidquid vult, ut latius ipse exponit 1 part. quæst. 19, artic. 5, nihilominus tamen dari ex parte objectorum creatorum rationes aliquas ob quas divina voluntas ad talia objecta libere terminatur. Quod etiam Durandus, Cajetanus, et alii Theologi docuerunt. Et videtur efficaciter probari ratione facta in proposita difficultate. Et consonant satis verba Pauli quæ nunc tractamus, scilicet, operari Deum omnia secundum consilium voluntatis suæ ; in illo enim æterno consilio non tantum considerat Deus bonitatem suam, sed etiam pulchritudinem et decentiam inventam in ipsis rebus, et ideo per voluntatem suam illas acceptat aut amat. Neque hoc repugnat cum ratione mediorum, ut objiciebatur : tum quia, etiamsi id quod est pure medium non alliciat ad sui amorem, proprie loquendo, sed finis tantum alliciat ad amorem medii, tamen quando medium ita medium est ut sit etiam per se amabile, potest simul cum fine ad sui dilectionem allicere ; hoc autem modo possunt multæ creaturæ ad divinam voluntatem comparari ; tum etiam quia quod est medium respectu unius, est finis in ordine ad aliud ; atque ita, licet omnia opera Dei sint media respectu ipsius Dei, tamen in-

ter se habent ordinem finis et mediorum, sub qua etiam ratione a Deo amantur; et ideo simul illa respicit, prout sunt per se amabilia, licet omnia velit, ut media ad seipsum (Alens., 1 p., quæst. 28, membr. 3, a. 3, et quæst. 25, membr. 1; Henric., quodl. 4, quæst. 19; Ferr., 1 cont. gent., c. 86; Dried., de Concord., 1 p., c. 4; ad 4; Gabr., in 1, dist. 41, quæst. unic., art. 2, in fine).

21. *Præmissæ sententiæ in concordiam rediguntur.*—Sed fortasse possunt hæ sententiæ in concordiam reduci. Nam D. Thomas in hoc semper idem docuit, neque fuit sibi contrarius. Aliud est enim loqui de prima et formalissima ratione volendi, aliud de proxima, quæ comparatione alterius se habet ut materiale ad formale. Priori modo, sola Dei bonitas est Deo ratio volendi omnia quæ vult, et hoc probat difficultas tacta, quia revera sola bonitas Dei comparatur ad Deum, ut per se amabilis; perfectiones autem creaturarum, quantumvis in se magnæ videantur, solum sunt amabiles Deo per respectum decentiæ aut convenientiæ ad ejus bonitatem. Posteriori autem modo, perfectiones consideratæ ex parte rerum creatarum conferunt ad consilium et determinationem divinæ voluntatis, quia pro ipsarum rerum diversitate habent majorem vel minorem convenientiam vel decentiam respectu divinæ voluntatis; ut mysterium Incarnationis, quia in se est altius, et in eo magis communicatur Deus, ideo in se est magis consentaneum divinæ bonitati. Et eodem modo voluit potius dare gloriam propter merita quam sine illis, quia in hoc magis ejus justitia ostenditur, et voluit potius perfectum condere universum quam imperfectum, quia in hoc magis ejus sapientia manifestatur. Hoc igitur modo rationes sumptæ ex creaturis conferunt ad complendum (ut sic dicam) rationem divini consilii et voluntatis, semper tamen sub respectu ad divinam bonitatem, ad quam veluti materialiter comparantur; quod satis est ut rationem mediorum semper obtineant, quia non amantur nisi ex amore divinæ bonitatis, ac propter ipsam.

22. Unde obiter intelligitur, quoties in duobus operibus Dei comparatis ad divinam bonitatem non invenitur ex parte eorum major convenientia vel decentia ad ipsam Dei bonitatem, in uno quam in alio, et aliunde voluntas Dei inæqualiter ad illa se habet, tunc neque ex rebus ipsis, nec ex sola divina bonitate, sed ex sola libertate divinæ voluntatis posse reddi rationem illius inæqualitatis, ut egregie docuit D. Thom., 1 p., q. 23, a. 5, ad 3, exempla ponens in electione hujus hominis ad gloriam, potius quam illius; in electione hujus partis materiæ, ut sit sub forma ignis, potius quam sub forma terræ: et similia sunt, quod voluerit creare hos angelos, potius quam alios; vel animam Christi ad unionem hypostaticam, potius quam aliam possibilem. Nam, cum hæc et alia hujusmodi ex se æqualiter ad divinam bonitatem comparentur, non est unde oriatur illa diversitas, nisi ex libertate voluntatis Dei. Et hoc est etiam profundum consilium voluntatis divinæ, de quo potissime loquitur Paulus in verbis nostri thematis, non quod in omnibus suis operibus Deus hoc consilio utatur, sed quod cum omnia operetur ex consilio voluntatis, aliquando utitur illo peculiari et profundo consilio, veluti sorte vocando quos ex mera liberalitate præ aliis dilexit.

Deum extra se libere omnia velle.

23. *Voluntarium a libero diligenter distinguendum. — Quomodo differant liberum et voluntarium.* — Ex quo tandem pervenimus ad quintam et catholicam veritatem, quæ in prædictis verbis Pauli fundata est, scilicet Deum operari omnia extra se, non solum perfecte voluntarie, sed etiam libere. Sunt enim hæc duo valde diversa, quanquam interdum a Doctoribus, etiam Catholicis, confundantur; oportet tamen ea diligenter distinguere ad vitandos errores infidelium et hæreticorum. Nullus enim eorum negat Deum et nos voluntarie operari, et tamen ethnici negant Deum operari libere; quod etiam de hominibus hæretici hoc tempore sentiunt, licet aliquando ad occultandum errorem dicant nos operari libere, id est, non coacte. Quo sensu nonnulli etiam Catholicorum dixerunt Deum Patrem et Filium libere producere Spiritum Sanctum, libertate scilicet quæ excludit coactionem, non necessitatem. Verumtamen illa libertas impropria est, et ad voluntarii rationem spectat, potius quam liberi. Itaque ad voluntarium solum requiritur quod sit ex interno appetitu vitæ cum cognitione; hoc autem voluntarium tunc est perfectum, quando est ex perfecta et intellectuali cognitione, et commensuratum seu proportionatum objecto. Quapropter si objectum sit summum ac necessarium bonum, perfectio voluntarii in eo amando consistit in interno ac necessario affectu, seu benevolentia illius; et hac ratione, quamvis Deus se

perfectissime et summe voluntarie amet, non tamen libere, id est, cum indifferentia; sed necessario se amat. At vero si objectum non sit summe bonum, nec necessarium, perfectio voluntarii consistit in hoc, quod non necessario, sed indifferenter ametur, id est, cum facultate volendi et non volendi illud. Et hæc est propria ratio libertatis, de qua hic agimus, quæ non solum coactionem, sed etiam necessitatem et determinationem ad unum excludit. Hanc ergo libertatem divinæ voluntatis fundari dicimus in prædictis verbis Pauli. Primo quidem, quia consilium non est de necessariis, ut Philosophus dixit; deinde, quia propriissima libertas est in electione mediorum. Ostendimus autem ex his verbis, Deum omnia extra se velle et operari ut media; ergo ex eisdem manifeste habemus Deum omnia hæc cum libertate operari. Item, quia ostensum est Deum operari ex consilio voluntate acceptato. Denique, quia hoc Paulus adducit, ut declaret quomodo prædestinati veluti sorte vocentur ex solo proposito divinæ voluntatis, in quo maxime ostenditur libertas ejus.

24. *Explicatur Dei indifferentia volendo.* — Statim vero oriebatur difficultas nunquam satis a Theologis exaggerata vel declarata ob suam obscuritatem, quomodo scilicet divina voluntas possit esse indifferens in volendo, cum purissimus actus sit, et illi neque addi aliquid, neque detrahi possit, neque in tempore, neque in æternitate. Quam difficultatem superiori anno tractavi; nunc autem consulto eam prætermittendam duxi, tum ne illa repeterem quæ in manibus omnium jam versantur, tum etiam ne nimia ejus subtilitate et speculatione vos defatigarem. Summa vero totius rei est, esse in Deo voluntatem non per modum potentiæ activæ vel receptivæ alicujus actus intra seipsam, vel modi alicujus realis; nam hic modus voluntatis imperfectus est, et non per essentiam, sed per participationem; est ergo in Deo voluntas per modum actus purissimi; nam, sicut Deus est ipsum esse per essentiam, et suum intelligere, ita etiam est suum velle. Unde, sicut absoluta necessitate Deus est, et eadem necessitate intelligit, ita etiam simili necessitate vult et habet suum velle secundum se et absolute spectatum, quod in se, nec minui nec augeri potest, cum sit purus et infinitus actus. Nihilominus tamen tanta est eminentia illius actus, ut illo possit Deus unumquodque objectum amabile, juxta mensuram et dignitatem ejus, vel necessario vel libere diligere, aut etiam odio habere. Nam seipsum suamque naturam et personas, cum sit infinitum bonum, sibique sufficiens, absoluta necessitate diligit; tum quoad speciem actus, quia non potest seipsum odio habere, sed solum amare; tum etiam quoad exercitium, quia non magis potest Deus a sui amore desistere, quam esse desinere. Nihilominus tamen quoad terminationem seu ad volendum res alias extra se, necessitati non est subjectus: *Non enim*, ut eleganter dixit Gregorius Nissen., lib. de Fat., cap. ultim., *sub necessitate est Deus*, *neque voluntatem ejus necessitati servire fas est dicere.* Est igitur liber actus ille quoad hoc, ut sit ratio actualiter volendi et operandi aliquid extra ipsum Deum. Dico autem, *volendi et operandi,* quia non solum operatio ipsa, quæ est extra Deum, libera est Deo, sed etiam voluntas ipsa, quatenus est amor talis operationis, seu affectus ejus. Nam Deus ideo operatur ad extra, quia vult; et ideo benefacit, quia amat, juxta verba nostri thematis: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* et illa 1 ad Corinth. 12: *Hæc autem omnia operatur unus et idem spiritus, dividens singulis, prout vult*, id est, *pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio*, ut Ambrosius exposuit, lib. 2 de Fide ad Grat., cap. 3. Idem ergomet actus, qui secundum suum esse necessarius est, in Deo habet perfectissimam rationem liberi arbitrii, non quia per ulteriorem actum, aut realem modum superadditum, vel carentiam ejus, possit ad hoc vel illud objectum secundarium terminari aut non terminari, sed quia per se ipsum potest Deus aut velle, aut non velle talia objecta pro sua eminenti virtute aut libertate. Quod quidem difficile est ad intelligendum, et difficilius ad explicandum quomodo sit; nobis autem satis esse debet, si ex principiis fidei, imo etiam ex evidentibus ostendamus ita esse; nam de rebus divinis raro aut nunquam percipere possumus quomodo in se sint, quanquam ostendere possimus nullam in eis repugnantiam involvi. Quod etiam hic præstare possemus, nisi ob rationes prius insinuatas ad alia foret properandum. Hæc ergo sufficiant de disputatione priori supra posita.

DISPUTATIO II.

DE MODIS NECESSARIÆ OPERATIONIS QUI LIBERTATI DEI NON REPUGNANT.

Conclusimus ultimo loco, ex verbis Pauli, Deum libere velle quidquid extra se vult; quia ergo libertas hæc necessitati opponitur, ut constet quanta sit hæc divina libertas, videndum superest quis modus necessitatis in divinam voluntatem cadere possit, quod in hac disputatione præstabimus, distinguendo varios necessitatis et libertatis modos, et omnes ad duo capita necessitatis quoad specificationem et debiti revocando.

SECTIO PRIMA.

AN NECESSITAS QUOAD SPECIFICATIONEM IN DIVINA VOLUNTATE LOCUM HABEAT.

1. *Libertatis divisio in libertatem a necessitate, a peccato, et a miseria.* — Insinuandæ breviter sunt nonnullæ divisiones libertatis, ut, prætermissis his quæ certa et clara sunt, punctum difficultatis attingamus. Primo ergo divisio est illa, quam tradidit Bernardus, libr. de Grat. et liber. arbitr., ubi ait aliam esse libertatem a necessitate, aliam a peccato, aliam a miseria. Prima dicitur libertas naturæ, secunda gratiæ, tertia gloriæ. Quæ divisio ad explicandam hominis libertatem, et nonnullas locutiones Scripturæ et Patrum, utilis est. Nunc autem nobis non est necessaria, quia per se notum est Deum esse natura sua liberum ab omni culpa et miseria, quoniam per se bonus et sanctus est, et essentialiter beatus, et in omni bono immutabilis; propter quod fortasse ter sanctus in Scriptura appellatur, scilicet et potestate bene agendi, et voluntate seu actione, et impotentia deficiendi, quæ non impotentia est, sed perfectissima virtus, ut optime dixit Augustinus in Enchir., cap. 5, et 22 de Civitate, cap. ultim. Igitur solum de libertate naturæ, id est, quæ naturalem necessitatem excludit, in præsenti tractamus.

2. *Libertatis divisio in libertatem a coactione et naturali determinatione.* — Secunda divisio est tacta a Philosopho, 3 Ethicor., cap. 4 et 5, scilicet, ut alia sit libertas coactionem excludens, alia quæ naturalem determinationem excludit et internam necessitatem operandi. Hæc enim necessitas potest esse aut extrinsecus illata, aut ab intrinseco orta ex naturali propensione et determinatione naturæ. Et juxta hos necessitatis modos distinguitur duplex ille modus libertatis. Etenim plena libertas utramque necessitatem excludit: imperfecta vero esse potest cum aliqua necessitate, seu vi aut coactione, non quidem tali, ut omnino ac physice determinet facultatem, alioqui tota destrueretur libertas et indifferentia; sed tali, ut moralem quamdam vim et coactionem efficiat extrinsecam. Ex qua declaratione facile intelligitur neque divisionem hanc nunc nobis necessariam esse, quia per se notum est necessitatem coactionis non habere locum in Deo vel divina voluntate. Quin potius aiunt Theologi neque humanam voluntatem posse coactionem pati. Quod verum est quoad actus proprios seu elicitos ab ipsa, et quoad coactionem simpliciter et absolute; quia fieri non potest quin proprius et internus voluntatis motus sit ex cognitione, et ex propria et intrinseca efficacitate ipsius voluntatis, quæ repugnat absolute coactioni. At vero secundum quid per metum cogi potest etiam ad actus elicitos, seu ad internum consensum, ad actus vero imperatos omnino et simpliciter cogi potest per extrinsecam vim. At vero Deus neutro ex his modis cogi potest, quia, cum sit omnipotens, nullam omnino vim extrinsecus pati potest, sive ad volendum, sive ad aliquid operandum, sed quæ ipse vult, illa semper facit. Omissa ergo libertate solius coactionis, solum de libertate necessitatis dicendum est.

3. *Libertatis divisio in libertatem quoad exercitium, et quoad specificationem.* — Tertio vero distinguitur libertas in libertatem quoad exercitium tantum, vel etiam quoad specificationem. Duobus enim modis potest voluntas subdi necessitati in ordine ad aliquem actum: primo simpliciter, ut exerceat et habeat illum, quomodo voluntas divina necessario amat ipsum Deum, et Pater æternus necessario vult producere Filium, voluntate concomitante; et Pater et Filius necessario volunt et producunt Spiritum Sanctum sua voluntate; et omnes qui clare vident Deum, eodem modo illum amant. Quæ necessitas vocatur quoad exercitium, quia necessario exercetur seu elicitur talis actus; et quoad specificationem, quia non potest talis actus ex necessitate exerceri, quin in tali specie fiat. Hæc ergo necessitas omnem propriam libertatem indifferentiæ excludit. Aliquando vero potest voluntas esse libera ad exercen-

dum vel non exercendum actum, determinata vero quoad speciem actus, quomodo censetur (juxta probabiliorem sententiam) voluntas humana se habere circa bonum seu beatitudinem in communi; non enim semper actu illam diligit, quia non semper homo de illa cogitat; vel etiamsi cogitet, potest omnino speculative illam contemplari, voluntate nihil operante; si tamen voluntas quippiam circa illam operetur, non potest illam odio habere, aut nolle, sed velle et amare; et ita habet determinationem quamdam ad speciem actus, libertatem vero quoad exercitium tantum. Quando vero neutra necessitas reperitur in actu, tunc dicitur esse libertas, et quoad exercitium, et quoad specificationem. Cum ergo ostensum sit divinam voluntatem esse vere et proprie liberam, ut minimum oportet habere indifferentiam quoad exercitium seu determinationem suam in amandis objectis extra se; et ita hoc certissimum est, quia hoc est, ut ita dicam, primum fundamentum veræ libertatis.

4. Aliud vero habet nonnullam dubitationem, an, scilicet, tanta sit hæc libertas divinæ voluntatis circa objecta secundaria, ut nullam determinationem etiam secundum specificationem admittat. Videri enim potest hoc posterius, tum quia creata voluntas non determinatur quoad specificationem actus, nisi vel ad bonum vel beatitudinem in communi, vel etiam ad aliquod bonum simpliciter necessarium, seu necessario connexum cum beatitudine in communi; at Deus se solo beatus est, et nullum bonum extra se reputat sibi necessarium; ergo non est capax determinationis circa hæc objecta, etiam quoad specificationem; tum etiam quia divinæ voluntatis libertas et dominium debet esse summum ac perfectissimum omni modo; majus autem dominium est, si sit in exercitio et specie actus, quam si in altero tantum; unde nihil est quod privare possit Deum hac indifferentia et perfecto dominio. Maxime cum velle ejus et nolle sit regula omnis justitiæ et rectitudinis, nam, ut dixit Anselmus, in Prosol., cap. 11: *Illud est justum quod vis, non justum quod non vis.* Et hanc sententiam videntur secuti, qui dixerunt voluntatem divinam posse velle quodcumque objectum, vel opus, quantumvis turpe nobis videatur, quia nullis legibus subjecta est.

Esse in divina voluntate aliquam necessitatem quoad specificationem.

5. *Bonum in communi non potest Deus nolle. —Malum in communi non potest amare Deum.* — Sed nihilominus dicendum est inveniri in divina voluntate determinationem aliquam quoad specificationem, tum circa objecta aliqua communia, tum etiam circa aliqua particularia, prout sub illis communibus continentur, et nihilominus divinam voluntatem esse liberam non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem actus secundum alias rationes seu species actuum. Priorem partem hujus assertionis docuit D. Thomas, 1 part., quæst. 21, artic. 1, ad 2, cujus verba superius citavi, et est certissima. Et primo declaratur in objectis communibus, distinguendo in Deo duplicem illum affectum seu actum voluntatis, scilicet simplicis complacentiæ, cui displicentia opponitur, et voluntatis efficacis seu operativæ, cui nolitio opponitur. Imprimis enim circa honestum bonum in communi, sive ut ab ipso Deo, sive ut a nobis vel angelis fieri potest, si Deus habiturus est aliquem simplicem affectum, necesse est ut ille sit complacentiæ et non displicentiæ, quia et divinæ bonitati repugnat quod illi displiceat honestum bonum, a quocumque fiat; et tali objecto repugnat affectus displicentiæ, quia non potest displicere bonum, qua bonum est; in bono autem honesto nulla vera ratio mali inveniri potest, præsertim in ordine ad divinam voluntatem, quæ ex apparente specie mali moveri non potest. Et eadem ratione, circa malum culpæ seu peccatum, si Deus habiturus est affectum simplicem, necessario futurus est displicentiæ, et non complacentiæ, propter oppositam proportionalem rationem; quia dissonum est divinæ bonitati complacere in malo culpæ, cujuscumque illud sit; et quia tale objectum secundum veram et rectam rationem est incapax talis affectus. Unde est illud Sapientis dictum: *Odio est Deo impius, et impietas ejus*, Sapient. 14; et Eccles. 12: *Altissimus odio habet peccatores*, scilicet, qua peccatores sunt; et similia sunt in Scripturis frequentia. Item certissimum est in ordine ad voluntatem efficacem, respectu præsertim operum quæ Deus ipse facturus est; omnia enim secundum aliquam rectam honestamque rationem operatur; nihil enim velle potest

nisi secundum aliquam rationem honesti, quo sensu in divina Scriptura omnes viæ Domini justæ et rectæ dicuntur. Et hoc modo dixit D. Thomas, supra, impossibile esse Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet, quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam voluntas ejus recta est. Sic etiam dicit Anselmus, in Prosolog., capite decimo, Deum justum esse, quia facit quod decet summe bonum ; unde, cum Deus summe bonus et sapiens sit, ab hac rectitudine declinare non potest; et in hoc consistit prædicta necessitas quoad specificationem.

6. *Deus mentiri non potest.* — Atque ex illa generalitate objecti descendendo ad particularia, quæ illud sub eadem ratione seu necessitate includant, eadem necessitas quoad specificationem in eis invenitur. Hinc enim est ut, si Deus loqui vult, necessario velit verum dicere, nec mentiri possit, quia mendacium ita est turpe et intrinsece malum, ut comparatum ad divinam voluntatem vel actionem non possit dehonestari. Propter quod dixit Paulus 2 ad Thess. 2, non magis posse Deum mentiri, quam seipsum negare ; nam mentiendo negaret ac destrueret auctoritatem suam, fidelitatem et rectitudinem. Et ideo dicitur Deuteronom., trigesimo secundo : *Fidelis Deus, et absque ulla iniquitate, justus et rectus.* Quod latius prosequitur Augustinus, libr. de Mend. et cont. mend., et de Fide et symbolo, et decimo quinto de Trinit., capite decimo quinto ; et Anselmus libro primo cur Deus homo, capite decimo secundo. In quo est notanda differentia inter voluntatem divinam et creatam ; nam in creata sæpe invenitur hæc necessitas quoad specificationem in ordine ad honestatem actionis, et nihilominus ex illa non oritur in tali voluntate necessitas simpliciter sic necessarium operandi, etiam ex suppositione quod operari velit. Ut, verbi gratia in eodem exemplo, mihi nunc non est simpliciter necessarium loqui ; tamen, ex suppositione quod loqui velim, ad honestatem morum, necessarium est ut vere loquar, et nihilominus possum ab hac rectitudine et necessitate deficere, et falsum loqui ; in Deo autem ex necessitate quoad specificationem ut operatio voluntas recta sit, sequitur absoluta necessitas , ut Deus non possit aliter illam velle , quod non aliunde nascitur nisi ex intrinseca et naturali rectitudine divinæ voluntatis, quæ est ipsa bonitas, et virtus per essentiam. Et inde etiam est ut, licet possit velle permittere peccata , et concurrere ad illa, non tamen possit absolute velle ut homines peccent, aut iniquas operationes exerceant, quia hoc objectum est per se turpe et abhorrens ab omni sapientia et ratione recta. Unde est illud Psalm. 5 : *Non Deus volens iniquitatem tu es*, ac si diceret : Cum sis verus Deus, tua bonitas et rectitudo hujusmodi voluntatem non admittit ; quod latius demonstrat Augustinus, lib. 2 de Peccat. merit. et remiss., cap. 18, et de Prædestin. Sanct., cap. 10. Quamvis ergo necessarium non sit velle Deum aliquid ab homine fieri, si tamen absolute et prædefiniendo id vult, necesse est ut honestam hominis actionem velit.

Quæ sit origo necessitatis quoad specificationem in quibusdam actibus divinæ voluntatis.

7. Atque hæc necessitas quoad specificationem non in eo fundatur, quod Deus aliquo bono extra se indigeat ad suam beatitudinem , sed in essentiali rectitudine divinæ voluntatis, potestque reduci ad quamdam adæquationem objecti et potentiæ. Illud enim axioma Philosophicum, potentiam vel actum ejus non posse ferri extra objectum suum adæquatum, etiam in divina voluntate verum habet. Objectum autem adæquatum illius voluntatis assignari potest , vel sola bonitas ejus, si de formali objecto sit sermo, quia , ut supra dicebamus, nihil potest, nisi ratione suæ bonitatis, vel in ordine ad illam ; potest etiam dici objectum illud esse bonum amabile secundum regulas divinæ sapientiæ, et conforme rationi rectæ per essentiam ; et utroque modo, ex tali objecto adæquato sequitur illa necessitas quoad specificationem, quia quidquid est extra bonitatem divinam, et secundum rectitudinem sapientiæ ejus ordinari non potest in illam, omnino est extra objectum voluntatis ejus. Quod egregie nobis declarat charitas nobis infusa, quæ est nobilissima quædam participatio rectitudinis divinæ voluntatis, et ideo vel non operatur, vel si in actum prodit, non potest nisi recte amare, juxta illud 1 Joann. 3 : *Qui natus est ex Deo, non peccat, quia semen ipsius manet in eo ; sed nec peccare potest, quoniam ex Deo natus est,* id est, si secundum eam nativitatem, hoc est secundum gratiam et charitatem operetur, ut Augustinus et alii exposuerunt; ergo majori ratione Deus, qui est ipsa charitas, et bonitas per essentiam, hanc habet na-

turalem rectitudinem, ratione cujus in ejus voluntate prædicta necessitas quoad specificationem invenitur. Quocirca falsum est respectu divinæ voluntatis nullum esse turpe objectum, eo quod nihil illi sit propria lege prohibitum. Sunt enim quædam objecta ita per se mala, ut, seclusa lege prohibente, turpia sint, nec possint honeste amari ab aliqua voluntate, etiam divina, ut est mendacium, et quodlibet peccatum, quatenus tale est. Unde etiam Theologi docent hæc non esse mala quia prohibita, sed potius, quia ex se mala sunt, ideo esse prohibita; et ideo respectu divinæ voluntatis intelligi possunt esse mala, etiamsi prohibita illi non sint proprie, sed potius impossibilia ut amentur.

8. *Deus non in omnibus operatur ex necessitate quoad specificationem.* — *In quibusnam operibus divina voluntas libere se habeat quoad specificationem.* — Ex his ergo satis declarata et probata est prior pars assertionis, quæ hujusmodi necessitatem astruebat. Addidimus autem hanc necessitatem non esse existimandam tam generalem, ut nunquam Deus cum libertate quoad specificationem operetur; hoc enim est plane falsum, et repugnans perfectioni divinæ libertatis. Et declaratur breviter, nam sub illo objecto secundario et materiali divinæ voluntatis possunt actus diversarum rationum, imo et oppositi, nostro modo concipiendi, exerceri, salva ratione formali propria et conveniente divinæ sapientiæ et voluntati; ut, verbi gratia, velle et nolle sunt actus oppositi, ideoque inter illos potissime exercetur et relucet libertas quoad specificationem respectu ejusdem objecti; hos autem actus potuit divina voluntas habere circa mysterium Incarnationis, aut circa mundi creationem, ut apud Theologos certissimum est; et inter illos actus elegit potius Deus velle quam nolle hujusmodi opera facere; sicut e converso, cum potuerit alium mundum vel alios Angelos creare, elegit potius nolle quam velle. Sic ergo in suis operibus est libera divina voluntas etiam quoad specificationem actus, quoties in utraque specie actus, ut sic loquamur, honestatis ratio servatur, nihilque indecens aut indecorum in alterutro reperitur. Atque hoc etiam convincit illa ratio de perfecto dominio, et nihil aliud; nam potestas perfecti dominii non postulat ut ejus usus ad turpia et inhonesta extendi valeat; requirit tamen ut intra latitudinem honesti et consentanei rectæ rationi possit voluntas suo arbitratu libere velle et nolle, quæ est libertas quoad specificationem. Et hoc est quod D. Thomas docuit, 1 part., quæst. 62, art. 8, ad 3, dicens, *ad perfectionem libertatis pertinere, posse diversa eligere, servato ordine finis; posse autem eligere aliquid divertendo ab ordine finis, potius pertinere ad defectum libertatis; et ideo non posse peccare, major est libertas*, id est, (ita enim interpretor) perfectior. Nam sine dubio in hominibus potestas peccandi ex libertate est, quamvis imperfecta et mutabili, ut docuit Damascenus. 2 lib. de Fide, c. 17. Unde talis libertas dici etiam potest major extensive; tamen, quia imperfecta est, dicitur esse defectus libertatis, ac propterea in Deo locum non habet. Sic ergo constat quomodo distinctio illa quoad libertatem exercitii in divinam libertatem cadat, magisque ex sequenti divisione et doctrina declarabitur.

SECTIO II.

AN NECESSITAS EX SUPPOSITIONE, VEL DEBITO IN DIVINAM VOLUNTATEM CADAT.

1. *Divisio libertatis in libertatem a necessitate et a debito.* — Quarto, dividi solet libertas in eam quæ est a necessitate naturali, seu determinatione ad unum, et a necessitate debiti, seu obligationis. Prior est quæ proprie ac naturaliter constituit voluntatem liberam, et consistit in indifferentia seu potestate agendi et non agendi, ut docuit Damascenus lib. 2 de Fide, cap. 25, et est communis et frequens Theologorum doctrina, et de hac nihil est quod dicamus, nam quæ hactenus diximus de illa maxime procedunt. Solum adverto huic libertati non opponi necessitatem illam, quam vocant ex suppositione composita, quæ solet etiam necessitas consequentiæ, aut conditionata, appellari; et de illa dixit Aristoteles, rem, quando est, necessario esse; quod commune est omnibus rebus, et in actu libero supponit liberum usum ejus; non ergo illum destruit. Et eadem ratione non repugnat huic libertati necessitas immutabilitatis; nam hæc etiam supponit determinationem liberam, et addit veluti constantiam et firmitatem in illa, ac proinde ad perfectionem simpliciter pertinet, et in divina libertate invenitur; imo, ut opinor, ex illo principio et fundamento in quo versamur, nascitur, nimirum, quod Deus quidquid vult, summo consilio et prudentia vult, et ideo firma et immutabili voluntate vult. Sicut etiam ex

eodem principio provenit alia necessitas, quæ est etiam ex suppositione, non ejusdem actus, sed alterius, cum quo alius necessariam habet connexionem, qualis est inter electionem medii necessarii, et intentionem finis, quam connexionem prudens consilium repræsentat; et ideo prior intentio, firma et immutabilis supposita, electione necessitatem inducit. Tota ergo hæc necessitas est tantum secundum quid, et non tollit, sed supponit absolutum usum libertatis, et nullam imperfectionem includit, sed potius spectat ad perfectionem voluntatis operantis secundum prudentissimum consilium, et ideo in divina voluntate inveniri potest, tum quoad specificationem, tum quoad exercitium actus. Neque de hoc priori membro plura dicere necesse est.

Sitne in Deo necessitas debiti.

2. *Dubitandi ratio.* — Est ergo alia libertas, quæ non solum naturalem determinationem, sed etiam debitum et obligationem excludit, de qua dixit Paulus, ad Corinth. 7: *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suæ voluntatis,* utique hoc vel illud agendi, absque ulla necessitate vel obligatione ad alterutram partem cogente. E contrario vero dixit in capit. nono: *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit,* scilicet, obligationis et officii, quæ necessitas non excludit naturalem libertatem, sed illam potius supponit. De hac ergo dicendum superest an in divina voluntate locum habeat, vel repugnet perfectioni et excellentiæ voluntatis divinæ. Videri enim potest hoc secundum: primo, quia licet hoc debitum non tollat naturalem libertatem, minuit tamen illam; quæ diminutio imperfectio quædam est, quæ non est Deo attribuenda. Præsertim quod hujusmodi debitum vel obligatio necessario includit obligationem legis, unde et debitum legale appellari solet; legis autem obligatio in Deum non cadit: *Omnipotens enim, neque naturæ necessitate, neque legis præcepto operatur,* ut Gregorius Nissenus dixit (lib. de Fato, cap. ult.). Accedit, quod hæc necessitas debiti in Deo transiret in necessitatem absolutam, et quasi naturalem, quia impossibile est, simpliciter et absolute, ut Deus sit debitor et non solvat; ergo, si semel constituatur debitor, incumbet illi necessitas absoluta solvendi. Præterea omne debitum repugnat supremo ac perfecto dominio; impossibile est autem Deum privari supremo dominio; ergo impossibile est Deum constitui debitorem. Major probatur, nam cætera constant, tum quia, quantum aliquis habet debiti, tanto minus habet dominii, ut ex humanarum rerum exemplis facile constare potest; tum etiam quia ille, qui est debitor, habet ligatum usum et potestatem utendi re sua; perfectum autem dominium consistit in expedita, ac libera facultate utendi. Ad hæc, si Deus esset debitor, cuinam deberet? An sibi? At hoc metaphoricum est: nullus enim respectu suiipsius debitor constituitur. An vero alteri? At hoc repugnat majestati divinæ, quia qui alteri est debitor, hoc ipso secundum eam rationem inferior illi constituitur. Tandem, ut ex nostro themate argumentemur, qui solvit debitum non operatur secundum consilium voluntatis suæ, sed secundum necessitatem et exigentiam debiti; si ergo Deus tam est liber, et dominus suarum operationum, ut omnia operetur secundum consilium voluntatis suæ, non operatur aliquid ex debiti necessitate.

Debitum, si non sit fidelitatis vel justitiæ, non habet locum in Deo.

3. *Obedientiæ debitum indignum est Deo.* — Quoniam debitum late sumptum, prout in hominibus reperitur, multiplex est, ut solum de iis quæ circa Deum in dubitationem venire possunt tractemus, supponamus tantum posse esse quæstionem de debito promissionis et justitiæ, nam de aliis modis evidentissimum est in Deum cadere non posse. Quod ita breviter declaro, nam omne debitum est aliquo modo ad alterum, ut quædam ratio superius facta ostendit; potest igitur debitum esse aut superioris ad inferiorem, aut inferioris ad superiorem, aut inter æquales. Debitum autem inferioris ad superiorem in Deum cadere non potest, qui superiorem non habet, nec potest habere. Atque hinc excluditur a Deo debitum religionis aut observantiæ, seu cultus: omnia enim hæc respiciunt alterum ut superiorem in aliqua excellentia; deinde excluditur etiam debitum gratitudinis: *Quis enim prior dedit illi, et retribuetur ei?* (Ad Rom. 11). Unde etiam est illud: *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* (Psalm. 15); est enim Deus incapax beneficii; tum

quod nullo bono indigeat; tum etiam quod is, qui beneficium ab alio suscipit, vel supponitur illi inferior, vel ipso beneficio suscepto efficitur; tum denique quia, quidquid homines vel angeli in Dei honorem vel cultum faciant, innumeris titulis illi est debitum. Ubi autem beneficium non intervenit, nec debitum gratitudinis locum habere potest. Unde hoc debitum formaliter est inferioris ad superiorem; nam, licet possit esse inter alioqui æquales, tamen, quatenus respicit benefactorem, superiorem respicit. Tandem hoc titulo excluditur etiam a Deo omne debitum a lege proveniens, quia debitum legis includit debitum obedientiæ, quæ dicit habitudinem ad superiorem. Neque obstat quod in nobis naturalis ratio dicatur habere vim legis, ut ex D. Thoma 1. 2, q. 17, et 90, sumitur, et ex Aristotele, 1 Ethicor., cap. ult., dicente, appetitum obedire rationi, rationem autem imperare. Hoc (inquam) non obstat, est enim duplex notanda differentia inter voluntatem creatam et divinam, et dictamen rationis creatæ et divinæ; nam dictamen rationis creatæ est participatio superioris rationis increatæ, et ut sic, et quasi ejus vicem gerens, habet rationem legis et præcepti: ipsa autem ratio increata non habet superiorem, et ideo respectu ipsius Dei non habet propriam rationem legis. Est etiam aliud discrimen, comparando ipsas potentias inter se, nam in rebus creatis, voluntas et intellectus sunt diversæ potentiæ, et intellectus est superior voluntate, et ideo potest illi regulam et mensuram operandi constituere, atque ita habere respectu illius rationem legis, seu legislatoris. In Deo autem voluntas et intellectus in re non distinguuntur; quare neque hoc modo potest proprie legis obligatio divinæ voluntati tribui, quamvis, secundum modum nostrum concipiendi, quatenus sapientiam a voluntate distinguimus ratione, ipsa ratio sapientiæ (ut D. Thomas supra citatus dixit) se habeat sicut lex justitiæ, secundum quam Dei voluntas justa et recta est.

4. Præterea omne debitum quod est inter æquales, quatenus æquales sunt, non potest Deo tribui, cum æqualem non habeat. Neque enim inter divinas personas, quamvis æquales sint, hujusmodi debitum intercedere potest; illa enim æqualitas, non in relatione aliqua reali, vel unitate imperfecta, sed in naturæ identitate, atque adeo in unitate voluntatis, dominii et omnipotentiæ posita est; cum hac autem unitate non potest esse verum debitum, cum quidquid est unius personæ sit etiam aliarum, et quidquid uni debetur, debeatur aliis; et si aliqua earum quidquam debere potest, omnes necessario illud debent, quia unam, ut dixi, habent voluntatem et potestatem. Hoc debitum, quod æqualitatem requirit, maxime censetur esse debitum justitiæ conmutativæ, proprie et rigorose sumptæ, quæ postulat condistinctionem quamdam in dominiis, ut sumitur ex Aristotele, 5 Ethic., cap. 6, qui proinde concludit justitiam illam, quæ in commutationibus consistit, non posse Deo attribui. De qua re latius alio loco dixi, et paulo inferius nonnihil attingam. Relinquitur ergo si aliquod debitum attribuendum est Deo, illud esse debere vel proprium superioris ad inferiorem, vel certe tale, ut de se sit indifferens, et æqualitatem aut inferioritatem non requirat.

5. Ex quo etiam infero Deum, per se et natura sua præcise spectatum, absque ulla suppositione, non posse esse debitorem proprio debito, cujus solutio ad rectitudinem voluntatis necessaria sit; de hoc enim sermo in præsenti est; non potest enim tale debitum ex necessitate comitari naturam aliquam, nisi illa imperfecta sit, et superiorem recognoscat; ergo si in Deum cadere potest debitum, solum esse potest ex aliqua suppositione ipsi voluntaria ac libera, quod non potest esse nisi promissio aut pactio aliqua, ex quibus fidelitatis aut justitiæ debitum oriri solet. Tota ergo quæstio ad hoc tantum duplex debitum revocatur, de quibus variæ sunt opiniones Theologorum. Ut tamen brevius rem expediam, meam sententiam statim proferam, et inter eam explicandam et confirmandam, aliorum placita breviter attingam, eorumque fundamenta dissolvam.

Deum promissione constitui debitorem.

6. Primo igitur dicendum est, non repugnare libertati divinæ voluntatis, quin ex debito fidelitatis, quod ex simplici et pura promissione nascitur, obligari possit vel determinari ad aliquid faciendum. Sumitur hæc assertio ex D. Thoma 1. 2, quæst. 111, et quæst. 114, ut postea latius declarabimus. Fundatur autem in duobus principiis, quæ partim revelatione, partim etiam ratione haberi possunt. Primum est, Deum aliquid promittere, quod constat ex innumeris locis Scripturæ, ad Roman. 1: *Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis*

de Filio suo, etc.; et ad Hebr. 6: *Abrahæ namque promittens Deus*, etc., ubi alludit ad locum Genes. 22: *Quia fecisti rem hanc, et non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi*, etc. Unde Psal. 104: *Memor fuit in sæculum testamenti sui, verbi quod mandavit in mille generationes, quod disposuit ad Abraham*, etc. Unde promissio, *testamentum*, vel pactum, juxta communem Scripturæ phrasim vocatur. Dicitur etiam *verbum*, habens quasi vim mandati et legis qua seipsum obligavit; ut Psalm. 131: *Juravit Dominus David veritatem, et non frustrabitur eam. De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.* Et similes promissiones sunt frequentes in Scriptura; quas esse veras promissiones certum videtur, tum ex proprietate verbi, quod in significatione propria accipiendum est, nisi necessitas cogat uti metaphora, quæ necessitas hic non est; tum etiam ex materia quæ moralis est, id est, pertinens ad mores hominum et eorum spem confirmandam, et ideo oportebat ad eos loqui in propria significatione verborum; tum præterea ex multitudine testimoniorum in quibus nullum signum metaphoræ invenitur; imo sæpe adduntur alia verba, quæ veritatem proprietatemque verborum ostendunt, ut ad Hebr. 10: *Teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem, fidelis est enim qui repromisit;* et ad Roman. 4: *Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini;* tum denique ex communi interpretatione Sanctorum, et sensu totius Ecclesiæ, ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 16, dicentis, *justis propositam esse vitam æternam, tanquam gratiam filiis per Christum Jesum promissam, et tanquam mercedem ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis reddendam fideliter.* Quæ verba inferius expendemus, sunt enim valde notanda. Cum ergo Deus nobis revelaverit se promittere, et verba ejus non sunt falsa aut inania, sed vera et efficacia, constat Deum vere promittere.

7. Quamvis autem hujusmodi actualis promissio, eo quod ex libera Dei voluntate pendeat, non possit ratione demonstrari absque revelatione, tamen quod in Deo sit potestas ad promittendum, et quod hujusmodi actus ei non repugnet, sufficienti ratione ostendi potest. Primo quidem, quia, si donare potest, cur non et promittere, cum uterque sit actus liberalitatis et dominii, et promissio soleat ad donationem ordinari, aut præmitti, quando donatio in futuro tempore facienda est? Expedit autem sæpe propter justas causas illam prius præmittere, quæ causæ etiam inter Deum et hominem possunt intercedere, eæque gravissimæ, nimirum, ut hominis fides erga Deum exerceatur, et spes erigatur, habeatque firmum fundamentum, atque etiam ut charitas excitetur: ergo ex parte Dei est facultas ad promittendum, et ex parte hominum sufficiens necessitas promissionum ejus. Neque in ea actione aliquid intervenit indignum Deo, vel imperfectionem includens; nam promissio et patris ad filium, et domini ad servum, et principis ad subditum, esse potest; ergo et supremi Domini ad creaturam suam. Etenim cum promissio sit actus dominii, non repugnat supremo Domino, sed potius erit in illo perfectior; neque enim talis promissio diminuet dominium ejus; nam, sicut Deus donando non amittit suum dominium, sed auget potius extensive (si ita loqui licet), ita etiam promittendo. Item nec dominium externarum rerum perdit, ut per se notum est; nec suam internam libertatem minuit, sed supponit illam in sua libera determinatione esse immutabilem, quod perfectionis est, ut latius paulo inferius declarabitur; ergo.

8. Reliquum est ut aliud principium ostendamus, nimirum, Deum ex vi hujus promissionis fieri vere ac proprie debitorem implendi promissum. Quod ex eisdem fere Scripturæ locis primum ostendi potest; ideo enim in eis conjungitur fidelitas seu veritas cum promissione, ut ostendatur, facta promissione, Deum fieri debitorem ex vi fidelitatis et veritatis. Unde est illud ad Hebr. decimo: *Teneamus nostræ spei indeclinabilem confessionem; fidelis enim est qui repromisit;* et capite sexto: *Abundantius volens Deus ostendere pollicitationis hæredibus immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.* Quibus verbis ostenditur, facta promissione, ita manere Deum obnoxium solutioni, ut non possit retrocedere, nec rem promissam negare, quin a veritate et fidelitate sua deficiat; hoc autem nihilque aliud est esse debitorem. Et quia tam impossibile est Deum deficere a veritate sua, quam desinere esse Deum, ideo ait Paulus, ad Timotheum 2: *Ille fidelis permanet, seipsum negare non potest.* Quem locum attingens Dionysius, capite octavo de Divin. nom., inquit: *Seipsum negare, a veritate decidere est; porro Deus veritas est, et a veritate cadere, a Deo est cadere; at Deus*

cadere a seipso non potest, quia non esse non potest. Hinc Sancti Patres sine cunctatione ita loquuntur; Augustinus, enarrat. in Psalm. 83, circa finem, inquit : *Debitorem Dominus ipse fecit se, non accipiendo, sed promittendo; non ei dicitur : Redde quod accepisti; sed : Redde quod promisisti;* et sermon. 16 de Verbis Apostol., capite secundo : *In his quæ jam habemus, laudemus Deum largitorem; in his quæ non habemus, teneamus debitorem; debitor enim factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed, quia ei placuit, promittendo.* Et Fulgentius, in præfatione libri ad Monym. : *Seipsum dignatus est sua largitate facere debitorem;* et Cyprianus, lib. de Oper. et eleemosyn., de justo loquens, ait : *Deum sibi computat debitorem.* Quæ testimonia, ut minimum probant hanc assertionem, quanquam plus etiam probent, ut postea dicam.

9. Ratione etiam facile potest convinci, posito priori principio; nam de ratione promissionis est inducere necessitatem quamdam implendi promissum, sine quo dictorum veritas aut fidelitas consistere non potest; hæc autem necessitas vocatur debitum, vel obligatio ex promissione orta; ergo. Major imprimis declaratur; quia, nisi impleatur promissum, falsa efficitur assertio in promissione inclusa, scilicet, futurum esse, vel faciendum esse id quod promittitur, quia non ita fit sicut dictum est; ergo, ut veritas infallibiliter servetur, necessarium est promissionem implere; ergo cum hac necessitate conjunctum est debitum vel obligatio implendi promissionem. Quod ex humana promissione declaratur, nam, sive homo promittat alteri homini, sive Deo, ex utraque promissione aliqua obligatio nascitur, vel justitiæ, vel fidelitatis, vel religionis; quia constantia et veritas in servanda fide, quæ per promissionem datur, est ita consentanea rectæ rationi, ut ab ea deficere per sese statim appareat indecens, et rectæ rationi contrarium, non minus quam verbis ab eo quod est in mente discrepare. Hæc autem ratio honestatis non fundatur in aliqua imperfectione creaturæ, sed in objecto ipso secundum se; imo per se spectata illa ratio potius pertinet ad perfectionem; ergo ex omni promissione etiam divina nascitur illa necessitas servandi promissum, ad honestam actionem pertinens, quæ necessitas, debitum vel obligatio generaliter vocatur.

Quomodo Deus promittat.

10. Sed ut hæc veritas amplius declaretur, objicitur in hunc modum : nam simplex assertio creaturæ natura sua non inducit obligationem, vel debitum ullum; sed in Deo nulla est promissio præter simplicem assertionem; ergo neque est promissio quæ debitum vel obligationem inducat. Major declaratur ex rebus humanis; omnes enim Doctores distinguunt in nobis simplicem assertionem a promissione, et simplicem assertionem aiunt non inducere obligationem ullam in conscientia, quamvis votum vel promissio illam inducat. Et ratio est, quia simplex assertio tantum est quædam explicatio propositi faciendi id quod asseritur, et ideo ad illius veritatem sufficit habere tunc tale propositum, quale per ipsam assertionem explicatur. Quia vero solum propositum non inducit obligationem in futurum, ut recte docuit D. Thomas 2. 2, q. 88, artic. 1, ideo nec simplex assertio potest illam inducere, cum verba non habeant efficaciam, nisi ex voluntatis consensu; ergo eadem ratione simplex assertio divina nullam inducet obligationem in Deo. Minor vero propositio, scilicet in Deo non esse aliam promissionem præter assertionem simplicem, probatur, tum quia illa satis est, ut id quod Deus asserit, infallibiliter eveniat; tum etiam quia voluntas ejus immutabilis est, et ideo non indiget alia promissione, qua veluti confirmetur vel stabiliatur in eo, quod semel proposuit.

11. *Opinio Durandi et Gregorii, et aliorum.* — Circa hanc difficultatem, Durandus, in 2, distinct. 27, quæst. 2, concedit promissionem divinam in Scripturis sacris non sonare aliquam obligationem, sed insinuare meram dispositionem libertatis divinæ. Unde significare videtur non esse propriam promissionem, sed simplicem assertionem, quæ nullam obligationem aut debitum in Deo ponat, quod ipse in tota illa quæstione potissimum intendit. Quod etiam sentit Gregorius, in 1, distinct. 17, art. 2, in probationibus 2 conclus., et respons. ad argum. Aureol. contra illam. Unde contradicere videntur conclusioni a nobis positæ, quamvis ipsi magis de debito justitiæ, quam de debito promissionis loquantur. Tamen, si utrumque excludant, plane contradicunt modo loquendi Scripturæ et Sanctorum, absque ullo fundamento.

12. *Responsio prima ad objectionem.—Comminatio cum promissione confertur.* —Duobus ergo modis possumus respondere difficultati tactæ. Primo negando minorem, scilicet, promissionem divinam nihil aliud esse quam assertionem simplicem; nam cum Scriptura sacra ei attribuat promissionem, et proprie intelligenda sit ut ostendimus, et cum simplex assertio non sit proprie promissio, non satis videtur explicari divina promissio per solam simplicem assertionem. Præterea est apparens ratio, quia multum differt inter comminationem et promissionem, nam, per promissionem, is, qui promittit, fit debitor ei cui promittit, per comminationem autem minime; et inde etiam fit ut ad valorem et efficaciam promissionis necessaria sit voluntas et consensus ejus cui fit promissio; ad valorem autem vel veritatem comminationis, non sit necessaria acceptatio alterius; imo ex natura sua fit invito; itaque multum differt comminatio a promissione etiam in Deo; at vero comminatio est simplex assertio Dei, qua declarat propositum suæ voluntatis circa punitionem delicti; et quoad immutabilem veritatem promissioni æquiparatur. Nam licet Gregorius dixerit: *Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum,* tamen illud per metaphoram dictum est juxta humanum morem, quia in Deum non cadit mutatio, sed æterna dispositio qua statuit punire delictum, vel fit absoluta et efficaci voluntate quæ nunquam mutatur, nec impeditur, quominus habeat effectum, vel solum simplici et conditionata voluntate, quæ non habet effectum, si conditio non existat; et hac ratione dicitur mutari non in se, sed quoad effectum, si homo tollat perseverantiam in delicto. Est ergo comminatio quoad immutabilem veritatem æqualis promissioni; nam, si sit absoluta, infallibiliter habet effectum; si vero sit conditionata, non impletur, nisi posita conditione. Quod idem est in promissione, nam absoluta impletur semper, conditionata non semper, sed ubi existit conditio. Ergo quoad veritatem assertionis pares sunt; ergo promissio non est simplex assertio, sicut comminatio, sed addit aliquid aliud quod veram et propriam rationem promissionis compleat.

Responsio ex ratione divinæ promissionis.

13. Nihilominus est alius modus respondendi, qui mihi magis probatur, admittendo promissionem divinam nihil aliud esse quam declarationem divinæ voluntatis et propositi de aliquo beneficio alicui præstando, vel absolute, vel existente tali conditione, juxta diversos modos promissionum. Quæ sententia, præter rationes insinuatas in objectione posita, quæ satis probabiles sunt, potest multis modis declarari et persuaderi. Primo, ex modo loquendi Scripturæ, nam licet in variis locis mentionem faciat divinarum promissionum sub hac appellatione, tamen ubi referuntur ipsæ promissiones prout a Deo fiunt, non sunt verba promissiva, sed assertoria, ut Genesis, duodecimo et vigesimo secundo: *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ;* et secundo Regum septimo: *Suscitabo semen tuum post te;* et Psalm. 131: *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam.*

14. *Alteri objectioni fit satis.*—Sed responderi potest, quamvis pura assertio ex se non habeat vim et rationem promissionis, interdum tamen veram promissionem explicari per sola verba assertoria, quæ licet in exteriori specie non videantur plus significare, tamen ex intentione proferentis, et juxta subjectam materiam ac circumstantias, continent et declarant sufficienter veram promissionem in actu exercito, ut aliqui loquuntur. Quod quidem constat ex communi usu omnium hominum, et ipsius etiam Scripturæ. Nam certum est, Genesis vigesimo octavo, Jacob fecisse veram promissionem et votum, quamvis usus fuerit verbis tantum assertoriis: *Si Dominus fuerit mecum in via per quam ambulo, ex omnibus quæ dederit mihi offeram ei;* et similiter Anna votum fecit, 1 Regum 1, cum dixit: *Si dederis mihi sexum virilem, dabo eum Domino omnibus diebus vitæ ejus.* Maxime autem videtur assertio esse promissiva, quando duas conditiones vel aliquam earum includit. Una est, quando fit sub conditione et per modum pacti, ut in exemplis proxime adductis; et perinde est si fiat vel proferatur cum causa expressa, scilicet ob actionem, seu rem præteritam, ut: Quia fecisti hoc obsequium, hoc faciam. Alia conditio est, si fiat cum juramento, ut egregie notavit divus Thomas secunda secundæ, quæstione octogesima nona, articulo septimo, ad primum: *Quia juramentum* (ait) *ob reverentiam divini testimonii obligat hominem, ut faciat esse verum id quod juravit, secundum suam possibilitatem.* Hæ autem conditiones concurrunt in prædictis assertionibus Dei; nam Genesis vigesimo secundo, et

explicatur causa promissionis quæ facta est Abrahæ, illis verbis : *Quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me*, etc., et additur juramentum : *Per memetipsum juravi, dicit Dominus ;* et Psalm. centesimo trigesimo primo : *Juravit Dominus David veritatem;* et Psalm. octogesimo octavo : *Semel juravi in Sancto meo.* Quibus locis non refert David aliam promissionem, nisi eam quæ facta fuit, 2 Regum 7, et tamen ibi non legitur facta cum juramento, sed per solam assertionem ; ut vero ipse declaret fuisse veram promissionem, per juramentum illam exponit.

Simplex Dei assertio juramento æquivalet.

15. *Cur Deus expressius quandoque juret.* Sed, licet hæc sint diligenter considerata, nihilominus ex hac ipsa consideratione, elicio promissionem divinam nihil aliud esse quam simplicem Dei assertionem in tali materia, scilicet, de beneficio præstando, quia simplex Dei assertio æquivalet assertioni juratæ ; ergo multo magis æquivalet promissioni. Consequentia patet ex prædicta doctrina divi Thomæ, quod assertio jurata inducit obligationem ; unde per se continet vel includit vim promissionis. Antecedens vero patet ex prædictis duobus locis, 2 Regum 7, et Psalm. 131, inter se collatis ; nam quod in uno loco Deus simpliciter asseruit se facturum, in alio jurasse dicitur illud ipsum. Ratioque est clara, quia per juramentum adhibetur divinum testimonium in confirmationem veritatis; in omni autem assertione ipsius Dei idem testimonium adhibetur; ergo quidquid Deus asserit se facturum, quatenus auctoritate et testimonio suo illud confirmat, dici potest jurare illud in actu exercito, ut sic dicam, quod expresse docuit Athanasius, loco inferius citando. Verum est tamen, interdum etiam jurare Deum expressius, ut ad Abraham, quod notavit Paulus, ad Hebræos sexto, significans ac declarans illud non fieri ad augendam firmitatem vel certitudinem assertionis : *Nam homines per majorem sui jurant ; Deus autem neminem habuit, per quem juraret, majorem, et ideo juravit per semetipsum ;* ergo tale juramentum non potuit addere firmitatem, cum non addiderit auctoritatem dicentis et testificantis, cum fuerit unus et idem. Fit ergo tale juramentum (ait Paulus) *ad ostendendam pollicitationis hæredibus immobilitatem divini consilii, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.* Ubi recte etiam D. Thomas notat hoc juramentum, quod interdum Deus addit suæ assertioni, indicare nobis illam esse prophetiam prædestinationis, id est, absolutam et ostensivam divini consilii et voluntatis efficacis, et ideo continere promissionem penitus immutabilem. Et fortasse David ideo dicit Deum jurasse promissionem sibi factam, ut ostenderet illam fuisse absolutam, et penitus immutabilem, prout satis significatur in illis verbis, 2 Reg. 7 : *Misericordiam autem meam non auferam ab eo*, etc. Et Paulus etiam dixit duas ibi intervenire res immobiles, scilicet assertionem Dei et juramentum , quæ quoad nos in significatione exteriori duæ sunt, in se tamen unum et idem testimonium ejusdem assertionis continent ; ergo simplex assertio Dei tam est immobilis et obligatoria , sicut assertio jurata ; ergo totam habet vim et efficaciam promissionis ; ergo in Deo hæc non distinguuntur.

16. Et confirmatur et declaratur ; nam promissio in homine necessaria est, ultra propositum, ut addat firmitatem et immobilitatem proposito, quantum in homine reperiri potest. Et hac ratione aiunt Theologi votum esse utile ad perfectionem, et suo modo necessarium ad statum perfectionis, ut docuit D. Thomas 2. 2, q. 88, artic. 4, dicens, *ideo votum expedire, quia per illud voluntas nostra immobiliter firmatur ad id quod honestum est ;* et quæst. 186, art. 6, ex eodem principio concludit obligationem voti ad perfectionis statum necessarium esse : *Quia immobilitas* (ait) *sequelæ Christi firmatur per votum.* Et eadem ratione unus homo exigit ab alio promissionem ultra voluntatem dandi, ut illa voluntas constans sit, et humano modo immutabilis. Et ex eodem principio dixit D Thomas 2. 2, quæst. 89, artic. 7, ad 1, assertionem juratam, de re aliqua in futurum facienda, inducere obligationem, et consequenter includere promissionem formalem aut virtualem, quia *juramentum adhiberi non debet, nisi in re de qua aliquis firmiter certus sit ;* et ideo inquit : *Si juramentum adhibeatur , propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundum suam possibilitatem.* Tota ergo ratio et necessitas promissionis vel obligationis, quæ proposito adjungitur, est ut id, quod de se mutabile est, fiat aliquo modo immutabi-

le ; at vero propositum divinæ voluntatis immutabile prorsus est in eo quod semel statuit, et eo modo quo illud statuit, et veritas ejus infallibilis ; ergo neque indiget alia promissione, neque est capax ejus, quia quod immutabile est non potest immutabilius fieri, quia Deus in suis attributis augmentum non recipit. Et declaratur a simili ; nam de Christo Domino, etiam ut homine, ait D. Thomas 2. 2, quæst. 88, art. 4, ad 3, nihil vovisse, quia habebat voluntatem firmatam in bono ; eadem autem est ratio de voto et de quacumque promissione , tam respectu æqualium quam respectu inferiorum, si eadem firmitas in operatione supponatur, servata proportione ; ergo a fortiori divina voluntas non indiget speciali promissione superaddita proposito et simplici assertioni, cum ex vi solius simplicis assertionis firmata immutabiliter sit ad talem actionem. Tandem in hunc modum declaratur, nam in humana voluntate promissio præter propositum addit quamdam veluti voluntariam legem quam homo sibi imponit, et qua se obligat ad aliquid faciendum, ut sumitur ex D. Thoma 2. 2, quæst. 88, art. 1 et 10. Hujusmodi autem ratio et modus legis repugnat divinæ voluntati, quia lex non imponitur, nisi supposita aliqua indifferentia ad inclinandam voluntatem ad alterutram partem, saltem per modum obligationis et regulæ ; voluntas autem divina, licet sit indifferens ante propositum, tamen ex vi propositi ita manet determinata , ut non possit mutari vel retrocedere ; ergo non habet in ea locum alia voluntaria lex, vel quasi lex qua obligetur ad implendum quod proposuit. Sed ad summum habet locum in Deo quasi naturalis lex veritatis, quæ est in dictamine sui intellectus omnino necessario , quo judicat Deus id, quod se facturum semel asseruit, omnino esse ad effectum perducendum, ut sua veritas integra et illæsa permaneat ; ergo promissio divina nihil addit præter propositum et hanc assertionem omnino veram et infallibilem.

17. *Discrimen inter humanam divinamque assertionem simplicem.* — Sed jam superest solvenda difficultas supra posita. Videmur enim illi succumbere, et destruere assertionem prius positam ; nam, si in Deo non est promissio a simplici assertione diversa, ut nunc dicimus, quomodo verum est in divinam voluntatem cadere debitum vel obligationem ex promissione ortam ? Dicendum est igitur, in forma respondendo, non recte inferri a simplici assertione humana ad divinam ; concedo enim assertionem simplicem hominis non inducere aliquam obligationem in conscientia, sive naturale debitum, ut Juristarum more loquamur ; assertionem autem divinam includere naturale quoddam debitum ejusdem rationis cum debito promissionis : atque hac ratione eminenti quodam modo habere vim et efficaciam promissionis.

Simplex assertio humana quam obligationem inducat.

18. Hoc ut declarem, ab humanis actibus seu virtutibus inchoando , suppono imprimis simplicem assertionem hominis de re facienda, aut beneficio præstando , duo respicere posse, scilicet, præsens propositum, et effectum futurum ex vi talis propositi. Respectu primi, includit intrinsece obligationem, ex vi veritatis, habendi tale propositum, quale requirit illud opus, quod præstandum seu efficiendum asseritur ; respectu vero futuri operis, non requirit veritas hujusmodi assertionis, quod postea illud opus omnino executioni mandetur. Ut enim inquit D. Thomas 2. 2, quæst. 89, artic. 7, ad 1, *sufficit ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit se facturum*, *quia jam hoc verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis* , de quo videndus est Cajetanus , tom. 1 Opusc., tractat. trigesimo primo , qui est decem septem respons. in septima. Adde non aliter asseri ex vi simplicis assertionis humanæ , cui nec ratione juramenti, nec ratione promissionis adjungitur obligatio efficiendi , ut in re ipsa et in executione vera sit illa assertio de futuro, ut respicit effectum in se, et non tantum in causa ; quibus seclusis, nullum est principium vel caput ex quo possit oriri in homine vera et naturalis obligatio perseverandi in dicto proposito ; et ita communiter docent Scriptores. Significat Cajetanus 2. 2, quæst. 88 , artic. 1, et clarius quæst. 113 , artic. 1, et in Summ., verb. *Perfidia.* Tenuit Soto in 4, distinct. 20, quæst. 2, artic. 2, et idem sensit relect. de Secr., memb. 1, quæst. 1, licet postea, in lib. 7 de Justit., oppositum docuerit. Idem sumitur ex Sylvestro, verbo Pactum, § 3 et 4, et ex iis quæ citat, si attente legatur. Tenet Matienzo, libr. 5 Recop. leg. Hispan., tit. 10, lib. 7, gloss. 2, a num. 15 usque ad 20, et titul. 16, lib. 2, gloss. 4, num. 2 et 11. At vero, quando tali assertioni

adjungitur promissio, quæ, ut vera sit, manare debet ex voluntate se obligandi, ex illa nascitur naturale debitum efficiendi veram dictam assertionem de futuro opere in seipso, id est revera præstando illud sicut assertum est.

Simplex promissio inter homines, quomodo obliget.

19. Secundo, observandum est inter homines puram promissionem solum inducere obligationem naturalem ex fidelitate, quæ proprie sumpta virtus est essentialiter distincta a justitia, ut constat ex Philosophia morali, et statim declarabo. Hoc suppositum non est ab omnibus receptum; est tamen gravibus auctoribus probatum: Soto, lib. 7 de Justit., quæst. 1, art. 1, et artic. 7, concl. 2; Corduba, in summ. Hispan., quæst. 56, qui refert Cajetanum in locis supra a nobis citatis. Sumiturque ex Navar., in Summ., cap. 12, numer. 24 et 26, et in cap. *Non revertebantur,* de Pœn., distinct. 2, num. 3. Ac denique omnes fere qui de voto scribunt, idem asserunt. Estque valde consentaneum rationi, et aptissimum ad rem præsentem declarandam. Et significatur a D. Thoma 2. 2, quæst. 88, artic., 3, ad 1, dicente quod, *secundum honestatem ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis; sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam aliqua requiruntur.* Dixerat in corpore articuli, ad fidelitatem hominis pertinere ut solvat id quod promisit; ergo, ex D. Thomæ sententia, illa naturalis obligatio, quæ ex promissione inter homines nascitur, ad fidelitatem pertinet. Quod etiam multi alii auctores graves docuerunt. Ratione item potest pro opportunitate hujus loci ita breviter declarari; nam simplex et pura promissio in ratione sua non includit actualem donationem, sed puram obligationem in futurum; ergo non inducit obligationem justitiæ, sed fidelitatis. Probatur consequentia, quia obligatio justitiæ requirit jus in alio, ad quem est talis obligatio; ante promissionem vero is, cui fit promissio, nullum habebat jus, ut supponimus, nec per promissionem datur, quia nihil donatur; alioqui jam non esset pura promissio, sed donatio, si non rei ipsius, saltem juris in re, vel ad rem promissam: illud enim jus moraliter quædam res est quæ a jurisperitis res incorporalis appellatur, quæ et vendi et præscribi, ac proinde etiam donari potest. Si ergo promissio induceret obligationem justitiæ, jam non esset pura promissio, sed alicujus rei donatio. Nihil autem repugnat dari puram promissionem, cum hoc pendeat ex sola voluntate et intentione promittentis, qui potest nolle in præsenti quippiam donare, vel jus aliquod in alium transferre, sed solum fidem suam astringere, et seipsum debitorem constituere servandi in suis actionibus eam honestatem quam fidelitas postulat, quæ aliquando, late loquendo, vocatur justitia, quia inter partes potentiales ejus numeratur, eo quod ad alterum aliquo modo tendat.

20. *Objectio.* — Dices repugnare ut aliquis velit obligare se per promissionem ad aliquid dandum alteri, et nolit dare illi jus aliquod in rem, vel ad rem promissam, quia hæc duo correlativa videntur. Et declaratur a posteriori, nam inter homines, ut promissio inducat obligationem, acceptari debet ab eo cui fit; quod non alia ratione potest esse necessarium, nisi quia ille alter acquirit aliquod jus quod solo medio voluntario consensu acquiri solet.

Dissolvitur.—Respondetur ad priorem partem, in obligatione mere personali, quæ per propriam voluntatem contrahitur et limitatur, id minime repugnare; nam, ut paulo ante ex D. Thoma dicebam, promissio est quædam lex, quam promittens sibi voluntarie imponit; potest autem lex non solum in ratione justitiæ, sed etiam intra limites veritatis, aut fidelitatis, vel alterius virtutis obligare. Unde, sicut potest quis obligari ex misericordia ad dandum alteri, etiamsi in alio non sit proprium jus justitiæ ad rem illam, ita potest homo velle sese obligare ex fidelitate, nullum conferendo alteri jus justitiæ. De acceptatione autem graves auctores dubitant an ad hujusmodi præcisam obligationem necessaria sit, vel sufficiat sola voluntas ipsius promittentis. Unde inferunt etiam ad absentes, imo per actum pure internum contrahi posse. Sed admittamus, quod frequentius receptum est, hanc acceptationem requiri; negamus tamen causam esse ut is cui fit promissio, proprium jus justitiæ acquirat, sed ut promissio, quæ erat veluti suspensa, et conditionata tantum, transeat in absolutam; cum enim illa obligatio et promissio fiat in favorem alterius, quasi conditionem includit, si illa grata sit et accepta, et ideo

quamdiu conditio hæc non est expleta, non est consummata obligatio, potestque, qui promisit, retrocedere, stando in jure naturali. Quod potest confirmari in promissione quam dominus facit servo, cui sine dubio ex veritate vel fidelitate obligatur; non tamen in illum transfert jus, ratione cujus ex justitia teneatur illi implere promissum, quia servus non est capax hujus respectu domini, ut nunc suppono de humana servitute, prout est in usu. Ergo pari ratione potest unus homo cuilibet alteri ita obligari, et non plus juris illi conferre, cum hoc pendeat ex se obligantis voluntate. Sic igitur pura et simplex promissio inter homines, fidelitatis tantum, non justitiæ obligationem inducit. (Soto, 4 de Justit., q. 5, art. 1, et lib. 2, q. 2, artic. 1.)

21. *An puræ promissioni jus civile obligandi vim addiderit.* — Neque jus commune civile huic sententiæ dissonat, nam in l. 3, ff. de Pollicitationibus, dicitur, *non semper obligari eum qui pollicitus est.* Ex quo textu colligunt omnes pollicitationem non obligare civiliter, nisi in certis casibus a jure expressis; est autem pollicitatio solius offerentis promissio, ut in l. 3 ejusdem tituli dicitur. Verum est tamen in hac posteriori descriptione indicari promissionem, nondum ab alio acceptatam, ut maxime censetur esse illa quæ fit absenti. Et ita sentit Glos., in illa l. 3, et Abbas, in cap. *Cum juramento*, de homicidio, ubi ait, differre pollicitationem a pacto nudo, quia pollicitatio est unius tantum, pactum vero duorum. Et in hoc etiam distinguunt pollicitationem a promissione, Angelus et Sylvester verbo *Pollicitatio;* et late Covar., in c. *Quamvis pactum*, secunda parte, § quarto, numero secundo et decimo quinto, qui etiam videri potest in primo libro Variar., cap. decimo quarto, numero decimo tertio; et Antonius Gomez, tomo secundo Variar., c. quarto, numero secundo, et c. nono, numero tertio. Verumtamen si ad rigorosam vocum significationem attendamus, *pollicitatio et promissio* idem plane sunt, ut patet ex usu Latinorum, et juris civilis, in l. *Sciendum*, ff. de Ædilit. edict., et canonici, in cap. *Scimus*, Causa duodecima, quæstione prima, ubi votum *pollicitatio* dicitur. Deinde, agendo de ipsa re, pollicitatio et promissio, etiam acceptata, jure civili non inducit obligationem, ut constat ex l. *Juris gentium*, § primo, ff. de Pactis, ubi dicitur : *Nuda pactio obligationem non parit;* constat autem promissionem acceptatam ad summum esse pactum nudum, ut ibi omnes affirmant, et Panormitan., in cap. primo de Pact. Addit vero Glossa hoc pactum non inducere obligationem, scilicet efficacem, quam nos possumus intelligere obligationem justitiæ, quamvis alii exponant non de obligatione naturali justitiæ, sed de civili, id est, ad quam jus civile actionem conferat. Quæ expositio est probabilis, et ideo non dixi ex jure civili nostram colligi sententiam, sed solum illi non repugnare. Quod etiam sensit Bartolus, in l. *Si quis pro eo*, circa finem, ff. de Fidejussoribus, dicens huic pactioni seu promissioni jus civile neque adsistere, neque resistere. De jure autem Canonico statim aliquid dicam. At de juribus specialium regnorum ad nos nunc dicere non spectat, qui solam naturalem obligationem consideramus. Itaque, præcise considerando jus naturæ, pura promissio non inducit obligationem justitiæ.

22. *Infidelitas puræ promissionis, an et quando peccatum mortale sit.* — *An detur actio in eum qui pure promissis non stetit, ex vi canonici juris.*—Nec vero hinc aliquis inferat promissionem hanc inter homines nunquam obligare ad peccatum mortale inter propriam rationem et virtutem, quidquid Cajetanus et alii senserint; nam obligatio sub mortali latius patet quam obligatio ex justitia, ut per se notum est; quamvis ergo obligatio promissionis non sit ex justitia, nihilominus ex conditione rei, de qua agitur, et gravitate personæ, cui fit promissio, fieri interdum potest ut infidelitas promissionis in suo genere grave peccatum sit. Sic enim infidelitas ad Deum, in servandis promissionibus illi factis, in suo genere peccatum mortale est, propter divini numinis Majestatem. Infidelitas vero ad hominem, ex parte ejus cui fit promissio, non habet tantam gravitatem seu indecentiam; nihilominus tamen adeo repugnat rationi et convictui humano, ut pro materiæ et personarum gravitate possit moraliter reputari sufficiens ad dissolvendam amicitiam, et violandam charitatem, ideoque peccatum esse mortale ; de quo plura videri possunt in modernis expositionibus divi Thomæ 2. 2, quæst. 88, art. 1 et 3, et quæst. 62, in principio. Hoc autem ultimum consentaneum est juri Canonico, in cap. *Qualiter*, de Pactis, ubi dicitur studiose agendum esse, ut ea quæ promittuntur adimpleantur. Ex quo Panormitanus colligit jure Canonico dari actionem ex vi simplicis promissionis. Quod non existimo certum, sive intelligatur de ac-

tione directa, sive de actione per viam exceptionis; id tamen ad nos non spectat. Et, quidquid de illo sit, inde non infertur obligatio justitiæ: quia jus Canonicum, seu Prælatus, in virtute illius, potest compellere ad servandas obligationes, etiamsi non pertineant ad virtutem justitiæ, sed religionis, misericordiæ, vel alias similes; et quamvis daremus illam obligationem esse justitiæ, non esset ex vi solius juris naturalis, sed positivi, quod ad inducendam hujusmodi obligationem plurimum est. Vide Covar. locis supra citatis.

23. Quamvis autem admittamus hanc obligationem fidelitatis interdum posse obligare sub culpa mortali, multum tamen interest quod illa non sit contra justitiam, sed contra fidelitatem tantum. Primo quidem, quia tunc non obligabit ad restitutionem, etiamsi violari contingat; secundo, quia si non est debitum justitiæ, non potest in conscientia is, cui facta est promissio, sua auctoritate rem sibi vendicare. Denique, quia talis obligatio non transibit ad hæredes, ut in particulari de hac obligatione simplicis promissionis notavit Michael Salon, tom. 1 de Just., quæst. 5 de domin., art. 3, dub. 3. Ubi appellat hanc obligationem justitiæ secundum quid, et in re tandem explicat esse solius fidelitatis, quæ cadit in personam, et non in bona, et ideo per se et vi sua non transit ad hæredes, quantum est ex jure naturæ. Sed de hac morali suppositione et digressione hæc sint satis.

Fidelitas quomodo ad veritatem et justitiam comparatur.

24. Tertio, observandum est virtutem fidei moralis, quam fidelitatem appellamus, ut eam a fide Theologica distinguamus, non esse aliam a virtute veritatis, si proprie et in specie de tali virtute fidelitatis loquamur, quod ideo addo, quia multi vel confundunt has voces, vel æquivoce illis utuntur. Ex quo fortasse ortum est ut Dominicus Soto, lib. 7 de Just., q. 2, art. 1, circa solut. ad primum, dixerit fidelitatem, seu fidem, non solum ad justitiam pertinere, sed etiam esse ipsissimum justitiæ fundamentum; et tamen in 4, distinct. 20, quæst. 2, art. 2, loquens de simplici promissione facta homini, ait ex genere suo non obligare sub reatu mortali, sentiens solum pertinere ad virtutem veritatis et illam virtutem ex genere suo nunquam obligare ad mortale. At vero in relect. de Reg. sec., membr. primo, quæst. prima, duplicem distinguit fidem moralem: unam, quæ versatur circa debitum legale, quod est vere et jure debitum, quale est in commerciis et contractibus, etc., et hanc dicit non distingui a justitia, et de illa intelligi quod dixit Cicero, 1 de Offic.: *Fundamentum justitiæ, fides.* Et fortasse de hac locutus est Jurisconsultus in l. 1, ff. de Pactis, cum dixit: *Quid tam congruit fidei humanæ, quam conservare quæ inter eos placuerunt?* id est, pacta. Aliam esse ait fidem, seu fidelitatem, quæ versatur circa debitum morale, quod non est absolute debitum, sed ad quamdam naturalem pertinet honestatem; et ad hanc virtutem pertinere vult obligationem promissionis simplicis, et dicit non esse proprie justitiam, quamvis rationem afferat minus congruam, scilicet: quia ibi debitum fundatur in sola libertate et bonitate promittentis, non est vera ratio debiti, nec est proprie integra ratio justitiæ. Quam rationem absolute non approbo, quia optime potest debitum esse ortum ex bonitate et libertate, et tamen transire in debitum justitiæ, ut, si usque ad donationem vel translationem alicujus juris seu dominii processit liberalitas. Oportet ergo vim rationis in eo ponere, quod supra tetigimus, quod liberalitas promittentis ex definita voluntate ejus non ultra progrediatur, sed sistat in obligatione efficiendi verum quod dixit, quod ad fidem proprie dictam pertinet, ut vel ex ipsa vocis etymologia, quam Augustinus, lib. de Mendacio, cap. 20, tradit, colligi potest; nam *fides* (inquit) *appellata est, quia fit quod dicitur.* Ut ergo in voce non hæreamus, non est dubium quin, large loquendo, soleat vox fidelitatis extendi ad omnem actionem qua homo implet quod tenetur ex vi promissionis, sive illa sit ad Deum per votum, juxta illud 1 ad Timoth. 5: *Habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt;* et illud Eccles. 5: *Si quid vovisti Deo, memor eris reddere, displicet enim Deo infidelis promissio;* sive promissio sit inter homines, includens pactum, et consequenter obligationem ex justitia, seu ex officio, de qua intelligitur illud Matth. 24: *Quis putas est fidelis servus et prudens?* Et in eadem significatione dicuntur conjuges servare sibi mutuam fidem, et in aliis pactis est frequens illa locutio.

25. *Moralis fides est virtus a justitia distincta.* — Nihilominus tamen dubium non est quin fidelitas, seu fides moralis, propria et

speciali ratione sumpta, virtus sit a propria virtute justitiæ distincta, ut Soto in primo loco citato fatetur; et est expressa sententia D. Thomæ 2. 2, quæst. 80, art. unico, ad tertium, ubi ait fidem, per quam fiunt dicta, includi in veritate, quantum ad observantiam promissorum; atque ita non esse justitiam ipsam, sed inter partes potentiales justitiæ numerari. Et ratio potest reddi ex dictis; nam, licet hæc honestas, scilicet ut facta sint conformia dictis seu promissis, generalis sit propter varios modos dicendi et promittendi, si tamen præcise sistat in obligatione id faciendi propter honestatem illius conformitatis, seu veritatis, habebit illa virtus, secundum hujusmodi honestatem et obligationem illam servandi, propriam quamdam et specialem rationem virtutis plane distinctam a propria virtute justitiæ.

26. *Fides moralis eadem est cum veritate virtus.*—Atque eadem ratione concludunt talem virtutem non esse a veritate distinctam, quod significavit D. Thomas, in citato loco, dicens, fidem, qua fiunt dicta, in veritate includi; non enim intelligit includi tanquam speciem sub genere, sed tanquam actum sub habitu, seu tanquam particulare munus sub adæquata virtute. Unde postea agens de virtutibus in speciali, nullam mentionem facit alterius fidelitatis, quod diligenter notavit Cajetanus 2. 2, quæst. 113, ubi hanc sententiam late disputat et defendit; advertens etiam quod significat D. Thomas, eadem 2. 2, quæst. 110, art. 3, ad quintum, infidelitatem illam, quæ est in non implenda promissione, inter mendacia seu vitia opposita veritati computari. Facit etiam quod idem D. Thomas, in eodem lib., quæst. 98, art. 1, ait, falsitatem esse de ratione perjurii, et tamen inter perjuria ponit, juramento promittere quod illicitum est, etiam cum animo complendi, et etiam non implere honestam promissionem; ergo supponit ibi subesse falsitatem veritati contrariam. Ratio autem est, quia ejusdem honestatis est veritatem servari in dictis, eo tempore quo dicuntur, et procurare, seu efficere ut per futura facta verificentur, quando eorum veritas inde pendet; sed fides moralis, de qua agimus, hanc honestatem respicit, et ad illam tantum homo se obligat ex vi promissionis puræ; ergo talis virtus non est alia ab illa virtute morali, quæ veritas dicitur. Et fortasse de hac potius locutus est Cicero, cum dixit: *Fides est conventorum dictorumque constantia, et veritas.* Quam propterea non dixit esse justitiam, sed fundamentum justitiæ; nam primum quod justitia supponit, est veritas, et deinde propriam obligationem et honestatem addit.

Simplex Dei assertio quomodo vim promissionis habeat?

27. Ex his ergo ad Deum ascendendo, quamvis in eo non sit reipsa hæc distinctio virtutum, quæ in nobis est, est tamen omnis perfectio virtutis, quam nos per varia attributa distinguimus, ut modo nostro possimus de divinis perfectionibus et actionibus loqui. Inter alia ergo attributa, intelligimus esse in Deo quamdam eminentem virtutem moralem, quam veritatem appellamus, secundum quam dicitur Deus esse summa veritas in dicendo, quia fallere non potest. Ex hac ergo virtute nascitur, ut more nostro loquamur, Deum non posse dicere aliquid se facturum, quin habeat animum et propositum ita faciendi, sicut dicit. Rursus ex eadem virtute provenit, quod non possit Deus tale propositum mutare, non solum ob immutabilitatem physicam et realem, sed quia alias divina assertio non permansisset omni ex parte vera; nam, licet verum esset se habuisse propositum cum dixit, tamen simpliciter non fuisset verum illud fuisse futurum quod ille dixit se facturum; quod repugnat primæ veritati, non ex speciali aliqua propositione inducta ex vi novæ promissionis distinctæ a proposito et assertione, sed ex vi et perfectione ipsius primæ veritatis. Atque ita fit ut, in simplici divina assertione, unita et simplicissima ratione conjuncta, et omni imperfectione semota, inveniantur omnia quæ in assertione humana et promissione, tam simplici quam juramento firmata, inveniuntur. Ac propterea divina assertio, quantumvis simplex, eminentissime est perfectissima promissio, et obligationem ex debito fidelitatis et veritatis inducit.

28. *Discrimen inter assertionem Dei simplicem et nostram.* — Differt enim multum inter hominem et Deum, nam homo, si suæ assertioni non conjungat promissionem, non obligatur ex vi solius veritatis ad veram efficiendam suam assertionem pro futuro tempore, quia non est infallibilis et immutabilis veritas; sed satis est quod humano modo verum dicat secundum præsentem statum, et causam, seu propositum; si vero assertio-

ni adjungat promissionem, jam virtus veritatis illum obligat, ut verum efficiat quod dixit, factum cum dicto conforme præstando. Quod si accedat juramentum, addetur obligatio, non jam solius veritatis, sed religionis, propter reverentiam divini testimonii. At vero Deus, eo quod sit prima et infallibilis veritas, ex vi talis virtutis seu attributi obligatur (ut nostro more loquamur) efficere ut perpetuo verum sit quod semel asseruit, quia alias multum caderet a veritate sua et infallibili auctoritate; et ideo absque promissione, quæ intelligatur addi per voluntatem seu per actum ratione distinctum, in sola sua assertione continet totam vim promissionis, et debitum ejusdem rationis seu proportionis, id est, ad eamdem virtutem formaliter pertinens. Quamvis, sicut virtutes omnes seu perfectiones etiam, quæ in Deo formaliter inveniuntur, analogice nobis conveniant comparatione Dei, ita et veritas, consequenter etiam debitum ac promissio.

29. Hac igitur ratione, in simplici assertione divina continetur vera ac perfecta ratio promissionis ac debiti ex veritate, quæ eminenter continet obligationem debiti ex juramento, cum ibi divinum interveniat testimonium; non tamen illud spectat in Deo ipso ad religionem, cum Deus ad se religionem aut reverentiam non habeat, sed totum pertinet ad supremam ejus veritatem, quam suæ majestati et auctoritati proportionatam ac semper adæquatam esse necesse est. Unde eleganter dixit Athanasius, in sermon. de Pass. et cruce Domini: *Deus per neminem jurat; qui enim potest, cum sit Dominus et conditor omnium? sed, si quod res est dicendum est, ipsius sermo jusjurandum est, certa fide imbuens auditores, quoniam quæ promittit et loquitur prorsus fient.* Et infra: *Ea quæ loquitur Deus, ob firmitudinem et immutabilitatem voluntatis ejus pro juramentis reputanda sunt.* Et infra: *Non per veritatem jurat Deus, sed quia quæ vera sunt sermone suo dicit, id hominibus ad fidem pro juramento est.* Et Chrysostomus, exposit. in Psalm. 109: *Deus* (inquit) *non jurat, sed id dicit quod omnino futurum est.* Qui Patres plane confirmant totam doctrinam positam de modo divinæ promissionis. Nec tamen negare intendunt quin Deus aliquando loquatur in forma ac modo jurantis, cum id Scriptura aperte doceat, ut supra vidimus; sed docent illum non esse formalem actum juramenti, qualis in nobis est, quia non est actus religionis, nec est propter aliquem auctoritate majorem; unde neque addit firmitatem neque obligationem simplici assertioni divinæ.

30. *Debitum implendi ea beneficia quæ Deus asseruit, ad fidelitatem spectat.* — Atque hinc etiam intelligi facile potest quomodo hoc debitum ad fidelitatem Dei pertinere asseratur; sicut enim in nobis veritas et fidelitas stricte sumpta idem sunt, ita in Deo. Quia ergo hoc debitum ad veritatem pertinet, etiam ad fidelitatem spectat. Unde Paulus, ad Hebræos 6, totam firmitatem divinorum promissorum in hoc ponit, quod Deus mentiri non potest. Et ad Rom. 3: *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit?* id est, fidelitatem qua præstatur id quod promissum est, ut D. Thomas, Adamus et alii adnotarunt. Subdit autem Paulus: *Est autem Deus verax;* ideo ergo fidelitas evacuari non potest, quia Deus verax per essentiam est; fidelitas ergo Dei in suprema ejus veritate consistit, ut etiam alia testimonia in probationem conclusionis adducta confirmant.

31. *Nos eodem habitu fidei Theologicæ credimus divina dicta, et firmitatem promissorum Dei.*— *Veritas et fidelitas in Deo quomodo distinguantur.* — Unde obiter intelligitur (et potest esse a posteriori dictorum confirmatio) quomodo nos eodem habitu fidei credamus et veritatem dictorum omnium a Deo, et firmitatem ac certitudinem promissorum ejus. Quamvis enim sperare promissa non sit munus intellectus, sed voluntatis operantis per virtutem spei, credere tamen illa promissa infallibiliter esse implenda, ad intellectum pertinet. Dubitari autem poterat an pertineat hoc munus ad eamdem virtutem fidei, qua credimus vera esse quæ Deus dicit, quia aliud est dicere verum, aliud implere promissum; ergo etiam hoc vel illud credere diversum est. Sine dubio tamen dicendum est ejusdem virtutis munus esse utrumque, nam uterque ille assensus est Theologicus, fundatus in auctoritate divina; non est autem in intellectu nisi una virtus Theologica, a qua possit oriri, quæ est fides. Ratio autem est clara ex dictis, quia illa duo, quæ distincta videntur, materialiter tantum distincta sunt; nam ratio assentiendi utrique eadem est, scilicet, divina veritas et fidelitas, quæ non sunt duo attributa distincta in Deo, sed unum et idem diversis nominibus significatum, vel ad summum ut adæquate vel inadæquate conceptum; nam nomine veritatis significari videtur adæquate secundum suam rationem formalem; nomine autem fidelitatis inadæquate, seu

connotando peculiarem materiam ejus, quæ consistit in promissis.

Debitum fidelitatis sine imperfectione Deo attribui.

32. *Debitum fidelitatis non minuit divinam libertatem. — Cum Deus ex fidelitatis debito operatur, ex consilio voluntatis operatur. — Debitum fidelitatis non derogat perfectioni dominii divini.* — Præterea solvuntur ex dictis facile difficultates, seu rationes dubitandi superius positæ. Nam imprimis facile intelligitur quomodo hujusmodi debitum nullam in Deo imperfectionem inferat, quia non oritur ex aliqua lege vel præcepto, sed ex illa naturali rectitudine, qua Deus summe verax; unde, sicut Deum non posse mentiri non est ex præcepto, sed ex natura summe recta, tam in his quæ ad intellectum, quam in his quæ ad voluntatem spectant, ita deficere non posse in promissis, ex eadem naturali perfectione provenit. Quapropter hæc necessitas non minuit, sed auget potius intensive (ut sic dicam) libertatem divinam; quia hæc necessitas partim provenit ex immutabilitate divinæ voluntatis, quam ostendimus pertinere potius ad perfectionem libertatis divinæ, quam illam minuere; partim ex illa necessitate quoad specificationem, quam supra diximus habere voluntatem divinam in ordine ad id quod rectum et honestum est. Quanquam enim illa necessitas absolute sumpta non inducat necessitatem operationis, vel effectus, tamen ex hypothesi libera ejusdem voluntatis illam inducit, eo quod contra honestatem et rectitudinem esset cadere a veritate semel prolata. Et hæc eadem necessitas appellatur debitum justitiæ, seu honestatis; quanquam enim in iis quæ omnino ac simpliciter necessaria sunt et naturalia non cadat proprie morale debitum, in iis tamen quæ solum sunt necessaria ex suppositione libera cadere potest; quia talia, sicut absolute libera sunt, ita et moraliter honesta; unde proportionali ratione possunt esse ex morali honestate debita. Atque ob eamdem rem, operari Deum ex hoc debito, vel ex hac necessitate, non est aliter operari quam secundum consilium voluntatis suæ; ita enim operatur, quia rectissimo suæ rationis dictamine judicat ad suam rectitudinem pertinere ut sic operetur, quod est operari secundum consilium; hoc autem consilium, voluntatis est, id est, juxta beneplacitum voluntatis; tum quia secundum rationem supponit propositum voluntatis, a quo profecta est assertio promissoria; tum etiam quia potest, nostro more intelligendi, consequi voluntas subsequens, approbans, et ratam habens promissionem, et immutabilem executionem ejus. Tandem ob eamdem causam tale debitum non magis diminuit divinum dominium, quam immutabilitas voluntatis ejus, quæ, ut sæpe dixi, ad perfectionem Dei, et omnium quæ in Deo sunt, maxime pertinet. Considerandum ergo est, omnia, quæ in Deo sunt, æterna esse, et, quantum ad ipsum spectant, simultanea, ut sic dicam, et sine ulla successione, licet hanc in rebus creatis causent seu efficiant. Atque hac ratione non solum libertas, quasi in actu primo, secundum modum nostrum concipiendi, sed etiam usus libertatis adæquatus ejus voluntati, æternus est; et ideo ejus libertas non consistit in hoc quod post unam determinationem liberam possit aliam habere; sed in una adæquata determinatione libera quasi momentanea secundum mensuram et instans æternitatis. Idem ergo est in potestate dominandi et usu ejus; habet enim Deus ex æternitate non solum hanc plenissimam potestatem, sed etiam adæquatum usum ejus necessarium ex parte Dei ad temporalem usum passivum creaturarum, in quibus invenitur mutatio, cum ille immutabilis sit et semper idem, licet secundum respectus rationis, seu denominationes a creaturis sumptas successionem habere videatur. Hæc igitur firmitas et totum debitum promissionis divinæ solum pertinent ad quemdam usum perfectum dominii ejus; sicut ergo dominium non diminuitur per suum usum, nec potestas per suum actum, ita hoc debitum non minuit divinum dominium, sed ostendit potius perfectionem ejus.

Sitne Deus debitor sibi tantum, vel etiam homini.

33. *Aliquorum loquendi modus. — Auctoris sententia.* — Solum superest alia difficultas expedienda, quam de comminatione attigimus, ut simul aliud dubiolum incidens resolvamus, scilicet, an ex vi hujus debiti promissionis dici possit Deus debitor homini, vel solum absolute debitor, seu (ut alii loquuntur) debitor sibi. Hujusmodi enim vox, seu verbum debendi, juxta moralem usum, utramque significationem cum proprietate habere

videtur. Propriissime enim dicitur homo debere alteri honorem, reverentiam, etc. Et similiter cum proprietate dicitur debere hominem moderate uti cibis, liberaliter rebus, veraciter verbis, quo debito nihil alteri debet, sed absolute virtuti, et etiam sibiipsi, quia debet suis verbis veritatem, actionibus moderationem, etc. Aliqui ergo formidant concedere Deum constitui debitorem homini, quia videtur hoc præter decentiam divinæ Majestatis. Quod videtur sensisse Augustinus, 1 Confess., c. 4, dicens : *Reddis debita, nulli debens : donas debita, nihil perdens.* Quem imitatur D. Thomas 1. 2, quæst. 111, art. 1, ad 2, et 114, art. 1, ad 3, ubi neque ex naturæ debito, neque ex ratione meriti ait Deum effici nobis debitorem, sed sibiipsi, quia debitum est, ut sua ordinatio impleatur. Quod explicans, 1 part., q. 21, art. 1, ad 3, inquit : *Dupliciter potest attendi debitum in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ. Et utroque modo debitum Deus reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus Sapientia, et voluntas habet, et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia ad ipsum.* Qui modus loquendi, quantum ad præsens spectat, sustineri facile potest, quia revera hoc debitum fidelitatis, cum magis respiciat honestatem operantis, quam jus vel actionem alterius, non incommode dici potest magis esse debitum ipsiusmet promissoris respectu suiipsius, et suarum actionum, quam alterius. Tamen, quia in alio genere debiti, quod ad justitiam pertinet, negari non potest quin Deus ipsi homini aliquid debeat, ut infra ostendam, etiam in præsenti non est cur talem modum loquendi formidemus ; nam Sancti supra citati ita loquuntur, præsertim Cyprianus, dum de homine loquens ait : *Deum computat debitorem ;* et Augustinus dicens : *Debitor nobis factus est.* Et in humana promissione ita loquimur de debito, quod ex illa nascitur.

34. *Dici Deum homini debitorem ex fidelitate, non est Deo indignum.* — Neque hoc dicit imperfectionem, ut facile potest intelligi. Nam D. Thomas 2. 2, quæst. 109, artic. 2, virtutem veritatis dicit esse ad alterum, etiam secundum rationem debiti, *non legalis* (inquit) *sed moralis, in quantum, scilicet, ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.* Et in solutione ad 1, ait virtutem veritatis aliquo modo attendere rationem debiti ad alterum, *quia cum homo sit animal sociale, naturaliter debet alteri id sine quo humana societas servari non posset.* Servata ergo proportione, etiam veritas divina est aliquo modo ad alterum ; nam, licet Deus sit extra omnem ordinem, tamen, si vult cum aliis loqui, vel conversari, debet illis veritatem in dictis ; et, si ea quæ dicit contineant promissionem modo jam explicato, debet illis fidelitatem. Qui quidem respectus ad alterum, qui per hæc verba connotatur, supra absolutam rationem debiti solum declarat hoc debitum tale esse, ut ad alterius utilitatem, vel aliqualem societatem aut convictum ordinetur ; et ideo, prout Deo attribuitur, nullam imperfectionem includit, sed potius nobis significat liberalitatem, et benignitatem Dei erga homines. Neque inde fit, ut Deus ad homines ordinetur, sed solum ut exteriora dicta, vel opera sua ad bonum hominum ordinet, et quod liberam voluntatem suam determinet ad benefaciendum hominibus, quæ omnia verissima sunt, et sine ulla imperfectione. Quomodo autem D. Augustinus et D. Thomas intelligendi sint, in sequenti puncto explicabimus.

Comminatio et promissio quomodo differant.

35. *In quo conveniant comminatio et promissio. — Prima differentia comminationis a promissione.* — Ex his ergo intelligitur facile differentia inter promissionem et comminationem. Conveniunt, prout ad Deum pertinent, quod utraque fit per solam assertionem Dei, vel absolutam, vel conditionatam, ut recte probat objectio superius facta. Unde, si generaliter loquamur de virtute veritatis, ex utraque nascitur obligatio verum faciendi quod dictum est, seu ita faciendi, sicut dictum est. Differunt tamen, primo, quia promissio, respectu ejus cui fit, frequentius et fere semper nascitur ex voluntate quam Damascenus et Chrysostomus antecedentem vocarunt, id est, quam Deus ex se solo, et ex sua bonitate et liberalitate habet ; quia promissio oritur ex affectu benefaciendi ei cui fit : sicut inter homines, dum unus alteri promittit, ordinat quid ipse pro alio facere debeat, et cum homo promittit Deo, ordinat

quid pro Deo facere debeat, non per modum beneficii, sed per modum cultus et honoris, ut notavit D. Thomas 2. 2., quæst. 88, art. 1. Sic ergo, e converso, cum Deus promittit, ordinat et statuit quid in bonum hominis facere debeat, quod ex ipsomet et ex ejus bonitate nascitur. At vero comminatio, licet respectu totius universi etiam oriatur ex voluntate antecedente, scilicet ex illa qua vult bonum regimen et dispositionem ipsius universi, tamen, respectu ejus cui fit comminatio, oritur ex voluntate consequente, id est orta aliquo modo ex ipso homine, seu fundata in ejus malitia et debito, quod supponit, præsertim ut sit absoluta, vel ut conditionata transeat in absolutam.

36. *Secunda differentia inter promissionem et comminationem. — Deus ex vi comminationis an, et quali debito, teneatur.* — Et hinc fit ut comminatio, proprie loquendo, nunquam sit pura et simplex, sed ex causa vel sub conditione aliqua ex parte hominis requisita, quod secus est in promissione, de qua hactenus locuti sumus; ac propterea non recte comparatur comminatio cum promissione absoluta, sed cum illa quæ conditionem et pactum includit, de qua statim dicturi sumus. Tamen, cum quacumque comparetur, colligitur facile altera differentia, nam promissionis debitum refertur ad eum cui fit promissio, tanquam commodum et beneficium ejus (loquimur enim de Deo respectu hominum), et ideo per promissionem seu assertionem de præstando beneficio dicitur Deus fieri debitor ei cui promittit; at vero per comminationem non fit Deus debitor ei cui comminatur, quia comminatio, ut talis est, non ordinatur ad commodum ejus, et ideo assertio de pœna infligenda non habet rationem promissionis respectu ejus ad quem pertinet; respectu tamen boni communis, fortasse dici posset habere rationem promissionis, et constituere Deum debitorem secundum quamdam rationem justitiæ legalis, vel saltem secundum rationem fidelitatis, ut ex sequenti dubio magis constabit.

Debitum justitiæ cadere in divinam voluntatem.

37. *Deus non nisi supposita promissione, debere potest ex justitia. — Explicantur D. Augustinus et D. Thomas.* — Ultimo, dicendum est non repugnare divinæ libertati ut Dei voluntas interdum omnino determinetur ad aliquid agendum ex debito justitiæ, supposita priori voluntate conditionata, seu pacto voluntario. Hanc veritatem tractavi late in 1 tomo tertiæ part., disp. 4, et ideo hoc loco breviter illam declarabo et confirmabo, et principia ad expediendas difficultates omnes circa illam occurrentes insinuabo. Primum igitur statuendum est hujusmodi debitum non posse habere locum in voluntate divina, nisi supposita promissione seu pacto, quod est per se notum, nam, cum Deus sit supremus Dominus omnium, quomodo potest ex justitia obligari, nisi obligatio ex ipso nascatur? Non potest autem nasci nisi medio illo pacto seu promissione; nullus enim alius modus excogitari potest. Item, quia Deus creaturis non indiget; et, si absolute considerentur voluntas et potestas ejus, sicut libere eas condidit, ita sine ulla injustitia potuisset non condere; et postquam conditæ sunt, potuisset illas in nihilum redigere, vel majori aut minori perfectione afficere aut privare; ergo ex ipsis creaturis præcise spectatis non potest in Deo oriri proprium debitum justitiæ, nisi ex ipso Deo vel ex promissione ejus oriatur. Et hoc præcipue intenderunt Augustinus et divus Thomas, cum dixerunt Deum non esse debitorem aliis, sed sibi; considerarunt enim primam radicem illius debiti, quæ non potest esse nisi Deus ipse, media promissione.

38. *Objectio.* — Dices, esto hoc verum sit, nullum esse in creatura supponendo, tamen, supposito esse ab ipso Deo collato, unicuique creaturæ debentur proprietates, virtutes et concursus consentanei unicuique creaturæ; hoc autem debitum ad justitiam pertinet, hoc est ad debitam distributionem. Unde Dionysius, capite 6 de Divinis nominibus, dixit, in hoc ostendi divinam justitiam, *quod omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.* Et hanc justitiam distributivam appellavit D. Thomas, 1 part., quæst. 21, art. 1, quæ tamen non supponit promissionem, sed solam voluntatem creandi res. Maxime autem procedit hæc ratio in Christo Domino, ut est homo, nam supposito solum Incarnationis mysterio, et seclusa omni alia promissione, non poterat Deus denegare illi homini auxilia bene operandi, et illi bene operanti non poterat præmium denegare.

39. *Solvitur.* — Ad principalem difficultatem respondetur, hanc appellari justitiam propter formam et ordinem justitiæ, quantum ad æqualitatem proportionis quæ in ea servatur, non propter justitiæ debitum proprium, quia illa potius est quædam indigentia creaturæ, cui non tenetur Deus ex justitia subvenire. Nam ut argumentatur Durandus, et recte

quoad hanc partem, qui aliquod bonum gratis confert, non propterea constituitur debitor dandi aliud, etiamsi alter illo indigeat. Unde posset Deus non solum absque injustitia, sed etiam absque aliquo defectu, qui contra rationem sit, denegare cuilibet creaturæ omnes has proprietates et concursus, et similia, quia est supremus Dominus, et nihil est quod Deum obliget, vel simpliciter impediat ne id faciat; sed ad summum est decentia quædam, ut, postquam Deus voluit creaturas condere, ordinate illas disponat, atque ita gubernet, ut in sua pulchritudine et convenienti statu perseverent; et ideo D. Thomas, dict. quæst. 21, art. 1, ad 3, et 2 cont. Gent., cap. 28 et 29, hanc vocavit justitiam non debiti, sed condecentiæ divinæ bonitatis; sumpsitque ex Anselmo, in Prosol., cap. 10, dicente ad Deum: *Justus es, non quia reddis debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum.* Nos autem loquimur de propria justitia debiti.

40. *Quæ dona creata posset Deus non dare Christo Domino.* — *Impeccabilitatem quo debito dare debuisset Christo Deus.* — Idemque, servata proportione, dicendum est in illo exemplo de Christo Domino. Non obstante enim unione illius humanitatis ad Verbum, potuisset Deus illi denegare quælibet dona creata et auxilia, vel concursus ad operandum; et similiter, supposita quacumque operatione, posset illi non dare præmium ullum, absque injustitia vel alia deformitate alicui virtuti repugnante. Ex eodem principio, quod Deus, cum sit supremus Dominus, si suis verbis aut promissione non astringitur, non est unde obligetur proprie ac rigorose. Solum non potest Deus, supposito illo mysterio Incarnationis, negare humanitati et voluntati creatæ Christi regimen illud necessarium, ut peccare non posset, neque posset illi dare concursum ad actum rationi contrarium; id tamen non ex debito justitiæ, sed ex honestate, et rectitudine sibi intrinseca. De quo alias.

41. *Promissio debitum justitiæ Deo inducens qualis esse debeat.* — Debitum ergo justitiæ in Deo necessario supponit promissionem. Quæ quidem promissio, si simplex absolutaque sit, non potest ad debitum justitiæ sufficere, ut ex dictis in priori puncto constat. Requiritur ergo promissio sub conditione tali, quæ, si adimpleatur ab eo cui fit promissio, possit jus justitiæ fundare; quæ propterea pacti nomine merito significatur, quia includit quasi conventionem ex parte utriusque extremi, qualis significatur in illa parabola vineæ, Matth. 20, ubi paterfamilias, *conventione facta cum operariis ex denario diurno, misit illos in vineam suam.* Ex quo loco manifeste constat intervenire hoc genus promissionis Dei ad homines, quæ illis etiam verbis significatur: *Ite et vos in vineam meam, et quod justum fuerit dabo vobis.* Ubi illa promissio fit per modum stipendii et mercedis labori debitæ. Per modum autem bravii, seu præmii in certamine propositi explicatur a Paulo, 1 ad Corinth. 9, et ad Philip. 3. Igitur quod Deus hujusmodi promissiones hominibus faciat, dubitari non potest; sunt enim frequentissimæ in Scriptura, ut Matth. 19: *Qui reliquerit patrem*, etc., *centuplum accipiet, et vitam æternam possidebit;* et 1 ad Timoth. 4: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, pariter et futuræ;* et Jacob. 1: *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se.* Unde dicitur Sap. 5: *Justi autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum;* et 1 ad Cor. 3: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem;* Matth. 16: *Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum Angelis suis, et tunc reddet unicuique secundum opera sua;* et Apocal. ultim.: *Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua.*

Implens conditionem in promissione impositam justitiæ jus sibi acquirit.

42. Superest ut ostendamus, ex hac promissione, expleta conditione, oriri tale justitiæ debitum, quod sub ea ratione omnino determinet voluntatem divinam ad id præstandum quod promisit. Id autem probari potest primo, ex eisdem Scripturæ verbis; nam ad hoc significandum utitur vocibus includentibus seu indicantibus debitum justitiæ, quale est nomen mercedis, quæ vox nunquam gratuitum donum, sed justum laboris stipendium significat, juxta illud Pauli ad Rom.: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Item expressius utitur voce *coronæ justitiæ,* 2 ad Timoth. 5: *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex.* Et *corona vitæ* appellatur Jacob. 1, et Apocal. 2, et eamdem vim habet nomem *bravii*, 1 ad Cor. 9. Responderi potest illud promissum his vocibus appellari, quia in eo reddendo servat Deus proportionem ad opera, et co-

rum valorem ac dignitatem respicit, non tamen quia ex debito justitiæ illud reddat, sed solius fidelitatis, quia ita promisit, et sub conditione.

43. *Occurritur evasioni.* — Sed contra est primo proprietas verborum *mercedis* et *justitiæ*, quæ in rigore debitum justitiæ requirunt. Præsertim, quia ipsa Scriptura declarat talem esse hanc justitiam, quod si illam Deus non servaret, foret injustus, ut ad Heb. 6 : *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri.* Unde Augustinus, l. 5 cont. Julian., ausus est dicere : *Deus ipse* (*quod absit*) *erit injustus, si ad ejus regnum verus non admittitur justus;* et de Natur. et grat., cap. 2 : *Non est* (inquit) *injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ.* Et hoc etiam significat Scriptura, quando redditionem hujus debiti seu promissi explicat per modum justi judicii, 2 ad Timoth. 1 : *Certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex;* ac etiam, cap. 4 : *Quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex.* Denique Matth. 25, finale judicium sub hac forma describitur. Unde est illa sententia Paulin., in epist. ad Victric. : *Tuarum tibi præmia se debere virtutum justus judex agnoscit.* Propterea ad explicandum hoc debitum, ait Scriptura Deum in hac justa redditione mercedis non esse personarum acceptorem, ad Rom. 2, ad Gal. 2, et 1 Petri 1, quod vitium justitiæ opponitur, et in judiciis injustis locum habet, ut explicat D. Thomas 2. 2, quæst. 63, art. 1 et 4. Potest tamen aliquis hæc etiam explicare de debito solius fidelitatis, quæ, quatenus pars quædam potentialis justitiæ, solet interdum justitia vocari, et ita opus ejus dicitur late opus justitiæ, et proportionali ratione ex contrario opere dicetur quis injustus. Verumtamen, cum Scriptura sacra tot locis, quæ plurima certe sunt, variis vocibus ac loquendi modis utatur, quæ in proprietate intellecta veram ac propriam justitiam continent, non est cur ad metaphoricos et improprios sensus recurramus, cum necessarii non sint, neque, consideratis omnibus circumstantiis testimoniorum, possint satisfacere.

44. *Ratione roboratur nostra assertio.* — Quod tandem hac ratione declaro, fundata in testimoniis Pauli et Concilii Tridentini, quæ apud me efficax satis est ; nam debitum promissionis simplicis, quæ sola veritate seu fidelitate promittentis nititur, non excludit quin donum sic datum sit simpliciter gratuitum ; sed hoc debitum justitiæ, quod oritur ex hac promissione quæ continet pactum, conditione expleta efficit ut tale donum sic redditum non sit gratuitum in se ac formaliter, et quatenus sic redditum ; ergo tale debitum alterius rationis est a debito fidelitatis ; quod non potest esse nisi debitum justitiæ.

Collatio doni gratis promissi liberalis est. — Major constat, tum ratione, quia, si ipsa promissio omnino liberalis est, et ex illa non oritur obligatio justitiæ, nihil intervenit quod gratiam et liberalitatem excludat ab illius executione ; tum etiam exemplis. Quis enim dicat, quando nobis Deus dedit Filium suum, non ex gratia et liberalitate donasse, eo quod illum prius nobis promiserat? Item Deus promittit hæreditatem justis, quæ promissio præcise sumpta non excludit rationem gratiæ, sub qua consideratione, ut statim dicam, ipsa vita æterna dicitur gratia, juxta probabilem expositionem. Quinimmo addo, etiam promissionem sub conditione alicujus operis requisiti solum ex quadam decentia, vel dispositione, et non quia in eo inveniatur aut consideretur valor, quem moraliter habere potest respectu alterius mercedis, vel præmii, non excludere quin collatio doni promissi, etiam tali conditione posita, sit simpliciter liberalis, ita ut donum sit gratuitum ; quia tale opus non est sufficiens ad fundandam justitiam ; ideo non excludit gratiam.

45. *Exemplis illustratur.* — Duplex de hac re habemus in Scriptura exemplum. Primum est de promissione remissionis peccati et primæ gratiæ facta peccatoribus sub ea conditione : Si veram pœnitentiam agant, quæ passim in Scripturis habetur ; et tamen, illa non obstante, certissimum est et remissionem peccati et infusionem primæ gratiæ esse simpliciter gratiam, id est, gratuitum donum. Quod autem quidam aiunt, illam promissionem gratiæ, quæ fit peccatori, si pœnitentiam agat, non esse propriam promissionem vel pactum, sed assertionem rei certo futuræ, ut homo securus reddatur veniæ obtinendæ, si pœnitentiam egerit, hoc (inquam) stare non potest cum superius dictis ; nulla enim promissio divina aliud est quam assertio rei futuræ, non cujuscumque, sed quæ sit beneficium ab ipso Deo præstandum ; quæ assertio interdum est absoluta, interdum sub conditione ; et, sive sit pactum, sive non, nunquam aliter a Deo fit, quam explicando definitam voluntatem suam, vel absolutam, vel sub tali conditione. Igitur ex hac parte, seu ex modo promittendi, non constituo differentiam inter has promis-

siones conditionatas, sed ex parte operis sub conditione requisiti.

46. *Executio promissionis factæ orationi omnino liberalis est et gratuita.*—Aliud exemplum est de promissione quæ fit homini pœnitenti, sub præcisa conditione orationis factæ cum debitis circumstantiis, seclusa ratione meriti, vel alterius valoris ex parte petentis; nam hæc etiam promissio et executio ejus tota nititur in misericordia, et non in justitia, et ideo non excluditur a toto illo opere et beneficio ratio gratuiti et liberalis doni. Quod discrimen inveniet in Scripturis, qui attente eas legerit, nam in hujusmodi promissionibus, et donis quæ ab illa proficiscuntur, semper Scriptura loquitur per modum gratiæ et misericordiæ, et hæc redditur tanquam propria ratio talis operis; ut, in remissione peccati: *Quia Deus benignus et misericors est,* Joel. 2; et ideo Paulus, ad Rom. 4, ita declarat illud Psalm. 31: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata;* et: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, scilicet, quia tali homini Deus accepto fert justitiam sine operibus. Similiter dicitur Deus exaudire orationem, quia Pater et bonus est, juxta illud Matth. 7: *Si vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester cœlestis dabit spiritum bonum petentibus se.* Et ideo, Jac. 1: *Si quis indiget, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter,* indicans esse opus liberalitatis: et ideo aiebat David, Psal. 65: *Benedictus Deus, qui non amovit deprecationem meam et misericordiam suam a me;* ac si diceret: Ideo non avertit misericordiam suam a me, quia non repulit orationem meam a se. Hujusmodi ergo genus promissionis non excludit absolutam gratiam et liberalitatem.

47. Superest probanda minor propositio in principali ratione assumpta, scilicet, aliud genus promissionis excludere rationem gratiæ, quia continet pactum, et conventionem ad justitiam pertinentem. Hoc autem præcipue probatur ex Paulo, ad Roman. 4, dicente: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Quibus verbis generalem constituit regulam, mercedem ex operibus excludere a tali mercede veram rationem gratiæ et gratuiti doni. Et rationem indicat, quia debitum includit, quod necesse est intelligi de vero debito justitiæ, quia aliud debitum ex sola fidelitate non excludit gratiam, ut ostensum est.

48. *Objectio dissolvitur.* — Dices, esto hoc verum sit, Paulum tamen non asserere aliquod donum Dei ita dari ex debito operum, ut non detur ex mera gratia et liberalitate ex parte Dei: imo potius videri Paulum hujusmodi debitum excludere. Respondetur excludere quidem hoc debitum ab operibus nostris, quatenus per solam naturam fieri possunt, vel quatenus ad legem mere naturalem vel scriptam spectabant, non vero quatenus talia sunt, qualia a Deo exiguntur ut sint præmio digna, id est, ex fide viva et gratia procedentia. Nam quod hoc modo possit homo operari digne coram Deo, et ex operibus mercedem obtinere, alia Scripturæ testimonia docent. Etenim de eodem Abraham ait Jacob., cap. 2: *Nonne ex operibus justificatus est?* Et ad Rom. 2, ait Paulus, Deum redditurum unicuique secundum opera sua; et 1 ad Corinth. 3: *Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem.* Et alia loca superius adducta plane convincunt esse apud Deum mercedem debitam ex operibus in ea proprietate et rigore, qua Paulus illam sumpsit, cum ad Roman. 4 dixit: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.*

49. *Nostra ultima assertio Concilii Tridentini testimonio fulcitur.* — Quam doctrinam aperte confirmat Concilium Tridentinum, sessione sexta, cap. decimo sexto, dictam duplicem promissionem aperte distinguens, dum ait: *Bene operantibus usque in finem proponenda est vita æterna et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces, ex ipsius Dei promissione bonis eorum operibus et meritis fideliter reddenda.* Ubi illa particula *fideliter* non excludit rationem justitiæ, sed sumitur prout generalis est omni promissioni. Unde statim subdit idem Concilium: *Hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen et cursum repositam sibi aiebat Apostolus, a justo judice sibi reddendam.* Et ideo consulto dixit Concilium illam coronam seu mercedem reddi ipsis bonis operibus et meritis, nec potuit clarius significare talem mercedem esse ejus qui operatur, et quia operatur, qualis est illa de qua loquitur Paulus, ad Roman. 4. Est ergo illa merces, ut talis est, sic debita sicut necesse est ut ejus donatio pura gratia aut liberalitas existimanda non sit. Quod egregie confirmari potest ex capite 8 ejusdem Concilii, in eadem sess., ubi docet ideo Paulum dicere hominem gratis justificari, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides,

sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur: *Si enim gratia est* (ait idem Concilium), *jam non ex operibus; alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.* Non potuit sane Concilium clarioribus verbis doctrinam et expositionem datam confirmare.

50. *Debitum ex opere condigno, supposito pacto, majus est quam ortum ex pura promissione.* — Atque hinc tandem facile ostendi potest consequentia principalis rationis; nam, cum hæc duo debita simplicis promissionis, vel pacti divini, tam diversos effectus habeant, ut unum non repugnet gratiæ in ratione gratiæ, id est, gratuiti doni, aliud vero formaliter illi repugnet, ut declaratum est, necesse est ut ipsa debita inter se comparata diversarum rationum sint; non enim potest illa varietas aliunde provenire. Ex quo etiam manifestum esse videtur ex genere suo, seu ex ratione sua formali, majus esse debitum fundatum in opere condigno ex suppositione pacti seu promissionis conditionatæ sub tali opere, quam debitum ex nuda promissione, quandoquidem illud excludit rationem gratiæ; hoc vero minime. Debitum enim et gratia repugnare videntur secundum quamdam proportionem, ita ut quantum intercedit debiti, tantum gratiæ minuatur; quando ergo debitum non excludit absolutam rationem gratiæ, signum est esse debitum secundum quid comparatione alterius, quod rationem gratiæ simpliciter excludit.

51. *Debitum ortum ex promissione sub conditione condigni operis, justitiæ proprie dictæ debitum est.—Aliquorum fuga præcluditur.* — Atque hinc tandem concluditur hoc debitum esse justitiæ proprie dictæ et specialis, quia est debitum alterius rationis a debito fidelitatis et majus illo, et non est debitum religionis aut gratitudinis, vel alterius hujusmodi virtutis; nam hæc in Deo locum non habent, ut supra declaratum est; ergo non potest esse nisi justitiæ; nullum enim aliud excogitari potest. Nec difficultatem expedit quorumdam responsio, qui dicunt esse quidem hoc debitum justitiæ proprie sumptæ, et non tantum metaphorice, ut Scriptura aperte clamat; nihilominus non esse debitum justitiæ specialis, sed generalis, seu communiter dictæ; sicut Aristoteles, quinto Ethic., cap. 1 et 2, dixit omnem virtutem, secundum quamdam communem rationem, esse justitiam, quia æqualitatem quamdam ac debitam proportionem in propria materia servant.

52. Hæc enim responsio punctum difficultatis non attingit, nam, licet in Deo non sit pluralitas virtutum secundum distinctionem, quæ in re actu sit, eo tamen modo quo in illo distinguimus plura attributa, distinguimus etiam plures virtutes, quæ suos actus proprios habent, et propria objecta formalia ratione distincta. Sic igitur reddere hoc debitum, secundum propriam rationem non potest esse actus justitiæ generaliter sumptæ, id est, omnis virtutis, sed alicujus attributi specialis, quia sub ea ratione non est actus liberalitatis, nec misericordiæ, nec solius fidelitatis, ut ostensum est; ergo est actus alterius attributi ratione distincti ab omnibus his, quod non potest esse nisi justitia; ergo est specialis justitia, non quæcumque, sed divina. Item est ibi speciale debitum habens specialem rationem honestatis; ergo justitia, quæ illud respicit, est specialis quædam justitia. De qua videtur locutus Paulinus, in dicta epist. ad Victric., dicens : *Tuarum tibi præmia se debere virtutum judex justus agnoscet;* et Bernardus, in lib. de Grat. et lib. arb., circa finem, ubi tractans illud 2 ad Tim. 1 : *Scio cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex*, inquit : *Dei promissum appellat suum depositum, promissum quidem ex misericordia, sed jam ex justitia persolvendum; justum quippe est, ut reddat quod debet.* Subdit vero deinde hanc justitiam esse promissionem ipsam Dei; de qua vero promissione et quo sensu loquatur, statim declarat, dicens : *Cujus tamen suæ justitiæ ipsum* (id est Paulum) *Deus voluit habere consortem, ut et coronæ faceret promeritorem;* id est, talem voluit esse promissionem, quæ opus aliquod ex parte hominis requireret, in quo posset tale jus justitiæ fundari.

53. Et hæc est propria ratio in qua differt hæc justitia a fidelitate, et debitum unius a debito alterius; quia per simplicem promissionem non acquirit homo aliquod jus proprium ad rem promissam, et ideo debitum semper fundatur in sola veritate, et honestate promittentis; at vero, quando promissio est sub conditione proportionati operis, per ipsum opus, habens condignitatem et valorem, acquirit homo jus ad rem promissam, quod est illius ita proprium et intrinsecum, ut verum sit dicere ratione talis operis deberi tale promissum; quod jam est quodammodo factum ipsius operantis ratione juris acquisiti. Quod ponderant Sancti in illis verbis Christi,

Matth. 5: *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis;* et: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum;* statim enim incipit esse illorum, si non possessione, saltem jure. Et ideo Paulus suum depositum appellavit, ut supra cum Bernardo notavimus.

54. Imo plus addidisse videtur Basilius, oratione in init. Prov., dicens: *Omnes qui vitam Evangelicam incedimus, mercatores sumus, per opera mandatorum nobis possessionem cœlestem comparantes.* Et hoc ipsum significare voluit Hieronymus, cum, exponens verba illa Matth. 20: *Non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo: Sic* (inquit) *intelligendum est: Regnum cœlorum non est dantis, sed accipientis.* Admirabilis quidem exaggeratio ad rem explicandam; non enim potest regnum cœlorum non esse dantis, cum semper Deus sit et maneat supremus dominus eorum quæ donat vel promittit; ut tamen intelligamus, non obstante hoc dominio, jus regni cœlorum ita obtineri a justis, ut non possint illo privari, salva justitia, dixit Hieronymus, jam non esse dantis, sed accipientis. Quod verbis sequentibus declarat: *Non est enim acceptio personarum apud Deum; sed, qui talem se præbuerit, ut regno cœlorum dignus fiat, hic accipiet quod non personæ, sed vitæ paratum est.* Et in eodem sensu declarat illa verba Chrysostomus, homil. 66: *Num igitur* (inquit) *quasi non potentem illum id facere condemnabimus? Nequaquam, sed justitiam ejus admirabimur; et quoniam non personam. sed rem respicit, laudabimus,* quod ibi et in sequenti homilia late prosequitur; et eleganter homil. in Psal. 71, circa id: *Orietur in diebus ejus justitia: Quæ justitia* (inquit) *pietati conjuncta, tolerantiæ conglutinata, appenditur ibi vitæ æternæ, et fit justitia, ut in qua mensura mensi fuerimus, remetiatur nobis.* Et similia sunt multa in Sanctis Patribus, præsertim cum loquuntur de meritis justorum, nam in illis solis hoc genus debiti et justitiæ reperitur. (Vide Ambros., serm. 7 in Ps. 118; et Chrys. homil. 3 in Matth.)

Deus, præmia ex justitia reddens, secundum consilium voluntatis suæ operatur.

55. Hic vero statim occurrunt plures difficultates, quas nunc non prosequar, ne prolixior sim, et quia in citato loco fere omnes tractavi. Solum ut nostro themati satisfaciam, explicabo breviter, cum Deus reddit hoc debitum, etiam operari secundum consilium voluntatis suæ. Est enim in Deo tanquam in supremo principe, non tantum (ut sic dicam) consilium gratiæ, sed etiam justitiæ, nam utrumque spectat tum ad principis magnificentiam, tum ad exactam subditorum providentiam; et secundum utrumque consilium Deus operatur ex beneplacito voluntatis suæ; tum quia nihil ex alterutro consilio operatur, aut exequitur, nisi quod libera voluntate acceptat; tum etiam quia opus utriusque consilii habet originem ab ipsa voluntate omnino libera et gratuita, quamvis in hoc sit nonnulla differentia, quia in consilio gratiæ opus seu beneficium ab illo procedens, habet non solum primam originem, sed etiam proximam in gratuita voluntate Dei, quæ est tota ratio et causa talis beneficii; opus autem procedens a consilio justitiæ, habet quidem primam originem in gratuita voluntate, tum promittendi sub conditione operis, tum etiam dandi gratiam et vires quibus conditio possit expleri; proxime vero et immediate jam fundatur in ratione debiti, et consequenter non meram voluntatem, sed aliquam etiam necessitatem habet, quæ tamen non est absoluta, sed ex suppositione liberæ et gratuitæ voluntatis; et ideo non excludit quin semper opus sit secundum consilium voluntatis Dei. Atque ita fit ut consilium justitiæ supponat, et derivetur a consilio gratiæ, si nostro modo loquamur. Et hoc est quod dicebat Augustinus, lib. de Grat. et lib. arb.: *Cui redderet coronam justitiæ justus judex, si non donasset gratiam misericors pater? Et quomodo esset ista corona justitiæ, nisi præcessisset gratia, quæ justificat impium? Quomodo ista debita redderentur, nisi prius illa gratuita donarentur?* Et hoc est etiam quod scripsit Cœlestinus Papa, in ep. ad Episc. Gall., cap. 12: *Tanta erga omnes homines est bonitas Dei, ut nostra voluerit esse merita, quæ sunt ipsius dona, atque pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus.*

56. *Durandi scrupulus expungitur.* — Non est autem hoc ita intelligendum, ut videtur intellexisse et objecisse Durandus, ac si nos nihil haberemus in hujusmodi donis Dei, in quo possit ratio justitiæ fundari; nam, licet meritoria opera principaliter sint dona Dei, quoad initium quidem omnino, quoad consummationem vero principalius, tamen quoad cooperationem et usum liberum sunt nostra, et nos sumus illorum domini; et hoc satis est ut per illa possimus jus justitiæ acquirere; et

hoc est quod aiebat Hilarius, cant. 6 in Matth.: *De nostro est beata illa æternitas promerenda, præstandumque est aliquid ex proprio;* et Hieronymus, l. 2 contra Jovinianum, ad finem: *Nostri laboris est pro diversitate virtutum diversa nobis præmia præparare.* Ac denique Concilium Arausicanum II, c. 18: *Debetur merces bonis, si fiant; sed gratia Dei, quæ non debetur, præcedit ut fiant.* Quam sententiam sæpe habet Augustinus, ut videre licet in Enchirid., capite 106 et 107, et de Corr. et gratia, capite 13, et aliis locis.

Duplex in Deo justitiæ consilium.

57. Oportet tamen hoc ipsum consilium justitiæ distinguere; aliud est enim consilium vindicativæ justitiæ, aliud benefactivæ (ut sic dicam), seu reddentis præmia juxta promissionem et conventionem factam; utraque enim justitia ad consummatam et plenam Dei bonitatem necessaria est, ut eleganter tradit Tertullianus, lib. 1 cont. Marcion., cap. 27, et lib. 3, c. 3. Ea vero, quæ diximus, potissime intelliguntur de hac posteriori justitia; nam ad illam solum spectat hoc debitum proprium, de quo sumus locuti; et ideo illa est quæ supponit gratiam et gratuitam promissionem, in quibus et valor operum et justitiæ debitum fundari possit. Alterius vero justitiæ vindicativæ consilium et opus per se nec gratiam supponit, nec promissionem, quia in illa justitia non operatur Deus ut debitor, sed ut exactor; ipse autem homo potius est debitor, qui ut hujusmodi debitum contrahat, non indiget gratia, nam de suo habet posse peccare; per peccatum autem contrahit tale debitum, cui comminatio potius quam promissio respondet; de quarum differentia superius dictum est.

58. *Qualisnam sit justitia qua Deus reddit præmia.*—Hic autem statim se offerebat explicandum, qualisnam sit illa prior justitia Dei, distributivane, an commutativa, vel nulla istarum formaliter, se alia eminentior, quæ has virtutes contineat. Sed hoc etiam late tractavi citato loco, et ad explicationem testimonii a nobis propositi amplius necessarium non est. Et ideo dico breviter esse quidem hanc justitiam Dei, eminentioris vel altioris rationis et ordinis, quam sint omnes illæ justitiæ, prout in hominibus inveniuntur; sic enim omnes perfectiones divinæ, etiam illæ quæ formaliter Deo attribuuntur, sunt altioris ordinis, quam sint omnes similes perfectiones creaturarum.

59. *Unde sumatur essentialis ratio justitiæ distributivæ.* — Nihilominus tamen, eo modo quo perfectiones simpliciter sunt in Deo formaliter, censeo justitiam illam, qua Deus reddit hæc debita propria, de quibus in hac ultima assertione locuti sumus, esse propriissime ac formaliter justitiam distributivam; quia et jus, quod illi respondet ex parte hominis, ad hanc justitiam proprie pertinet, et in operatione hujus justitiæ servatur æqualitas, quam geometricam vocant, distribuendo præmia inter multos juxta proportionem meritorum, quod est munus distributivæ justitiæ, juxta mentem Aristotelis, 5 Ethic., cap. 3, et D. Thomæ 2. 2, q. 61. Quamvis necessarium non censeam in omni actu distributivæ justitiæ fieri comparationem inter multos, inter quos aliquid distribuatur, neque inde primario sumendam esse rationem essentialem ejus virtutis, sed ex modo et qualitate juris, quod alteri servat, et debiti quod reddit, sive illud reddat uni, sive multis; et sive uni solitario, sive uni ex multis; omnibus enim his modis operari potest etiam in hominibus, ut facile posset exemplis declarari, vel in una tantum Ecclesiasticorum beneficiorum collatione: sed non possumus immorari. Signum ergo est primariam rationem hujus justitiæ non consistere in illa proportionalitate, præsertim cum aliæ etiam virtutes possint illam observare. Ab Aristotele autem, et aliis auctoribus explicata est ratio justitiæ distributivæ per illam proportionem, quia et in hominibus regulariter operatur, et jus illi respondens, cum non sit ita exactum sicut jus justitiæ commutativæ, per se non amplius requirit; de quo alias latius. Itaque justitia illa divina distributiva est proprissime, ut divus Thomas, et alii Theologi frequentius sentiunt.

60. *Perfectionem commutativæ eminenter habet justitia præmiativa divina.* — Rationem autem commutativæ justitiæ non habet ita formaliter propter excellens dominium, quod semper Deus retinet in quamcumque rem, quantumvis illam ex justitia debeat; eminenter tamen continet totam perfectionem illius justitiæ, quia præmium, quod reddit, ut minimum semper est æquale merito, etiam secundum proportionem rei ad rem. Et hoc etiam habet illa justitia vindicativa, qua et reddit supplicia pro peccatis secundum proportionem rei ad rem, id est, pœnæ ad cul-

pam ; et in ea potest etiam æqualitas proportionis inter multos considerari, sub qua ratione dici potest continere eminenter vim justitiæ distributivæ; neutra tamen illarum est formaliter, quia neutrius debitum in ea intervenit, et ideo illam esse censeo, veluti quamdam justitiam legalem, quæ bonum commune respicit.

FINIS OPUSCULI QUARTI.



INDEX DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

OPUSCULI QUINTI.

DE MERITIS MORTIFICATIS, ET PER PŒNITENTIAM REPARATIS.



OPUSCULUM QUINTUM.

RELECTIO

DE MERITIS MORTIFICATIS

ET PER PŒNITENTIAM REPARATIS,

IN LOCUM PAULI AD HEBRÆOS VI :

CONFIDIMUS AUTEM DE VOBIS, DILECTISSIMI, MELIORA ET VICINIORA SALUTI, TAMETSI ITA LOQUIMUR : NON ENIM INJUSTUS DEUS, UT OBLIVISCATUR OPERIS VESTRI, ETC.

Ex variis et gravissimis quæstionibus quas superiori anno de effectibus virtutis et sacramenti pœnitentiæ disputavi, illa mihi hodierna die, viri gravissimi, vestro conspectu dignissima visa est, quæ pœnitentiæ virtutem et efficacitatem, ad priora merita, quæ per peccatum quodammodo perdita fuerant, reparanda, inquirit et illustrat. Ea est enim peccati mortalis gravitas et apud Deum offensio, ut non solum ad nova præmia coram Deo promerenda hominem indignum reddat, verum etiam toto priori tempore comparata, quantumvis eximia et illustria, quodammodo deleat, seu potius quasi in nihilum redigat. Quod si ea est pœnitentiæ vis, ut non solum in eo statu hominem iterum constituat, in quo et placare Deum, et nova merita coram eo inchoare possit, sed etiam prioribus veluti novam vitam et vigorem reddat, ut apud Deum eumdem valorem idemque præmium habeant, profecto magna est virtutis pœnitentiæ laudatio, præclara divinæ misericordiæ ac justitiæ commendatio, sanguinis et meritorum Christi exaltatio eximia, atque incredibilis fragilium miserorumque hominum consolatio. Ut autem disputatio hæc, quæ per sese jucunda est, et peccatoribus plausibilis, quibusque etiam doctissimis gratior fieret, veritatique conformior appareret, ejus fundamentum statuendum putavi in verbis Pauli, ad Heb. 6, ubi postquam peccatores terruit, pœnitentiæ difficultate et acerbitate proposita, statim eos in spem erigit, dicens : *Confidimus autem de vobis, dilectissimi, meliora, et viciniora saluti, tametsi ita loquimur : non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis Sanctis, et ministratis ;* nulla enim verba in divina Scriptura fortasse reperientur, quæ ad veritatem hanc confirmandam aptiora sint et illustriora. Ut autem sensum Apostoli explicem, et ab Scholastica disputatione (quæ mei muneris propria est) non recedam, in duas præcipuas disputationes hanc actionem distribuam. In prima, utrum veritas hæc seu quæstio de reditu meritorum per pœnitentiam in his verbis Pauli fundamentum habeat, inquiram, ubi simul et sententiam Apostoli, et rem ipsam confirmabo atque defendam. In secunda, quam exacte et perfecte, quamque celeriter ac sine mora hunc effectum pœnitentia conferat, declarabo ; atque hæ duæ partes videbuntur præsenti instituto sufficere.

DISPUTATIO I.

DE REDITU MERITORUM IN JUSTIFICATIONE PECCATORIS.

Divisio bonorum operum in mortua, viva, et mortificata. — Disputatio hæc connexa est

cum vero sensu prædictorum verborum Pauli. Ut autem in propriis Scholasticorum terminis rem pertractemus, supponere oportet Theologos tria genera operum in hominibus distingere, mortua, viva, et mortificata; quæ distinctio datur de bonis operibus aptis ad meritum, ut omittamus mala, quæ mortifera po-:ius vel nociva appellari possunt. Indifferen-:ia etiam prætermittuntur, quia juxta verio-'em doctrinam in exercitio non dantur, vel si lantur, quasi non humana reputantur. Ex ›onis autem operibus humanis, illa quæ su-›ernaturalia non sunt, etiam relinquuntur, [uia non sunt apta ad meritum vitæ æternæ, le quo hic agimus. Bona igitur opera, etiam upernaturalia secundum substantiam, mor-ua vocantur, si in peccato mortali fiant, quia, um ab homine spiritualiter mortuo facta int, ab initio vita carent, neque illam un-uam habere possunt, quia nullius valoris et ıeriti vitæ æternæ apud Deum fuerunt, ıxta illud Pauli, 1 ad Cor. 14: *Si charitatem ›n habuero, nihil sum; si tradidero corpus eum, ita ut ardeam, charitatem autem non ıbuero, nihil mihi prodest.* Illa autem bona ›era quæ fiunt in gratia, dum gratia in hu-smodi homine operante perseverat, viva es- dicuntur, quia et a principio vitam habue-ınt, eo quod ab homine grato et ex gratia cta sunt; et semper respiciunt hominem in dem vita perseverantem, et consequenter pacem præmii talium bonorum operum; t enim gratia fons aquæ vivæ per bona ope- salientis in vitam æternam, juxta Christi ntentiam, Joan. 4. Propter quod aiebat ulus, ad justos loquens, 1 ad Cor. 15: *undantes in omni opere bono, scientes quod or vester non est inanis in Domino.* At vero ıa opera, quæ in gratia quidem facta fuere, stea vero, superveniente peccato mortali, piciunt hominem Deo invisum et ingratum, rtificata dicuntur, quia in principio viva runt, et ideo non possunt dici mortua; nec catum superveniens potest efficere ut illa ı fuerint viva, et Deo placita et accepta; cit tamen ut in tali persona nullum vitæ ctum neque meriti præmium habere pos-, ideoque mortificata dicuntur. Videndum ır imprimis est de quibus operibus Paulus ostro testimonio loquatur; deinde res ipsa ıs tractanda ac demonstranda est.

SECTIO I.

UTRUM PAULUS, AD HEBRÆOS 6, DE MORTIFICATIS OPERIBUS LOQUATUR, EORUMQUE REPARATIONEM PERSUADEAT

1. *Loquitur Paulus de operibus in gratia factis.* — Principio, certum videtur Apostolum loqui de operibus in gratia factis, atque ex hoc capite aptis ad meritum. In hoc videntur convenire omnes interpretes, quos in sequentibus referam. Et sumitur ex ipso contextu, tum ex illo verbo: *Quam ostendistis in nomine ipsius.* Hac enim phrasi explicari solet in Scriptura modus operandi supernaturalis et meritorius. Et eamdem vim habet verbum illud: *Qui ministrastis sanctis, et ministratis.* Nam hoc etiam declarat modum operandi supernaturalem. Utrumque enim significavit Christus Dominus, Matth. 10, dicens: *Qui recipit vos, me recipit: et qui me recipit, recipit eum qui me misit. Qui recipit Prophetam in nomine prophetæ, mercedem prophetæ accipiet; et qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet.* Denique id satis confirmant nostra verba: *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri*, nam constat Paulum loqui de operibus quæ apud Deum digna sunt corona justitiæ; hujusmodi autem non sunt, nisi opera quæ aliquo modo ex gratia procedunt, ut plane docet Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16. Certum ergo sit de his operibus Apostolum loqui.

2. *Prima sententia circa statum de quo Paulus loquitur.* — De quo autem statu seu qualitate talium operum loquatur, controversia est. In qua, prima sententia est loqui Apostolum de operibus mortuis, seu factis in statu peccati mortalis. Nam loquitur ad Hebræos jam baptizatos, qui a gratia ceciderant, quibus dixerat difficile esse ad pristinum statum redire, et ad perfectionem tendere; quia vero etiam in illo statu mortalis peccati opera misericordiæ exercuerant, eos in spem erigens addit: *Confidimus autem*, etc., *non enim injustus Deus;* loquitur ergo de operibus factis in statu peccati mortalis, atque adeo de operibus mortuis. Et huic expositioni favet D. Thomas ibi, lect. 3, ubi locum hunc interpretatur de operibus propter quæ meretur homo justificationem de congruo. Unde exponit, *justum est*, id est, congruum. Alii exponunt, *non est injustus*, id est infidelis; promisit enim Deus misericordibus misericordiam, et remissionem peccatorum; quia

ergo illi misericordiam cum fratribus exercuerant, etiam dum erant in statu peccati, ait Paulus Deum, quia injustus non est, talium operum memoriam habiturum, et propter illa a tali statu eos liberaturum.

3. *Refellitur.* — Hæc sententia nobis non probatur. Primo, quia omnes auctores intelligunt locum illum de operibus in gratia factis, ut patet ex Ambrosio, Hieronymo, Anselmo, divo Thoma, Chrysostomo, Theophylacto, Theodoreto, et Glossa in eum locum, aliisque Patribus quos infra referemus.

4. Secundo, quia ex verbis illis, *Ministrastis et ministratis*, colligitur saltem non esse sermonem de solis mortuis operibus; quia, ut omnes exponunt, et vis istorum verborum requirit, saltem verbum *Ministrastis,* ad illud tempus refertur, in quo hæc faciebant cum essent sancti et justi; illa enim temporis distinctio non ponitur propter solam temporis præsentis et præteriti differentiam, sed propter diversos status operantium : alioqui frigent verba illa, neque ullum mysterium habent.

5. Tertio, quia illa verba, *non est injustus Deus*, improprie exponuntur, quoniam propter nulla opera extra charitatem facta tenetur Deus ex justitia remittere peccata, nec dare contritionem per quam remittantur; quod est certissimum, loquendo de justitia propria, de qua interpretari debemus hæc verba, si possumus sine inconvenienti, juxta communem legem interpretandi Scripturam; et licet amplietur ad justitiam fidelitatis, quæ nascitur ex simplici promissione, etiam est verissimum. Nulla enim extat absoluta promissio remittendi peccata mortalia, ei qui facit misericordiæ opera in statu peccati mortalis, nec dicetur Deus injustus eo quod non det contritionem peccatori facienti opera misericordiæ, nec de hoc est certa promissio; ergo multo minus tenetur dare contritionem peccatori propter opera misericordiæ in statu peccati facta. Unde constat etiam experientia non ita semper fieri, et merito, ne homines, nimium confisi de operibus misericordiæ, in aliis peccatis vitandis aut detestandis segnes efficiantur. Ac propterea locutiones Scripturæ, quæ has promissiones indicare videntur, intelliguntur ab omnibus, vel de valore talium operum ad extinguenda peccata quoad reatum pœnæ temporalis, si supponantur remissa quoad culpam; vel de speciali efficacitate quam habent ad impetrandum a Deo majora auxilia ad veram pœnitentiam agendam, non vero de certa promissione, quæ sit contritio ipsa seu remissio peccati absolute promissa.

6. *Occurritur falsæ responsioni.* — Quod si quis fortasse respondeat Paulum non loqui de infallibili seu absoluta promissione contritionis, seu auxilii congruentis et efficacis ad illam, sed de auxilio sufficiente, seu uberiore, quod Deus dat propter opera misericordiæ, etiam in statu peccati facta; quo auxilio si quis bene utatur, certissime remissionem peccatorum consequetur, respondeo etiam hoc modo non satisfieri intentioni Pauli, si alia opera, et in charitate facta, excludantur. Quia auxilia sufficientia absolute non dantur propter talia opera, sed ex generali lege; uberiora autem auxilia, licet interdum dentur ex illis operibus, ut ex dispositione congrua, non tamen ex justitia, neque ex promissione ita infallibili, ut inducat absolutum debitum.

7. *Excluditur expositio prima, ex contextu Pauli.* — Denique in contextu Pauli non habet fundamentum sufficiens illa expositio, cum Paulus de præterito loquens dicat: *Et dilectionis quam ostendistis*, quæ verba optime intelliguntur de priori statu antequam a gratia cecidissent. Sequentia autem verba, *ministrastis et ministratis*, possunt ad utrumque statum referri; et ita comprehendunt quidem opera etiam misericordiæ in statu peccati facta, non tamen excluduntur priora; imo, si quæ intervenit in hoc negotio ratio justitiæ, in prioribus vivis operibus fundatur; addit tamen Paulus posteriora, quia aliquo modo juvant, et tollendo nova impedimenta, et addendo propriam congruitatem. Quanquam hæc duo verba possunt aliis etiam modis exponi, ut videbimus.

Secunda interpretatio verborum Pauli.

8. *Probatur primo ex contextu capitis.* — Est ergo aliorum opinio, præcedenti omnino contraria, Paulum solum de operibus vivis locutum esse. Primo, quia in toto illo capite loquitur ad Hebræos fidem habentes vivam per charitatem; nam eos, in principio illius, ad perfectionem exhortatur, et ut fugiant opera mortua, id est, peccata, quæ per pœnitentiam delere oportet; in hoc enim sensu illam vocem sumit Apostolus, et non ut Scholastici, sicut exponit Augustinus, lib. de Fide et operibus, c. 11, dicens: *Quid est autem a mortuis operibus pœnitentia, nisi ab his quæ oportet mortificari, ut vivamus; quæ si adulte-*

ria fornicationesque non sunt, quid jam inter opera mortua nominandum est? Non ergo exhortatur Apostolus Hebræos ut ad gratiam redeant, a qua ceciderant, sed ut caveant ne cadant, ad perfectionem tendendo. Quia vero in periculo versabantur cadendi, vel propter peculiarem affectum ad ceremonias legis, vel propter aliquam animi remissionem quam ostendebant, ideo terret illos, proponens eis difficultatem resurgendi a peccato, si post tot beneficia Dei in illud laberentur; quia vero nondum illi ceciderant, ut eos etiam spe præmii ad perseverandum alliciat, subdit: *Confidimus autem de vobis*, etc. Ergo sincere interpretando contextum illum, nullum est in eo fundamentum ad asserendum Paulum loqui de operibus mortificatis per peccatum; cur enim nos illis, ad quos Apostolus scribit, attribuemus peccatum quod ipse non astruit, neque in eis reprehendit? Unde Theophylactus, interpretans hæc verba: *Confidimus autem*, etc., inquit: *Cum eos perterrefecisset, rursus mitigat et medetur; ait ergo: Non quasi vos damnarim, ac de vobis male judicem, hæc dico; non enim quod plenam spinarum conscientiam vestram censeam, sed metuens ne hoc fiat.* Et alia multa in eamdem sententiam prosequitur. Quam etiam significat Anselmus, ibi dicens: *Cæterum confido*, etc. *Non hoc dico putando vos esse tales, sed, timendo ne sitis tales, terreo verbis, ne ipsa re impleatis.*

9. *Probatur secundo ex illis verbis : Non enim injustus Deus.* — Secundo argumentor ex verbis ejusdem Pauli : *Non enim injustus Deus*, etc., nam, si opera mortificata reviviscunt, illud non pertinet ad Dei justitiam, sed ad misericordiam, unde non esset injustus Deus, etiamsi talibus operibus mercedem non daret; Paulus autem loquitur de operibus quæ si Deus non remuneraretur injustus esset; non ergo loquitur de mortificatis, sed de vivis operibus. Major patet, quia homo in peccato mortali existens, nullum jus justitiæ erga Deum habere potest; sicut enim non potest illud de novo comparare, ita neque antiquum retinere. Est enim par utriusque ratio, quia per peccatum mortale fit homo indignus omni æterna mercede; nam, cum fiat dignus æterno supplicio, impossibile est ut maneat dignus æterna gloria; ergo nec retinere potest jus justitiæ ad illam. Et confirmatur, quia omne jus justitiæ fundatur in gratia; cui enim daret Deus coronam justitiæ, si non donasset gratiam misericors pater? et quomodo esset corona justitiæ, nisi præcessisset gratia quæ justificat impium? ut recte dixit Augustinus, lib. de Gratia et lib. arb., c. 6; ergo, cum mortale peccatum privet gratia, privat fundamento justitiæ ad Deum; ergo non potest in peccatore manere jus justitiæ ad præmium præcedentium meritorum; ergo, licet postea Deus id non tribuat, non erit injustus. Quod præterea ita declaro, quia Deus non tenetur ex justitia remittere homini peccatum, quidquid ille faciat; nam, quamvis summam contritionem et dolorem habeat, delictum commissum non compensat, ideoque non potest remissionem per justitiam consequi; ergo posset Deus absque justitia non remittere peccatum nisi sub hac conditione, scilicet, ut pro præcedentibus meritis nihil retribuere teneatur; ergo, absolute loquendo, non erit injustus Deus non præmiando dicta merita, quia poterit allegare sub tali conditione se remisisse peccatum; ergo non possunt verba Pauli de operibus mortificatis exponi. Quod tandem ex illis ultimis verbis confirmari potest: *Qui ministrastis sanctis, et ministratis.* Non ergo loquitur tantum de operibus prius factis, et postea mortificatis, sed etiam de illis quæ tunc faciebant, ut ostendit verbum de præsenti, *ministratis;* ergo etiam secundum præsentem statum erant illa opera viva, et digna mercede ex justitia; ergo loquitur Paulus ad justos opera meritoria facientes.

10. *Probatur tertio ratione.* — Hinc argumentamur tertio ex re ipsa, quia verum non est opera mortificata redire per pœnitentiam quoad meritum essentialis præmii; ergo non potest Paulus in eo sensu loqui, cum non possit nisi verum sensum proferre. Antecedens probatur, quia vel redirent ex justitia divina, vel ex misericordia : primum dici non potest, ut probatum est. Et confirmari etiam potest ex Concilio Tridentino, sess. 6, canone 26, ubi definit justum debere sperare retributionem suorum bonorum operum a Deo per ejus misericordiam, et Jesu Christi meritum, sub hac conditione : *Si bene agendo, et divina mandata custodiendo, usque in finem perseveraverit.* Ergo retributio requirit perseverantiam : hæc autem tollitur per superveniens peccatum; ergo, illo intercedente, tollitur omnis spes retributionis priorum operum ex justitia. Et consequenter etiam ex misericordia, ut idem Concilium merito insinuat; tum quia meritum et misericordia pura, id est, excludens justitiam, repugnant; quia præmium dicit ordinem ad

mercedem, et merces ad justitiam; tum etiam quia opus solius misericordiæ est omnino voluntarium Deo, id est, ex se non debitum; ergo non potest cum fundamento affirmari, nisi de illo ostendatur aliqua revelatio vel promissio divina, quæ in præsenti ostendi non potest; nam, si in hoc testimonio Pauli fundamentum non habet, ut videtur demonstratum, nullum aliud satis firmum vel probabile afferri poterit ex Scripturis, in quo talis lex aut voluntas divina manifestata sit.

11. *Ultima ratio pro secunda explicatione.* Quin potius addo contrariam legem et decretum Dei in Scripturis significari; dicitur enim apud Ezech., c. 18: *Si averterit justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur.* Nec dici potest commutationem illam esse conditionatam, nimirum si commissam iniquitatem per pœnitentiam non deleverit; est enim considerandum illa verba proxime subjici post alia similia, quæ de peccatore pœnitentiam agente dicta fuerunt, scilicet: *Si impius egerit pœnitentiam,* etc., *omnium iniquitatum ejus, quas operatus est, non recordabor.* Hæc autem sunt absoluta et absque ulla conditione; nam, licet postea iterum peccet, non propterea recordabitur Deus peccatorum quæ commisit, ut ea puniat; ergo eodem sensu priori verba intelligenda sunt, servata proportione. Ex quo testimonio, dicto modo ponderato, conficitur nova ratio; nam si merita, per peccatum amissa, per pœnitentiam iterum redeant, pari ratione peccata per pœnitentiam deleta per superveniens peccatum redirent, saltem quoad proprium et formale demeritum pœnæ æternæ, quod omnino falsum est, et contra omnes Theologos; ergo. Sequela patet ex collatione dictorum verborum apud Ezechielem, et quia non minus est efficax ex se peccatum ad delendum meritum, et totum fructum pœnitentiæ, quam sit pœnitentia ad delendum totum peccati demeritum; ergo, si pœnitentia ita delet peccatum ut non redeat, etiam peccatum ita delet præcedentia opera ut non redeant; vel e converso, si tantam vim non habet peccatum, nec pœnitentia habebit.

Explicatur sensus Pauli.

12. *Probatur auctoritate verus sensus.* — Nihilominus dicendum est Paulum loqui de præmio quod Deus daturus est pro bonis operibus in gratia factis, non tantum his hominibus qui post talia opera semper in justitia perseveraverunt, sed etiamsi postea peccent, dummodo præmio et retributioni tandem impedimentum non ponant, qui talia merita habuerunt. Quo fit ut in ea sententia etiam comprehendat Apostolus bona opera per peccatum mortificata, si per pænitentiam reviviscantur. Hæc assertio est communis Scholasticorum, quos in sequenti sectione referemus. Est etiam satis communis inter expositores et Patres; ita enim sentiunt Glossæ omnes. Interlinearis enim sic habet: *Ideo de vobis confidimus, quia olim multa operati estis, pro quibus si pœnitemini de malis, benefaciet vobis Deus.* Et Glossa Ordin., tractans verbum illud, confidimus: *Quia de præsenti* (inquit) *non habet unde laudet, de spe futurorum attollit, ad quæ per præterita allicit, et facit eos existimare Deum non oblitum bonorum quæ fecerunt.* Quæ verba sumpta videntur ex Ambrosio in expositione illius epistolæ, nam eadem fere paucis mutatis habet. Consentit etiam D. Thomas in membro hoc, quia de mortificatis meritis illud expresse interpretatur. Nec dissentit Anselmus, si recte expendatur, nam post verba supra citata subdit: *Ideo de vobis confidimus, quia olim multa operati estis, pro quibus si de malis pœnitentiam agatis, benefaciet vobis Deus;* et infra inquit: *His verbis patet quod superior increpatio et præsens consolatio non ad perfectos diriguntur, qui reliquerant omnia, et habebant cor unum et animam unam, sed ad cæteros qui secularia relinquere noluere, et negligenter ac remisse vixere.* Chrysostomus etiam ibi, homil. 10, conferens hunc locum cum alio ad Gal. 5, quem infra tractabimus, in utroque sermonem Pauli esse dicit, ad eos qui post multa bona opera a gratia exciderant, ut eorum recordatione, et spe in eis etiam fundata, eos ad pœnitentiam et perseverantiam alliciat. Quæ fuit etiam sententia Athanasii in oratione de blasphemia in Spiritum Sanctum.

13. Ac denique omnes Patres, qui priora illa verba, *impossibile est eos qui semel illuminati sunt,* etc., de impossibili simpliciter, et de renovatione per baptismum locum illum intelligunt, pro certo supponunt Paulum scribere ad Hebræos, qui post baptismum susceptum a gratia facile cadebant, existimantes posse per aliud lavacrum seu baptismum iterum mundari. Sunt autem multi et gravissimi Patres qui ita exponunt, Ambrosius, Hieronymus, Theodoretus, Theophylactus, et fere alii expositores; ibi Augustinus, l. de Fide et operibus,

c. 14; Ambrosius, libro 3 de Pœnitentia, c. 2: Athanasius, dicta oratione; Epiphanius, hæresi 56, circa principium, qui apertius declarat Paulum ibi agere de sanatione eorum qui ceciderant: *Vides* (inquit) *quomodo innovationem non posse fieri iterum, perfecte pronuntiavit; verum a salute non amovit adhuc pœnitentiam agentes, sed et cum salute conjunctam esse dicit, et Deum susceptorem bonorum operum ipsorum esse, qui etiam a delictis perfectissime pœnitentiam agunt.* Eamdem sententiam habet Damascenus, l. 4 de Fide, c. 10; et insinuat eam Nazianzenus, orat. 40, clariusque ibi explicat Nicetas; item Chrysostomus, tum ibi, tum etiam homil. ad baptizandos, ubi ex hoc loco colligit baptismum vocari a Paulo illuminationem. Idem Oecumenius, ibi citans Cyrillum, libro 6 de Adoratione in spiritu et veritate, in secunda parte ejus operis, quod nunc non extat, solum enim habemus unum librum Cyrilli de adoratione in spiritu, in quo hujus loci Pauli nullam facit mentionem. Denique Hieronymus eamdem habet expositionem, l. 2 contra Jovin., ubi ex hoc loco Pauli cum aliis probat posse fideles post susceptum baptismum peccare; ne vero Montanus et Novatus, qui fructum pœnitentiæ negabant, hinc velint sui erroris fundamentum assumere, ait subdidisse Paulum hæc verba, quæ tractamus: *Confidimus autem*, etc., et ait: *Ita locutus sum, inquit Apostolus, ut vos a peccato subtraherem, cæterum confido de vobis*, etc. *Neque enim justitiæ Dei est ut obliviscatur bonorum operum et reminiscatur peccatorum tantum.* Sentit ergo, ex sententia Pauli, peccata non impedire fructum bonorum operum, si tamen pœnitentia intercedat.

Probatur etiam ex Concilio Tridentino.

14. Præter Patrum vero testimonia afferre possumus, in hujus veritatis confirmationem, Concilium Tridentinum. sess. 6, c. 16, ubi sic inquit: *Hac igitur ratione justificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino; non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius.* Quod testimonium ipsius compositum est a Concilio ex verbis 1 ad Corinth. 15, et ad Hebr. 6. Nam duo dixerat Concilium, scilicet, justos animandos esse ad operandum fructum bonorum operum, sive gratiam perpetuo observaverint, sive amissam recuperaverint. Priorem ergo partem optime suadet ex loco ad Corinth., ubi Paulus exhortatur justos ad perseverandum et crescendum in gratia per bona opera. Ergo hæc nostra verba adducit Concilium ad confirmandam aliam partem, quæ erat de his qui per pœnitentiam gratiam recuperant, aut confidunt cum ea recuperare sua bona opera et merita; ergo intellexit Concilium Paulum de hac ipsa re fuisse locutum.

15. *Opponitur responsioni.* — Respondebit fortasset aliquis Concilium loqui quidem de justificatis post lapsum, non vero loqui de operibus ab ipsis factis ante lapsum, sed de factis post reparationem; ita ut Concilium tantum doceat non solum illos justos, qui semper a suscepto baptismate innocentes fuerunt, sed etiam illos qui graviter peccaverunt, si jam justificati sunt, posse coram Deo merere, et debere mercedem pro bonis operibus sperare. Nam de prioribus operibus ante lapsum factis nullam ibi mentionem facit; quin potius paulo post subdit: *Atque ideo bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna. et tanquam gratia filiis et tanquam merces*, etc. Ubi iterum expendo illam particulam *usque in finem,* nam ex ea videtur haberi, merita, ut tandem habeant effectum præmii et mercedis, talia esse debere ut usque in finem durent. Quod non habent ea quæ per lapsum in peccatum mortale interrumpuntur, et amittuntur; ergo non loquitur Concilium de his meritis ante lapsum factis.

16. *Judicium fertur de prædicta responsione.* — Hæc interpretatio Concilii (ut verum fatear) non potest evidenti demonstratione refelli, et ideo sententia quam defendimus non est omnino certa. Nihilominus tamen ostendi potest expositionem illam non esse admodum verisimilem. Primo, quia valde enervat sententiam Concilii, quod non sine causa tam considerate et graviter sub disjunctione illa locutum est; et tamen profecto sine causa et necessitate illud ita declarasset, si de solis operibus post ultimam justificationem factis loqueretur. Quis enim hoc revocavit in dubium aut constituit unquam differentiam inter justitiam perpetuo conservatam, et post lapsum reparatam, quod illa sit principium sufficiens meriti, et non hæc, ut oportuerit propter hanc solam causam Concilium tam accurate hæc distinguere, cum per se constet principium meriti non esse innocentiam, sed veram jus-

titiam et gratiam, cumque ipsum Concilium jam docuisset, capite decimo quarto, eos, qui per peccatum a justitia exciderunt, per pœnitentiam justificari. Aliquid ergo amplius voluit Concilium in hoc capite docere. Denique postquam Concilium dixit : *Sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint*, vel nihil postea speciale affert, quo probet eos, qui in peccatum lapsi sunt, et postea resurgunt, posse per bona opera mereri, vel si utramque partem illius disjunctionis probat illo testimonio quod affert, necesse est fateri Concilium intellexisse hunc locum Pauli de peccatoribus post lapsum reparatis. Primum horum non dicetur convenienter, nam Concilium ait utrisque hominibus justificatis proponendam esse Apostoli verba ; ergo necesse est ut afferat aliqua verba Apostoli, quæ utrique ordini justificatorum, scilicet perpetuo perseverantium, aut reparatorum post lapsum, specialiter accommodentur ; cum ergo priora verba ad Corinth. propriissime accommodentur ad eos qui, post comparatam justitiam, *stabiles et immobiles sunt abundantes in omni opere Domini semper* (quæ sunt verba Pauli), posteriora verba, quæ nunc nos tractamus, videtur adduxisse Concilium propter alios, qui post amissam gratiam, eam recuperarunt ; ergo supponit Concilium in his verbis : *Non enim injustus Deus*, etc., loqui Paulum cum eis qui a gratia exciderant, et jam per pœnitentiam illam recuperaverant. Ergo intellexit loqui Paulum etiam de operibus prius in gratia factis, et postea per peccatum mortificatis, ac tandem per pœnitentiam reparatis.

17. *Expenduntur magis Concilii verba.* — Hæc ultima illatio ex sequentibus latius constabit ; nunc patet breviter ex illis verbis : *Quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis, et ministratis.* Quibus satis indicat Paulus non solum opera quæ fiunt ex præsenti justitia recuperata, sed etiam quæ facta fuerunt ex præterita justitia, amissa per lapsum, habere suum præmium secundum justitiam Dei. Et fortasse non sine mysterio Concilium, omissis illis ultimis verbis : *Qui ministrastis et ministratis*, contentum fuit illo verbo de præterito : *Quam ostendistis in nomine ipsius*, quia hoc satis erat ad eam partem ostendendam, quam ex hoc testimonio colligere volebat, scilicet, homini peccatori, post lapsum reparato, etiam priora opera in priori justitia facta ad præmium obtinendum apud Deum valere. Nec prætermittendum est verba illa Concilii : *Sive amissam gratiam recuperaverint*, in rigore sumpta aliquid indicare quod huic sententiæ favet ; quia non solum dicit reparari gratiam, aut iterum comparari, sed amissam recuperari ; quod significat totam illam quæ amissa fuerat, propter pœnitentiam restitui ; quod non posset esse verum nisi etiam priora opera vivificarentur, ut ex sequentibus magis constabit.

18. Accedit tandem quod postea in discursu illius capitis concludit Concilium, justos, per bona opera, quæ per virtutem et influxum sui capitis (Christi scilicet Domini) operantur, *vitam æternam suo tempore, si tamen in gratia decesserint, obtinendam promereri.* Ubi absolute et simpliciter de bonis operibus ex gratia et in gratia factis loquitur, sive antecedant lapsum a prima justitia, sive sequantur post lapsum et reparationem ejus, dummodo illa conditio impleatur : *Quod in gratia decedat ;* quam conditionem infra latius ponderabimus et explicabimus. Nunc solum hinc colligimus de utrisque operibus fuisse locutum Concilium in principio capitis, et in hoc sensu adduxisse testimonium.

Probatur idem Pauli sensus ex ipso contextu.

19. *Nota.*—Tertio principaliter hoc ostendo ex contextu ipsius Apostoli, et conjecturis ex ipsa littera desumptis. Pro quibus imprimis animadverto, ad rem de qua agimus, parum referre quod illi Hebræi, ad quos Paulus loquebatur, justi essent et opera meritoria gloriæ exercerent, eo tempore quo ad eos Paulus scribebat ; sed quod contendimus, est eos excidisse aliquando a prima gratia, per quam prius opera meritoria exercuerant ; et Paulum eos consolari et confortare, proponendo illis et docendo eos etiam illorum priorem operum mercedem non amissuros, si constantes in fide et charitate perseverent. Deinde adverto Paulum non scribere ad unum, vel alterum, vel paucos fideles, sed ad integram Hebræorum Ecclesiam, quæ fidem et baptismum Christi susceperat ; in qua multi fortasse erant ita sancti, et constantes in fide et bonis operibus, ut nunquam a gratia excidissent ; nihil enim hoc repugnat, imo maxime verisimile est, neque nos oppositum contendimus ; sed solum in ea Ecclesia fuisse multos qui a gratia exciderant, quos Paulus ibi principaliter excitare conatur, partim per

timorem, partim per fiduciam et spem. Et ideo non dixi in assertione Paulum solum loqui de solis bonis operibus per peccata mortificatis, et postea vivificatis, et eorum retributione ; nam, si Deus justus non obliviscitur horum operum, multo minus obliviscetur eorum quæ nunquam mortificata fuerunt, et ideo certum est hæc a fortiori comprehendi in verbis Pauli; sed dixi Paulum in his verbis comprehendisse omnia opera quæ in gratia et ex gratia fiunt, etiamsi per peccatum superveniens mortificentur, dummodo postea peccator resurgat.

20. *Quæ sit circa Hebræorum statum mens interpretum.* — Jam igitur hoc ipsum probatur, ex eo quod omnes interpretes utriusque opinionis pro indubitato habent, fuisse nimirum tunc illam Ecclesiam Hebræorum nimis remissam, et imbecillem in fide et charitate; quod patet tum ex verbis capitis præcedentis, circa finem : *De quo nobis grandis sermo et interpretabilis ad dicendum : quoniam imbecilles facti estis ad audiendum; etenim cum magistri deberetis esse propter tempus, rursus indigetis ut vos doceamini quæ sint elementa exordii sermonum Dei, et facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo.* Erant igitur illi Hebræi majori ex parte parum instructi in fide, et consequenter in charitate parum ferventes; et ideo statim in principio hujus capitis eos exhortatur ut, dimissis fidei rudimentis et initiis, ad majora se extendant. Et specialiter videtur voluisse eos avertere a quodam errore in quo forte versabantur. Nam assueti cæremoniis legis veteris, in quibus plura erant lavacra ad tollendas peccatorum maculas, putabant etiam in lege gratiæ plura esse baptismata abluentia peccata ; quæ falsa opinio forte augebat in eis animi remissionem et facilitatem peccandi. Quod recte notavit Oecumenius ibi, et Theophylactus. Et sumitur ex verbo illo Pauli : *Baptismatum doctrina*, in plurali enim loquitur, et non in singulari, quia sciebat eam doctrinam inter eos versari ; ad quam excludendam subdit, *impossibile* esse semel baptizatos eodem modo renovari ad pœnitentiam. Quod etiam annotavit Ambrosius, dict. lib. 2 de Pœnitent. Ex his ergo fit conjectura, Paulum ita scribere ad illos Hebræos, non solum quia versabantur in periculo cadendi, ut alii dicebant; sed etiam, et maxime, quia frequenter a baptismali gratia cadebant, et facile se reparari posse credebant. Nam moraliter evidens est in tanta multitudine hominum talem habentium dispositionem, tantamque rerum fidei ignorantiam, et morum remissionem, futuros fuisse graves lapsus, satisque frequentes. Unde etiam fit ita ut, juxta usitatam Scripturæ phrasim, potuerit Paulus ad illam Ecclesiam ratione majoris partis ita loqui, ac si tota esset in illis moribus corrupta. Atque hoc ipsum satis confirmant et declarant sequentia verba : *Terra enim sæpe venientem super se bibens imbrem, et generans herbam opportunam illis a quibus colitur, accipit benedictionem a Deo ; proferens autem spinas, ac tribulos, reproba est, et maledicto proxima, cujus consummatio in combustione.* Hæc enim verba adeo acerba indicant fuisse in illis hominibus frequentia peccata, quæ spinarum et tribulorum nomine significantur.

21. *Expenduntur illa verba Pauli :* Non enim injustus Deus, *etc. — Rejicitur Adami expositio.* — Denique illa ratio quam affert Paulus ad consolandos illos fideles, et quasi leniendam illam reprehensionem, scilicet : *Non enim injustus Deus ut obliviscatur operis vestri*, etc., non potest recte accommodari, nisi intelligamus loqui ad eos qui lapsi fuerant, et non tantum ad eos qui in periculo peccandi, seu in qualicumque vitæ remissione versabantur. Probatur, quia si tantum illos monuisset aut reprehendisset propter periculum cadendi, quando postea subdit : *Confidimus de vobis meliora et viciniora saluti,* his verbis significaret Paulus, non obstantibus Hebræorum moribus et imbecillitate, sperare se illos non fuisse casuros, sed in gratia perseveraturos ; hoc enim solum potest esse consequens ad superiora in illo sensu explicata ; quod satis consequenter sensit Adamus in illo loco. At vero hoc modo male connectuntur verba sequentia : *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*, quæ idem auctor etiam consequenter procedens ita exponit : *Confido de vobis meliora, et hanc spem ex egregiis operibus vestris concepi ; nam in hæc opera respiciens Deus, faciet ut perseveretis, et remunerabit labores vestros.* Hæc tamen expositio aut non veram doctrinam continet, aut non explicat in proprietate litteram. Nemo enim potest (juxta sanam doctrinam) perseverantiæ donum promereri de condigno et de justitia. Paulus autem ait fore injustum Deum si præmium illis bonis operibus debitum non redderet ; ergo, vel non loquitur de præmio doni perseverantiæ, alias hoc caderet sub meritum de condigno, quod falsum est; vel oportebit exponere Paulum non loqui de vera

justitia, quæ esse potest in meritis hominum erga Deum, sed late de merito de congruo, quod est contra vim illorum verborum : *Non enim injustus Deus ;* Deus enim non erit injustus, etiamsi non det ea quæ non promisit, quantumvis videantur habere ex parte hominis congruitatem aliquam; nisi ita exponamus : *Non est injustus*, id est, non est ita durus et severus, ut post talia ac tanta opera denegaturus vobis sit perseverantiæ donum; qui sensus non solum est contra verbi proprietatem, sed etiam in rigore contra veritatem ; videmus enim Deum multis non dare perseverantiæ donum, etiam post præclarissima opera, et tamen non propterea dici potest Deus injustus, non solum in proprietate sermonis, quod certissimum est; verum etiam neque in quacumque significatione analoga, seu translatitia; sed ad summum dicitur a Patribus profundus et occultus in judiciis suis. Eo vel maxime quod hic sensus repugnat suppositioni et intentioni Pauli. Nam si posset perseverantiæ donum sperari per bona merita alicujus, maxime quando in eo supponeretur magna vitæ puritas et charitatis fervor; at vero Paulus supponebat illos, ad quos scribebat, esse tepidos, atque ita remissos, ut ad minus essent in magno periculo cadendi, ut ostensum est, et auctores etiam oppositæ sententiæ fatentur; quo ergo titulo poterat de eorum perseverantia ex bonis illorum operibus ita confidere? Rursus, Paulus intendebat eos excitare ad meliorem vitam, saltem proposito timore et periculo in quo versabantur; quomodo ergo statim redderet illos ita securos de sua perseverantia, ut injustum appellaret Deum si eam non daret ? Nullo ergo modo talis expositio sustineri potest.

22. *Nova alia responsio.* — Aliter vero responderi potest, cum Paulus ait : *Confidimus de vobis meliora, et viciniora saluti*, non id dicere propter futuram perseverantiam quam de eis sperabat, sed solum propter præsentem vitam, seu opera quæ bona et fructuosa esse credebat, et non spinas, aut tribulos, sicut præcedentia verba sonare videbantur. Quem sensum Theophylactus indicat, et expendit non dixisse Paulum : *Expectamus*, quasi futurum respiciens, sed : *Confidimus*, id est, *persuasi ac certi sumus quod non sic habetis, sed melius*, etc. Sed præterquam quod verbum etiam, *confidimus*, in rigore et proprietate sumptum, respicit futurum, ratio subsequens : *Non enim injustus Deus*, etc., non recte ad illum sensum accommodatur. Nam illa particula *enim*, denotat per illa verba reddi causam ejus, quod proxime præcesserat ; confidebat ergo Paulus de illis meliora et viciniora saluti, quia sciebat Deum esse justum ; ergo non hoc dicit solum quia existimabat illos esse meliores et justos, alias congruentius diceret : *Confidimus de vobis meliora, quia non estis injusti, nec obliti estis recte operari, et ostendere devotionem in sanctos*, etc. Video responderi posse Paulum non confidisse de illis meliora opera, sed meliora præmia ; nam, quia proxime dixerat terram germinantem spinas et tribulos esse maledictioni et combustioni proximam, ideo subdit : Non hunc, sed meliorem finem et exitum de vobis confidimus. Sed jam hic sensus revolvitur in priorem, quia non poterat hoc confidere nisi confidendo de perseverantia eorum; et ratio subjuncta non poterat esse sufficiens, nisi ad justitiam Dei pertineret dare perseverantiam sic operantibus, quod tamen dici non potest ; nec potest ergo satis accommodate Pauli textus totus declarari, si supponamus eos, ad quos scribebat, justos et perseverantes in justitia semper fuisse, licet remissius viverent, et ideo in aliquo periculo versarentur.

23. *Objectio.* — Dicet vero aliquis hanc ultimam objectionem a nobis factam æque posse in nos retorqueri; nam, etiamsi nobis detur Paulum loqui ad eos, qui a justitia lapsi fuerant, non videtur recte connecti ratio illa ex justitia divina desumpta cum confidentia Pauli : nam si Hebræi, ad quos Paulus scribebat, lapsi erant a justitia baptismali, optime poterat Deus sine ulla injustitia eos relinquere in combustionem et maledictionem æternam : quid est ergo quod Paulus ait : *Confidimus autem de vobis meliora, quia non est injustus Deus?* Hæc objectio maxime videtur favere primæ sententiæ superius tractatæ, nam videtur concludere Paulum potius de Hebræorum pœnitentia et reparatione post lapsum confidere ; quia enim dixerat terram, pravam herbam germinantem, reprobam esse, quasi tacite subjungit : *Non hoc dico, quia vos jam reprobi sitis, confido enim de vobis meliora*, id est, mutationem animi in meliorem statum ; *et viciniora saluti*, scilicet æternæ, quia, licet de perseverantia, atque adeo de ipsa æterna salute non simus securi, tamen de reparatione justitiæ, quæ illi vicinior est, multum confidimus ; quia Deus, qui justus est, vestra bona opera respiciet, ut vos excitet, et ad pœnitentiam trahat. Et tunc

recte connectuntur etiam sequentia : *Cupimus autem*, etc., ac si diceret : Quod vero ad perseverantiam attinet, cupimus vos de illa esse sollicitos, *ad expletionem spei usque ad finem.* Atque hanc expositionem indicat Hugo Cardinalis, quamvis non intelligat hunc locum de solis operibus mortuis, sed etiam de mortificatis, quæ dicit valere etiam ad impetrandum resipiscentiam ab illo peccato, per quod mortificata fuere, præsertim si fuerunt operà misericordiæ; quia propter opera pietatis orant pauperes pro illis qui ea sibi impenderunt, et sic obtinent eis gratiam, ut resurgant etiam a peccato mortali in quod inciderunt. Et in hunc sensum exponit verbum, *administrastis ;* sicque conciliat illud cum verbis Ezechiel., decimo octavo : *Cum averterit se justus*, etc., *omnes justitiæ ejus non recordabuntur amplius;* quia, licet non recordentur ut per se valeant ad meritum et præmium, recordantur tamen ut aliquo modo valeant ad resurgendum, saltem per aliorum impetrationem. Verbum autem *ministratis,* intelligit etiam de operibus pietatis factis in peccato mortali, quæ habilitant hominem ad gratiam recipiendam.

24. *Solvitur.* — Nihilominus persuaderi nulla ratione possum, propter solum meritum de congruo, vel remotam dispositionem, quæ non habet infallibilem Dei promissionem, dixisse Paulum : *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri ;* tum propter illa quæ paulo ante dicebam, scilicet, Deum nulla vera ratione posse dici injustum, propterea quod deneget ea quæ solum cadunt sub meritum de congruo , nec quia non convertit efficaciter peccatorem propter præcedentia ejus merita, vel propter aliorum orationes, nec etiam propter aliqua opera misericordiæ facta in statu peccati mortalis; tum etiam quia Paulus aperte loquitur de justitia Dei infallibili fundata in ejus promissione ; ideo enim statim exhortatur ad perseverantiam, et imitationem eorum, *qui fide et patientia hæreditarunt promissiones,* quod omnes interpretes advertunt. Verius igitur est Paulum loqui de præmio priorum operum, quæ propter Dei et proximi amorem in statu gratiæ perfecerant, quod dicit Deum non denegaturum cum injustus non sit; subintelligit tamen conditionem, quæ in omnibus his promissionibus includitur, scilicet : Si homines non ponant peccati obicem , seu (quod in præsenti idem est) : Si de peccatis post bona merita commissis pœnitentiam agant.

25. *Quam sit efficax ratio Pauli ostenditur ex contextu.* — Ad explicandum autem quomodo hæc ratio : *Non enim injustus Deus*, etc., conjungatur cum illis verbis : *Confidimus autem de vobis meliora*, advertendum est Paulum ita terruisse illos ad quos scribebat, ut impossibile esse dixisset eos renovari ad pœnitentiam, quod vel intelligitur de renovatione per iteratum baptismum, si verbum, *impossibile*, in proprietate et rigore sumatur ; vel de renovatione ad pristinum statum, vel perfectionem, si verbum *impossibile* latius exponatur, prout dici solet de re admodum difficili. Quam difficultatem augeri indicat, si post statum gratiæ non solum homo labatur, sed etiam in eo statu duret, et peccata multiplicet , tanquam terra spinas ac tribulos germinans. Ut ergo hunc rigorem Paulus leniret, subdit : *Confidimus autem de vobis meliora et viciniora saluti*, significans non existimare de illis ita esse peccatis implicatos, ut adeo difficile illis esset salutem recuperare, vel etiam quod, licet esset impossibile baptismalem renovationem iterum accipere, non tamen esset impossibile aliquo modo renovari, recuperando non solum justitiam amissam, sed etiam fructus ejus. Et ad hanc spem, quantum ad hanc partem, confirmandam, subdit : *Non enim injustus Deus.* Itaque non affert hanc rationem ut per eam probet confidentiam quam habebat de reparatione post lapsum, sed hanc supponit potius ex generali lege divinæ gratiæ, quæ omnibus præsto est; nec etiam illam affert ut propter illam de perseverantia eorum se confidere ostendat ; nam hæc incerta est, et ad eam postea exhortatur; sed affert illam ne forte putarent se jam amisisse omnia bona opera facta, nec posse ex eis aliquem fructum recuperare, ut hoc modo majores animos ad resurgendum a peccatis illis præbeat. Nam, licet per eam pœnitentiam non fiat tam perfecta renovatio, quanta fit per baptismalem pœnitentiam, fit tamen magna, quandoquidem Deus non obliviscitur priorum operum, quæ per talem pœnitentiam reparantur.

26. *Cur addat Paulus illa verba :* Administrastis, et administratis. — Sed quid est quod Paulus non tantum præterita opera, sed etiam præsentia commemorat dicens : *Administrastis, et administratis*, cum præsentia opera, si illi in peccato mortali erant, præmium justitiæ non mererentur ? Hoc enim argumento maxime utuntur qui negant Paulum loqui ad baptizatos in peccatum lapsos. Duobus tamen

vel tribus modis respondere possumus. Primus est, Paulum scribere ad totum populum Hebræorum, in quo, ut supra dicebamus, licet multi essent peccatores, et lapsi post baptismum, tamen multi etiam esse poterant justi, quorum opera etiam tunc meritoria erant de condigno; ut ergo utrorumque merita commemoret, et utrosque alliciat, utrorumque operum, præteritorum et præsentium, mentionem facit, ut per hoc etiam indicet, sicut ad justitiam Dei pertinet præmiare præsentia opera justorum, ita etiam præterita, si impedimentum peccati sublatum sit. Altera responsio est, admittendo Paulum loqui etiam de præsentibus operibus charitatis extra gratiam factis, non quia illis deberetur præmium de condigno, ita ut esset injustus Deus illa non præmiando, sed solum ut illorum commemoratione facta magis eos excitet ad resurgendum a peccato, dicens talium operum etiam Deum non omnino oblivisci, quin ratione eorum sæpe conferat majora subsidia ad resurgendum a peccato. Neque obstat quod hoc titulo non esset Deus injustus, etiamsi id non faceret, quia satis est quod ratione alterius partis, quæ a Paulo erat principaliter intenta, illa causalis verificetur. Denique addere possumus Paulum quidem animare illis verbis lapsos post baptismum, non tamen oportere ut omnes illi in statu peccati permanerent; fortasse enim multi jam resurrexerant, et justitiæ opera exercebant, propter quos dicere poterat: *Ministrastis, et ministratis*, ut non solum de præsentibus, sed etiam de præteritis remunerationem sperarent.

27. *Solvuntur fundamenta secundæ sententiæ.* — Ad fundamenta secundæ sententiæ respondendum superest. Quorum primum expeditum est ex dictis, nam ostensum est Paulum ad Hebræos scribere, qui a baptismali gratia exciderant. Nec Theophylactus et Anselmus ibi citati contradicunt, nam ex eisdem in eodem loco nostram sententiam ostendimus. Duo ergo tacite distinguit: unum est, hominem a gratia cadere; aliud est, ita cadere, ut jam solum germinet spinas et tribulos, ideoque damnationi proximus sit, id est, in magno ejus periculo versetur. Aiunt ergo dicti patres Paulum scribere ad Hebræos jam quidem lapsos, non tamen in illo posteriori et misero statu constitutos, eosque monere ut resipiscant, ne illud periculum tandem incurrant. Alia duo fundamenta illius sententiæ postulant duas sectiones sequentes, ex quarum resolutione expedita manebunt.

SECTIO II.

QUAM CERTUM SIT MERITA MORTIFICATA PER PŒNITENTIAM REVIVISCERE.

1. *Probatur auctoritate Scholasticorum meritorum reviviscentia.* — Ratio dubitandi est, quia, juxta veram Pauli intelligentiam, esset injustus Deus non remunerans opera mortificata per peccatum, illo per pœnitentiam sublato; ergo dubitari non potest quin veritas catholica sit, merita per peccatum mortificata per pœnitentiam reviviscere. Quod quidem merito dictum esset, si explicatio a nobis tradita certa esset et infallibilis. Quia vero non ita est, sed sub opinionem cadit, ideo etiam veritas illa in opinione posita est. Quam propterea et auctoritate, et rationibus latius confirmare necesse est.

2. Conveniunt ergo in ea veritate asserenda, saltem sub illis generalibus verbis, Theologi Scholastici, cum Magistro, in 4, dist. 14; D. Thoma ibi, q. 2, art. 3, quæstiunc. 3, et 3 part., q. 89, art. 5; ubi etiam Cajetanus; Hugo de S. Victore, lib. de Sacram., part. 14, cap. 9; Alens., 4 part., q. 12, memb. 4, art. 6, alias quæst. 57, art. 6; Henricus, quodl. 5, q. 24; Bonavent., dict. dist. 14, secunda part., art. 2, q. 3; Albertus, art. 21; Gabriel, quæst. 3, art. 3, dub. 3; Richard., art. 8, q. 2; Palud., q. 1, art. 2; Scotus, dist. 22, quæst. 1, art. 2; Major, quæst. 1; Almain., quæst. 1, art. 2, et tractat. 2 Moral., cap. 14, ubi refert Guillelmum Parisiensem. Idem Ocham, in 4, quæst. 9, et Adrian., in 4, materia de satisfactione, quæst. 2, ad 1 confirmationem primi argumenti; Durandus, in 3, dist. 31, quæst. 2 et ad 3; Capreolus, citans Aureolum, dist. 14, quæst. 2, art. 2; Soto, dist. 16, quæst. 2, art. 2, ad 5; Ledesma, 1, part. 4, quæst. 30, art. 2, ad 5; Petrus Soto, lect. 6 de Pœnitentia; Medina, capite de pœnitentia, tract. 1, quæst. 8. Tenuit etiam Gratianus, de Pœnitent., dist. 4, § *Dicens*, post cap. *Intermittentes*, ubi ait: *Hi peccando præterita bona irrita fecerunt: hæc sicut peccando fiunt irrita, ita per pœnitentiam reviviscunt, et ad meritum æternæ beatitudinis singula prodesse incipiunt.* Quæ verba immerito Scotus attribuit D. Gregorio, cum Gratianus illum non referat; sed ex propria sententia illa profert; quem glossa ibi et interpretes sequuntur. Item glossa et Doctores, in cap. *Quærat hic aliquis*, § *Illud autem*, de Pœni-

tent., dist. 3, et utroque loco Navarrus; idem docet et Turrecremata, in d. c. *Intermittentes*, art. 2; et Covarruvias, in cap. *Alma mater*, 1 part., art. 4, § 10.

3. Eamdem sententiam indicat Glossa interlinearis in cap. 6 Levitici, in principio : *Æque* (inquit) *placet Deo virtus justorum, et digna pœnitentia peccatorum, quæ restituit in gradum pristinum David et Petrum.* Quæ verba non sunt adeo clara quin possit quispiam ea interpretari de gradu pristino quoad amicitiam Dei et veram justitiam. Sed nihilominus multum favent, quia in rigore, cum dicitur David et Petrus restitui in gradum pristinum, non solum amicitia, sed perfectio status amicitiæ significatur. Sicut quando aqua dicitur restitui ad pristinum gradum frigoris, eadem intensio et perfectio frigoris significatur. Et hac etiam ratione verum est tantum placere Deo dignam pœnitentiam peccatoris, sicut virtutem justi; quia non solum pœnitentia ipsa per se placet, sed etiam facit ut prior virtus placere incipiat, et suum fructum habere. Non nihil etiam faciunt verba ejusdem glossæ interlinearis in ea verba Joelis 2 : *Reddam vobis annos quos comedit locusta. Non patiar* (inquit) *perire ubertatem, quam perturbationibus animi perdidistis.* Quæ verba sumpta sunt ex Hieronymo, in eumdem locum dicente : *Et annos quos perturbationibus ante regnantibus perdideratis in vobis, quando opera vestra, locusta, bruchus, rubigo erucaque consumpserant, Deus perire passus non est.* Quem sensum esse secundum intelligentiam spiritualem idem Hieronymus fatetur.

Probatur ex Patribus.

4. Ex sanctis Patribus non habemus clara testimonia, quia materiam hanc in particulari non disputarunt; habemus tamen sententias non dissimiles. Nam Chrysostomus, in ep. 5 ad Theodor. lapsum, et refertur in cap. *Talis*, de Pœnit., dist. 3, dicit Deum facere omnia quatenus pœnitentem restituat ad priorem statum. Quæ verba parum differunt a verbis citatis Glossæ, et ab illis quæ supra ponderavimus in Concilio Tridentino, quod per pœnitentiam amissa gratia recuperatur; et ab aliis quæ Hieronymus habet, Malach. 3, non longe a principio, dicens : *Hi qui Dominum confitentur, quomodo in principio placuerunt Deo, sic post peccatum, et pœnitentiam placere incipiunt, cum omni fuerint peccatorum sorde purgati;* et in c. 16 Ezech., circa illa verba : *Et convertam, restituens eas*, dicens, ei, qui post peccatum in Deum convertitur, promitti restitutionem in antiquum statum. Sed hæc et similia facile possunt in alio sensu declarari. Illa tamen verba quæ habet Hieronymus, Agæi 1, circa id : *Seminasti multum*, etc., probabilia sunt, scilicet : *Si quando videris inter multa opera peccatorum facere quempiam nonnulla quæ justa sunt, non est tam injustus Deus ut propter multa mala opera obliviscatur paucorum bonorum, sed faciet eum illa tantum metere quæ in bonam terram seminaverit, et in sua horrea congregare.* Quem locum refert Gratianus, in cap. *Si quando*, de Pœnit., d. 3, et ab aliquibus intelliguntur de operibus mortuis factis in statu peccati, propter quæ Deus aliquod præmium tribuit, saltem in hac vita. Sed non placet expositio : tum quia Hieronymus aperte loquitur de præmio futuræ vitæ, ut ex ultimis verbis constat ; tum etiam quia his meritis non debetur præmium ex justitia, ut propter illa sola tanta exaggeratione dicturus fuisset Hieronymus : *Non est tam injustus Deus;* tum denique quia ex verbis Hieronymi id non colligitur, nam potest dici aliquis inter mala opera aliqua justa facere, non quia in statu peccati hæc faciat, sed quia sæpius peccat, interdum vero resurgit, et recte operatur.

5. *Sinistra interpretatio Augustini rejicitur.* — Augustinus etiam lib. de Vera et falsa pœn., c. 14 : *Timeat* (inquit) *ne omnia bona quæ fecit, dum in uno peccato perseveraverit, ex contaminatione, seu communicatione mali perdiderit, ut qui servivit diabolo per crimen, Dei, quam obtulit, perdiderit servitutem.* Protinus vero subdit : *Pium est tamen credere ut, recepta Dei gratia, quæ in eo destruit mala priora, etiam remuneret bona, ut cum destruxerit quod suum non invenit, amet et diligat bonum quod etiam in peccante plantavit.* Quæ verba aliqui interpretari volunt de bonis operibus mortuis, id est, in peccato mortali factis, quæ dicunt remunerare Deum, cum hominem justificat, ipsa justificatione, quam de congruo merebatur, juxta doctrinam Augustini aliis in locis. Sed est interpretatio aliena a mente Augustini, et procedit ex mala punctuatione, seu connexione illorum verborum : *Timeat ne omnia bona quæ fecit dum in uno peccato perseveraverit*, etc. Nam in his verbis videtur esse sermo de bonis operibus factis in statu peccati. Sed non ita legenda sunt, sed interponendum est comma in verbo *fecit*, ut

supra retulimus, et habent Plantini exemplaria, et alia correctiora. Et ita sensus est: Timeat ne perdat bona quæ fecit, scilicet meritoria, et digna præmio coram Deo, si postea in peccatum incidat, et in eo perseveret. Et ideo fortasse non dixit: *Dum in peccato perseveravit,* sed *perseveraverit,* quia non agit de bonis, quæ quis operatus est dum esset in statu peccati, sed quæ per superveniens peccatum mortificata sunt, et versantur in periculo, ut omnino amittantur, si homo in peccato perseveret. Et hoc est quod subdit: *Ut qui servivit diabolo per crimen, Dei, quam obtulit, amiserit servitutem.* Ubi clare indicat prius factum esse bonum opus in servitutem Dei, postea vero commissum esse crimen in servitutem diaboli. Denique, quod non loquatur de remuneratione priorum bonorum operum per ipsam justificationem, sed de propria remuneratione per distinctum præmium, videtur manifestum; tum quia alias non dixisset: *Pium est credere*, nam, si solum erat sermo de gratia justificationis, non multum referebat ad pietatem vel consolationem peccatorum, quod talis gratia detur in aliquale præmium priorum operum; nam si propter illa opera non datur major gratia, parum interest nostra, quod detur intuitu illorum operum, necne, dummodo nobis detur; tum etiam quia verba illa: *Ut recepta Dei gratia, quæ in eo destruit mala priora, etiam remuneret bona,* satis aperte indicant sermonem esse de remuneratione distincta ab ipsa destructione peccati, quæ fit per primæ gratiæ infusionem, et talem remunerationem subsequi ad peccati remissionem; quod magis declarant verba sequentia: *Ut, cum destruxerit quod suum non invenit, amet et diligat bonum, quod etiam in peccante plantavit.* Accedit tandem quod apud Augustinum justificatio nunquam vocatur præmium bonorum operum, quæ in peccato mortali fiunt, sed ad summum illius dispositionis ultimæ, qua quispiam se ad gratiam præparat, et illius non proprie et simpliciter, sed tantum secundum quid; hic autem loquitur absolute de remuneratione bonorum operum, quibus verbis remuneratio vitæ æternæ significari solet. Atque ita intellexit hæc verba Augustini Gratianus in cap. *Pium est*, de Pœnitentia, distinct. 3, et in dicto § *Dicens*, de Pœnit., distinct. 4.

6. Præterea nonnihil juvant verba ejusdem Augustini quæ male solent Ambrosio tribui, libro tertio Hypognosticon, capite nono, circa finem: *Pœnitentia res est optima et perfecta, quæ defectus revocat ad perfectum.* Citari præterea solet Augustinus contra Macedonium, ut videre est in Soto; duas tamen invenio Epistolas Augustini ad Macedonium, 52 et 54, in quibus perpauca attingit de pœnitentia, nihilque quod ad præsentem causam conferat; nam in priori solum insinuat virtutes extra gratiam acquisitas seu possessas, adveniente gratia vivificari, et incipere esse veras virtutes; in posteriori vero solum dicit Deum ita esse misericordem, ut non omittat peccatoribus benefacere propter peccata, etiam gravissima; ubi sermo est non de remuneratione operum, sed de communi beneficentia, quam Deus confert peccatoribus, etiam in peccato perseverantibus, atque adeo non propter pœnitentiam quam fecerunt, sed ut illam faciant, juxta illud: *Ignoras quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit,* ad Rom. 2; et illud: *Dissimulans peccata hominum propter pœnitentiam*, Sapient. 11. Inde vero fieri potest conjectura, si Deus tam benignus et liberalis est cum peccatoribus nondum pœnitentiam agentibus, verisimile est, cum his qui pœnitentiam agunt, longe esse liberaliorem, ita ut etiam priora eorum bona remuneret.

7. Præterea indicant hanc sententiam sancti Patres exponentes illa verba, ad Galatas, tertio: *Tanta passi estis sine causa, si tamen sine causa.* Ubi Hieronymus prædicta verba sic ait esse intelligenda, quod Galatæ, qui prius in Christum crediderunt, a Judæis et Gentilibus multa propter Christum passi fuerant, quæ frustra et sine fructu eis futura erant, si a Christi gratia recessissent, et hoc est passos esse sine causa; cur autem additum sit: *Si tamen sine causa*, declarat Hieronymus, dicens: *Simul et hic aspiciendum, quod quicumque ob Christi fidem laboraverit, et postea lapsus fuerit in peccatum, sicut priora sine causa passus dicitur fuisse dum peccat, sic rursum non perdat ea, si ad pristinam fidem et antiquum studium revertatur.* Quem sensum indicavit etiam Ambrosius dicens: *Galatæ multa passi sunt insaniores experti, cujus rei meritum perdiderant mittentes se sub lege; sed quia adjecit: Si tamen sine causa, ostendit sperare se, posse reformari illos.* Et Anselmus: *Sine causa, id est, sine utilitate vestra; non tamen affirmando hæc dico, ne in desperationem cadatis, sed quia utrumque est in voluntate vestra, dico conditionabiliter, sine causa enim passi estis, si in hoc errore perseveretis; non sine causa, si resipiscatis.* Et D. Thomas

ibi, eumdem sensum sequens, concludit : *Ex hoc autem habetur, quod opera mortificata reviviscunt.* Chrysostomus autem illum locum sic legit : *Tam multa passi estis frustra, si tamen frustra ;* et eodem modo exponit hoc ultimum verbum dicens : *Significans, videlicet, si volueritis expergisci ac revocare vos ipsos, non frustra passi fueritis*, et continuat dicens : *Ubi sunt nunc qui tollunt pœnitentiam? ecce hi spiritum acceperant, signa fecerant, confessores fuerant, innumerabilia pericula, varias persecutiones Christi causa perpessi fuerant, et post tam multa recte facta a gratia exciderant, et tamen dicit : Si volueritis, potestis vos ipsos revocare.* Nec potest hoc exponi de sola revocatione ad statum gratiæ, quia per hoc non tolleretur quominus priores passiones fuissent frustra, id est, ipsis inutiles et sine fructu ; intelligit ergo potuisse illos revocari per pœnitentiam ad eum statum in quo priora opera eis essent fructuosa et utilia. Atque ita intellexit tam Paulum, quam Chrysostomum, Theophylactus ibi. Expressius vero quam cæteri Theodoretus : *Non pro lege, sed pro Christo passi estis ; qui autem Christum reliquistis, nihil ex passionibus deinde lucrifacitis. Sed bonam spem eis ostendens subjungit : Si tamen sine causa ; si enim vultis manere in gratia, pro vestris perpessionibus mercedem accipietis.* Quapropter argumentum hoc non tantum auctoritate horum Patrum, sed ipsius etiam Pauli hanc veritatem confirmat. Nam licet verba Pauli alios etiam sensus patiantur, tamen hic est satis proprius et accommodatus : et cum a tot Patribus asseratur, non sine temeritate rejiceretur.

Probatur etiam ex Concilio Tridentino.

8. Tertio præcipue probatur hæc veritas ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 16, ubi ait, justificatis in Christo, in quos ipse suam virtutem influit, tanquam caput in membra, nihil deesse, *quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, et vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.* Et canone 32, repetit, et sub anathemate definit, *justum per bona opera mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem.* In quibus verbis primum adverto per hanc conditionalem explicare Concilium aliam quam eodem cap. 16, et canon. 26, posuerat : *Si usque in finem perseveraverint*, seu (quod perinde est) *bene operantibus usque in finem ;* non enim intelligit esse necessariam talem perseverantiam vel continuationem in bene operando, ut nunquam per peccatum interrumpatur ; sed eam perseverantiam requirit, quæ ad salutem consequendam sufficiat. Cum enim Scriptura dicit : *Qui perseveraverit usque in finem, salvus erit*, non intelligit solum de his qui toto tempore vitæ sine lapsu perseverant, sed de omnibus qui finalem perseverantiam assequuntur. Sic ergo Concilium eam conditionem perseverandi intellexit ; et ad hoc declarandum, et tollendam omnem dubitationem, dixit in citatis et posterioribus locis : *Si in gratia decesserint.* Quæ conditio expletur, etiamsi post multa bona merita vitæ æternæ aliquis mortaliter peccet, dummodo postea per pœnitentiam resurgat, et sic pœnitens moriatur.

9. Ex quo manifeste convinci videtur merita, per peccatum mortificata, per pœnitentiam reviviscere, quia meritum reviviscere nihil aliud est, quam in tali statu constitui, ut, si in illo moriatur homo, illius præmium consequatur ; sed hoc fit per pœnitentiam, juxta doctrinam Concilii ; ergo. Probatur minor, quia, positis omnibus conditionibus requisitis ut meritum consequatur præmium suum, non potest illo privari ; sed per pœnitentiam constituitur præcedens meritum in tali statu, ut jam habeat omnes conditiones requisitas ad suum præmium ; nam hæ conditiones tantum sunt, quod opus fuerit bonum, et ab homine justificato, et in Deo seu ex Dei gratia et auxilio factum, quæ omnia supponimus habuisse illa opera, quæ mortificata fuerunt. Ultima vero conditio est ut homo in gratia decedat ; et hæc completur per pœnitentiam, vel actu, si pœnitentia finalis sit, vel aptitudine, seu ex vi talis status, si absolute de vera pœnitentia loquamur ; ergo, posita hac conditione, talia opera jam sunt viva, et efficacia ad consequendum præmium. Patet consequentia, quia præter hæc (ut idem ait Concilium) nihil amplius deesse credendum est justorum operibus, ut præmium vitæ æternæ consequantur. Atque hoc Concilii testimonium efficacissimum esse censeo, et ex illo sumendam esse veram intelligentiam hujus veritatis. Prius vero quam illam declaremus, de alio puncto dicendum est, ex quo propria ratio hujus veritatis pendet.

Quæ sit hujus opinionis certitudo. — Ex his autem omnibus concludimus, quamvis hæc veritas de fide non sit, jam vero adeo certam esse, ut sine temeritate, et impietate aliqua negari non possit. Ita sentiunt omnes fere moderni scriptores, et merito; tum quia communis est Scholasticorum consensus; tum quia Scriptura sacra, ut a Sanctis Patribus intelligitur, hoc indicat; tum etiam quia Concilium Tridentinum multum favet; tum denique quia est divinæ providentiæ et pietati, hominumque fragilitati consentaneum, neque est ulla difficilis ratio vel auctoritas quæ obstet, ut magis ex sequentibus patebit.

SECTIO III.

AN MERITA MORTIFICATA AD PRISTINUM STATUM REVOCENTUR, SUUMQUE EFFECTUM HABEANT EX JUSTITIA VEL MISERICORDIA.

1. *Opinio prima.*— Doctores frequenter dicere solent totum hoc opus Dei esse solius misericordiæ. Ita sentiunt Alexander Alens. et Bonaventura, locis citatis, et præterea Bonaventura, distinct. 22, artic. 1, quæst. 1, ad 1. Et ibi Paludanus, quæst. 1, num. 7; Gabriel, artic. 3, dub. 2; Scotus, art. 2. Qui omnes hanc differentiam constituunt, ob quam redeunt merita, et non peccata, quia illud est opus misericordiæ, quod non habet locum in peccatis remissis, iterum revocandis seu imputandis. Et potest hæc sententia suaderi argumentis supra factis, quod peccatori nullum præmium ex justitia deberi potest, et quod peccatum in rigore justitiæ meretur ut propter illud homo privetur omni bono.

2. *Impugnatur.* — Verumtamen hæc sententia, si non amplius explicetur, non satisfacit imprimis testimonio Pauli, quod explicandum suscepimus, et de retributione horum meritorum intelligendum esse ostendimus; nam in eo Paulus ait non esse Deum ita injustum, ut hoc præmium neget; ergo supponit esse debitum ex justitia, nam alias, licet Deus illud negaret, non esset injustus; ergo non est hoc negotium solius misericordiæ. Secundo non satisfacit testimonio Concilii Tridentini, nam, ubi intercedit vera ratio meriti cum omnibus conditionibus requisitis ad meritum de condigno, intercedit justitia; sed in hoc negotio intervenit meritum cum omnibus requisitis juxta doctrinam Concilii, ut declaratum est; ergo intercedit hic ratio justitiæ. Tertio, quia illa sententia ita simpliciter intellecta destruit veritatem demonstratam de reviviscentia meritorum; nam si, ablato peccato per pœnitentiam, Deus ex sola misericordia conferat præmium correspondens illis meritis, ergo non confert propter illa, sed liberaliter quia vult; nam si conferret propter merita, jam esset justitia; ergo revera non reviviscunt merita, sed ad summum dici posset Deum ex sua misericordia illa reputare ac præmiare, ac si essent viva. Quarto denique destruit illa sententia omne firmum fundamentum hujus veritatis, quia, si non est justitia, non est etiam debitum nec obligatio, sed mera voluntas; hæc autem voluntas nobis manifestata non est nisi quatenus est manifestata justitia; ergo qui hanc tollat, non potest cum fundamento affirmare Deum habuisse hujusmodi voluntatem.

3. *Secunda sententia.* — Est igitur alia sententia extreme contraria, quæ affirmat hic intervenire propriam justitiam fundatam in dignitate, tum operum præcedentium, tum ipsiusmet actus pœnitentiæ contritionis, quo peccator resurgit a peccato. Et de prioribus quidem actibus res est manifesta; nam in illis necessaria fuit condignitas proportionata, et requisita ad perfectum meritum quod a principio in eis fundatum fuisse supponimus. Altera vero pars de ipso actu pœnitentiæ declaratur; nam per illum peccator satisfacit Deo ad æqualitatem pro offensa contra Deum facta, quia tantum reddit quantum abstulit, cum perfecto modo convertatur in Deum, a quo per peccatum aversus fuit; ergo peccator sic jam pœnitens non juste privari potest fructu priorum meritorum; ergo ex vi justitiæ fundatæ in valore actus pœnitentiæ reviviscunt ipsa merita. Prima consequentia probatur, quia is, qui ad æqualitatem satisfacit, implet totam obligationem suam; nihil ergo amplius debet; ergo nullo justitiæ titulo potest suis bonis privari, qualia sunt sua merita. Sicut si subditus gravem injuriam regi intulisset, et postea pro illo condigne et ad æqualitatem satisfecisset, non posset ulterius propter illammet injuriam privari bonis suis; aut si Rex alio titulo esset illi debitor, verbi gratia, stipendii pro rebus alias bene gestis, non posset juste illud denegare.

4. *Refellitur.* — Hæc vero sententia falsa est. Primo quidem, quia supponit falsum fundamentum, scilicet, quod peccator satisfaciat Deo ad æqualitatem pro injuria illata; quod in superioribus attigi, et latius ostendi in 1 tom. 3 partis, disput. 4, ex differentia inter offensam et satisfactionem, quod illa mensura-

tur ex dignitate personæ offensæ, hæc vero ex conditione personæ satisfacientis : quæ duæ personæ in hoc negotio non servant inter se proportionem. Secundo, non video quomodo vere possit justitia hæc fundari in dignitate ipsius actus contritionis : nam imprimis interrogo an hæc justitia fundetur in tali actu tanquam in causa propria et per se illius, vel solum tanquam in causa per accidens, qualis est removens prohibens. Primum dici non potest, quia contritio non continet in se meritum, neque est propria ratio obtinendi præmium, quod prioribus meritis respondet, ut per se notum est ; in præsenti autem negotio propria ratio et causa per se est ipsum meritum. Secundum autem diceretur probabiliter, nisi adjungeretur hanc ipsam causalitatem per accidens seu remotionem impedimenti fieri titulo et modo justitiæ ; hoc enim impossibile est. Quia ibi non est aliud impedimentum nisi peccatum commissum ; ergo hæc causalitas per accidens nihil aliud est quam expellere peccatum ; sed dici non potest contritionem expellere peccatum de justitia, alias gratia etiam de justitia nobis infunderetur, posita contritione, contra Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7 et 8. Unde confirmatur ; nam causalitas necessaria, ut merita reviviscant, est illa per quam impletur ultima conditio a Concilio posita, scilicet : *Si in gratia decesserit*, quæ impleri non potest nisi gratia restituatur ; sed actus pœnitentiæ ob dignitatem suam non potest ex justitia efficere ut gratia restituatur ; non ergo potest ex justitia efficere ut merita redeant. Quod tandem in hunc modum declaratur ; nam, vel loquimur de actu contritionis ut ordine naturæ antecedit infusionem gratiæ, vel ut informato per illam ; priori consideratione, non habet ille actus condignitatem ad fundandam veram rationem justitiæ, cum non sit a persona grata ; si vero posteriori modo consideretur, jam supponuntur priora merita vivificata ; nam per ipsam gratiæ infusionem reviviscunt, quia per illam completur ultima conditio meriti, quæ a Concilio Tridentino postulatur.

5. *Etiamsi verum esset fundamentum impugnatum, collectio nulla esset.* — Accedit præterea, quod etiam ex illo falso principio non recte colligit prædicta sententia ; nam, licet peccator per pœnitentiam condigne satisfaceret Deo pro culpa, non tamen inde fit ut etiam satisfaciat pro omni pœna, ita ut ex justitia remissionem totius pœnæ mereatur ; ergo, etiam posita illa satisfactione, posset peccator in pœnam offensionis commissæ juste privari omnibus meritis prius factis, et præmio illorum, seu jure ad illud. Consequentia patet, quia hæc est pœna proportionata ; et nulla specialis ratio repugnantiæ potest in ea assignari magis quam in aliis. Antecedens autem videtur certum ex principio fidei, quod, remissa culpa, adhuc manet reatus pœnæ temporalis, etiamsi culpa per veram contritionem tollatur. Nam si, exhibita illa satisfactione pro peccato per contritionem, non solum compensaretur ad æqualitatem offensa, sed etiam pœna debita pro offensa, nullum debitum temporale manere posset.

6. *Objectio solvitur.*— Dicet fortasse aliquis, compensari ac necessario tolli pœnam æternam, non tamen temporalem : hanc autem privationem meritorum præcedentium, si daretur, fore pœnam æternam. Respondetur in primis pœnam æternam non vere compensari ad æqualitatem per contritionem, sed consequenter tolli per infusionem gratiæ propter repugnantiam quam habet cum illa, quam repugnantiam ita intrinsecam non habet privatio seu carentia præcedentium meritorum, vel præmii illis correspondentis ; nam ea non obstante potest homo justus frui Deo, quod solum repugnat cum pœna æterna. Unde dicitur ulterius quod, licet illa pœna, quæ sub hac ratione, id est, qua afflictio, perpetuo duratura est, necessario tollatur, remissa culpa, tamen pœna inferens aliquod nocumentum perpetuo duraturum sine ulla tristitia vel dolore, non necessario et intrinsece aufertur, quantum ad illud nocumentum, remissa culpa, quia non repugnat cum perpetua Dei amicitia et visione, ut per se constat ; hujusmodi autem esset illa perpetua carentia fructus meritorum præcedentium. Igitur potuisset Deus sine repugnantia et sine injustitia statuere ut peccans mortaliter ipso facto irrecuperabiliter amitteret priora merita, quantumvis postea resurgeret, et pro injuria satisfaceret ; nam, ut rationes factæ convincunt, totum hoc juste caderet sub demeritum peccati, si Deus toto rigore voluisset pœnam ejus statuere. Sicut leges humanæ decernunt ut hæreticus ipso facto sit privatus bonis suis, quam pœnam non effugiet, quantumvis Ecclesiæ postea satisfaciat. Et qui furatus est centum, licet postea illa restituat, non propterea pœnam legis evadet. Et in exemplo superius posito, de illo qui injuriam Regi intulit, et postea ad æqualitatem satisfacit, si ex vi delicti merebatur, juxta statutas leges, privari bonis

suis, aut sibi debitis a quocumque, etiam a rege, propter prædictam satisfactionem non effugeret pœnam illam. Sic ergo est in præsenti, ideoque ex vi illius satisfactionis non potest inferri reparatio et restitutio priorum meritorum, nisi prius aliunde supponatur illam pœnam non esse pro peccato hominibus impositam; quod si hoc supponitur, impertinens est ad rem præsentem illa satisfactio ad æqualitatem.

7. *Impugnatur ratio istius opinionis, ut minus sufficiens.—Occurritur responsioni.* — Et præterea declaratur, ostendendo simul illam rationem ex solo hoc capite esse insufficientem. Nam, qui nunc justificantur per solam attritionem cum sacramento, non possunt dici satisfacere ad æqualitatem illo modo pro culpa, quia in attritione non est illa condignitas, nec formalis repugnantia cum culpa, quæ contritioni attribuitur juxta prædictam sententiam, et tamen etiam per illam justificationem reviviscunt præcedentia merita, quia per illam etiam completur illa ultima conditio meriti, quam Concilium Tridentinum postulat; ergo signum est non pendere hanc reviviscentiam ex illa satisfactione. Fortasse dicetur applicari tunc per meritum Christi totum quod necesse est ad supplendam illam æqualem satisfactionem. Sed imprimis hoc minus certum est quam quod merita reviviscant. Deinde hæc conditionalis vera est: Si homini attrito remittatur culpa per Christum, et reddatur gratia, ex hoc præcise reviviscunt merita præcedentia; etiamsi fingamus nullam æqualitatem satisfactionis suppleri; nam illo præcise posito, complentur omnes conditiones positæ in Concilio Tridentino, quibus positis, nihil deesse potest ad consequendum præmium meritorum. Est ergo illa æqualitas satisfactionis ad rem præsentem impertinens, neque ex hoc titulo potest dici negotium hoc ex justitia fieri.

8. *Objectio pro secunda opinione.* — Sed objici potest. Nam merita justorum per se et natura sua sunt digna æterna mercede cum effectu consequenda, etiamsi interponatur peccatum, dummodo postea auferatur, et homo tandem in gratia moriatur: ergo non potest Deus facere quin homo resurgens a peccato maneat dignus præmio præcedentium meritorum; ergo non potest facere quin merita reviviscant; quia nihil aliud est reviviscere quam manere digna præmio, tam secundum se, quam ex parte subjecti jam non habentis impedimentum; ergo hoc sequitur intrinsece ex natura justificationis a peccato; quia, quod non est separabile ab illa, etiam de potentia absoluta, satis intrinsecum illi est. Prima etiam consequentia nota est, quia non potest Deus privare bona opera gratiæ dignitate sibi intrinseca et connaturali. Antecedens vero patet, quia nunc de facto illa opera hoc merentur de condigno, quam condignitatem non accipiunt a divina promissione, sed potius divina promissio illam in ipsis supponit, ut sæpe alias a nobis dictum est.

Solvitur. — Respondetur in ipsis quidem operibus, ratione suæ perfectionis, et gratiæ a qua profluunt, esse sufficientem condignitatem, seu proportionem ut possit eis præmium promitti sub prædicto modo et conditione, tamen de facto non conferre jus justitiæ ad præmium, nisi juxta modum divinæ promissionis. Deus autem non cogitur promittere præmium secundum omnem modum, seu secundum totam capacitatem operis secundum se spectatam, sed potuit promissionem facere pro suo arbitrio, juxta varias regulas sapientiæ suæ, ut per se notum videtur. Potuit ergo sub hac conditione promittere præmium nostris meritis, scilicet si in gratia perseveremus, vel (quod perinde est) dummodo post tale meritum nullum peccatum mortale committamus; tunc autem non reviviscerent merita; quod fuisse possibile de potentia absoluta omnes Theologi pro comperto habent, nec videntur esse ulla probabilis dubitandi ratio. Tunc autem, licet in ipsis operibus secundum se spectatis maneat semper eadem dignitas et proportio, quæ etiam manet licet homo in peccato mortali moriatur, tamen ipsi homini, etiam a peccato resurgenti, non conferrent jus ad præmium; neque secundum præsentem statum facerent illum dignum præmio, simpliciter loquendo; quia, ut homo nunc sit dignus præmio, non satis est fecisse opera digna præmio, sed necesse est ut talia opera in ipso permaneant secundum moralem æstimationem, neque sint ita retractata et deperdita, ut jam omnino sint quasi destructa, nec physice nec moraliter præsentia. Sicut etiam ut homo nunc sit dignus pœna æterna, non satis est fecisse opus dignum illa pœna, sed necesse est ut tale opus adhuc moraliter maneat, et destructum non sit. In prædicto autem casu, si Deus illo modo promisisset præmium, omnino et irrecuperabiliter destruerentur merita per mortale peccatum subsequens: nam licet dignitas operis non proveniat aut pen-

deat ex promissione Dei, tamen illa moralis permanentia, qua opus transactum censetur adhuc durare in acceptatione divina, multum pendet ex promissione Dei; atque etiam ex justa pœna pro peccato oriri potest, quod homo censeatur omnino amittere illud opus peccando, ita ut ex vi illius jam non fiat dignus præmio. Unde potest argumentum in simili forma instari : nam peccatum est dignum perpetua et irrecuperabili amissione bonorum omnium; ergo nunc constituit hominem dignum tali amissione ; ergo, hoc ipso quod homo peccavit, quantumvis postea resurgat, semper manet dignus illa perpetua amissione. Item proportionali argumento ostendi posset hominem manere dignum æterna pœna propter peccatum semel commissum, etiamsi retractatum sit. Imo etiam colligi posset hominem nunc incurrere, propter peccatum, reatum majoris pœnæ quam Deus taxaverit, quia peccatum secundum se consideratum dignum est majori pœna ; igitur hæc moralis affectio (ut sic dicam) et permanentia meritorum aut demeritorum multum pendet ex lege Dei taxantis præmia vel pœnas meritorum.

Quæ misericordia intercedat in reparandis meritis mortificatis.

9. *Decretum ex misericordia erga peccatores. — Aliud ergo justos. — Utriusque decreti fundamentum.* — Dicendum ergo censeo opus hoc supponere misericordiam et consummari per justitiam. Quod quidem in communi satis constat ex utraque sententia tractata. In particulari vero declaratur , nam imprimis necessaria fuit misericordia illius æterni decreti, quo Deus statuit leges et promissiones circa peccatores et justos : circa peccatores quidem quatenus statuit non eos punire ex toto rigore condigno, sed citra condignum, ut est in ore omnium Theologorum. Et (inter alia) benignitatem hanc in hoc ostendit, quod noluit eos punire privatione omnium meritorum, quam, ut sic dicam, ipso facto incurrant sine ulla spe remissionis talis pœnæ. Sed solum voluit id quod intrinsece et necessitate quadam comitatur peccatum, scilicet ut, quamdiu est, impediat, et faciat hominem incapacem præmii de condigno correspondentis quibuscumque meritis, donec peccatum tollatur. Rursus circa justos intervenit misericordia in æterna promissione , qua Deus statuit dare hominibus præmium omnium meritorum , has solum conditiones ab eis exigendo, scilicet, ut talia opera meritoria operentur in gratia et ex gratia, et quod eo tempore quo eis daturus est præmium, in gratia eos inveniat. Quare, si aliquis inquirat unde habeamus certitudinem prioris decreti seu legis misericordiæ circa peccatores, respondemus ex hac benigna promissione circa justos necessario colligi misericordiam illam circa peccatores. Quia, si Deus statuisset punire quodlibet peccatum mortale amissione perpetua omnium meritorum præcedentium, non potuisset expleri circa justos illa conditio, scilicet, quod si, tempore quo recepturi sunt præmium, inveniantur in gratia, recipiant totum præmium operum quæ in gratia et ex gratia operati fuerunt ; quia, si priora merita interrupta fuissent per peccatum mortale , etiamsi postea invenirentur in gratia, non reciperent præmium illorum meritorum ; quod repugnat promissioni et misericordiæ erga justos, quam secundo loco posuimus. Illa ergo promissio erga justos necessario supponit, vel includit priorem legem misericordiæ erga peccatores.

10. Si vero aliquis ulterius inquirat unde hanc posteriorem legem et promissionem habeamus, respondetur ex divinis Scripturis, a Sanctis Patribus, et distinctius quam antea a Concilio Tridentino explicatis. Nam Scripturæ simpliciter promittunt vitam æternam bene operantibus in Deo; hanc autem promissionem intellexit Concilium esse ita absolutam, ut ad suam obligationem, et complementum nihil aliud requirat, nisi ut persona semel habens tale meritum sit Deo grata quando receptura est præmium. Quamvis autem hæc expositio auctoritate Concilii, quod expresse illam docet, ut vidimus, sufficienter confirmetur, tamen non obscure probari etiam potest ex verbis Pauli, quæ declaranda suscepimus, quæ supponunt deberi præmium ex justitia hujusmodi operibus, expleta illa conditione, adeo ut esset injustus Deus si illud non daret; non posset autem intervenire talis ratio justitiæ, nisi præcessisset talis promissio, ut constat, tum ex generali ratione meriti de condigno, ut nunc suppono ; tum ex speciali difficultate quam in præsenti facit superveniens peccatum post præcedentia merita.

11. *Alia misericordia quæ intervenit in hac vivificatione.*—Præter hæc, necessarium etiam est aliud opus misericordiæ, quod est remittere peccatum ei qui, post multa merita, mor-

taliter peccavit, et postea pœnitentiam agit. Illi enim non debetur remissio peccati ex justitia propter præcedentia merita, quia ipsum peccatum intrinsece repugnat tali merito, et consequenter etiam est contra leges justitiæ, imo etiam contra leges misericordiæ propositas. Probatur, quia peccatum semel commissum, antequam remittatur, semper inhæret personæ, et reddit illam incapacem debiti, seu juris justitiæ ad Deum, et ideo impedit præcedentia merita, ne ipso durante, et, ut ita dicam, in sensu composito, tali subjecto debeatur de condigno præmium aliquod præcedentium meritorum; ergo impossibile est quod remissio ipsa peccati debeatur propter illa merita, cum ante remissionem concessam semper supponatur peccatum. Quæ ratio probat nec remissionem ipsam, nec contritionem, vel auxilium gratiæ ad illam efficiendam, dari de condigno propter præcedentia merita; ideoque etiam in hoc necessario intervenire misericordiam, ut mortificata merita possint reparari. Unde etiam fit hic etiam supponi aliam legem misericordiæ erga peccatores, scilicet, non puniendi illos rigorose, sed citra condignum in hoc, ut non statim priventur auxiliis gratiæ sufficientibus, vel etiam efficacibus propter commissum peccatum, quamvis ipsum de se dignum esset tota illa pœna, si rigore justitiæ Deus uti voluisset. Addo præterea, etiam supposita hac gratia auxilii et contritionis, remissionem peccati non deberi ex justitia, cum tota justificatio gratis fiat, et justificatio remissionem peccati includat; utrumque enim expresse definivit Concilium Tridentinum. Cum ergo reviviscentia meritorum ex remissione peccati nascatur, necesse est ut ex hoc etiam capite per misericordiam fiat.

Quomodo in reparandis mortificatis meritis justitia intercedat.

12. Jam vero, quod supposita hac misericordia, id quod reliquum est ex justitia fiat, optime probatur argumentis factis contra priorem sententiam. Et ulterius declaratur ex proxime dictis de divina promissione, quia omne debitum Dei ad hominem, sub conditione proportionalis operis, est debitum justitiæ; imo non potest alio modo in Deo reperiri; sed, ablato peccato per Dei misericordiam, statit incipit deberi præmium priorum operum eis proportionatum, et ex promissione divina sub conditione talium operum; ergo est debitum justitiæ. Atque ex eisdem principiis procedunt optime aliæ rationes quæ fieri solent. Una est supra tacta, quod divinæ justitiæ repugnat in æternum punire spirituali pœna, seu carentia alicujus gradus gratiæ et visionis Dei, peccatum mortale quod in hac vita remisit; sed nisi præmiaret meritum, mortificatum per peccatum quod postea remissum est, puniret hujusmodi peccatum tali pœna perpetua; ergo est hoc alienum a divina justitia; ergo e contrario præmium reddere talibus meritis est opus justitiæ. Hæc enim ratio necessario supponit illam legem misericordiæ cum peccatoribus, ut ipso facto non statim incurrant pec peccatum amissionem perpetuam omnium meritorum. Atque hoc modo optime etiam juvatur hæc ratio ex verbis Ezechiel., decimo octavo: *Si impius egerit pœnitentiam de omnibus peccatis suis, omnium iniquitatum ejus, quas operatus est, non recordabor*. Satis enim recordaretur Deus talium iniquitatum, si propter eas præmium perpetuum præcedentium meritorum denegaret. Et ideo tam Glossa ibi, quam omnes, intelligunt locum illum de recordatione peccatorum quoad aliquam punitionem perpetuam; nam quoad temporalem punitionem, recordatur sæpe Deus peccatorum remissorum, quia illa est pœna amicorum, purgationem faciens, et non perpetuum nocumentum.

13. *Explicata vi quam habet ratio Divi Thomæ, veritas confirmatur.— Quatenus præcedens meritum in homine maneat.* — Hinc etiam robur habet ratio, qua D. Thomas, in hac materia utitur, tertia parte, quæstione octogesima nona, articulo quinto. Nam opera meritoria semel facta semper manent in acceptatione divina; quod autem huic, qui ea fecit, non sint efficacia ad præmium, provenit ex impedimento peccati supervenientis; ergo, ablato peccato per pœnitentiam et remissionem ejus, recuperant illa merita efficaciam perducendi hominem ad vitam æternam. Hactenus fere divus Thomas. Nos vero ulterius subsumimus: sed efficacia meritorum perducendi hominem ad statum præmii est efficacia justitiæ (agimus enim de proprio merito de condigno); ergo remisso peccato, quidquid postea fit ex vi talium meritorum, fit ex justitia. Imo, juxta mentem divi Thomæ, eamdem efficacitatem habent merita post ablatum peccatum, quam habebant ante peccatum commissum. Unde sicut hæc erat

ex vi justitiæ, ita et illa. Hic vero discursus supponit misericordiæ legem et promissionem supra declaratas. Quod ut melius intelligatur, advertendum est meritum, postquam præcessit, non manere alicubi formaliter, sed relinquere in homine jus ad præmium, quod jus in gratia fundatur ; manere autem in Deo quantum ad acceptationem ad dandum pro illo præmium suo tempore. Peccatum ergo superveniens, excludere quidem potest ab homine formaliter gratiam, et consequenter jus ad tale præmium secundum præsentem statum ; a divina autem acceptatione non potest excludere formaliter ipsum meritum, ut per se notum est, quia sunt, ut dicam, in diversis personis ; ad summum ergo posset illam acceptationem expellere demeritorie, quod faceret, si Deus statuisset punire omne peccatum mortale perpetua amissione præcedentium meritorum; tunc enim intelligeremus Deum solum acceptare merita sub hac conditione : *Nisi per peccatum superveniens amittatur*, ideoque commisso peccato finiri acceptationem. At vero ostendimus Deum non statuisse punire peccatum tali pœna, nec acceptasse merita sub illa conditione, sed sub alia longe liberaliore ; ergo nec demeritorie valet peccatum delere talia merita ex divina acceptatione, sed solum impedire ne habeant effectum secundum præsentem statum peccati ; ergo ablato impedimento per pœnitentiam, manet acceptatio expedita, et cum eadem efficacia et obligatione. Atque ita constat quomodo prædicta ratio prædictis legibus et principiis a nobis positis nitatur.

Quomodo ex opere misericordiæ oriatur debitum justitiæ.

14. Sed interrogabit aliquis, qui fieri possit ut ex opere misericordiæ immediate oriatur debitum justitiæ, cum hæ virtutes habeant conditiones repugnantes. Respondetur etiam inter homines non esse hoc novum ; nam liberalis donatio ex misericordia sæpe fit; et illa semel facta, jam non possumus secundum justitiam privare alterum re donata vel fructibus ejus. Inter homines autem et Deum est hoc multo magis necessarium; nam, ut recte dixit Augustinus, de Grat. et liber. arbitr., capite sexto: *Cui daret coronam justus judex, nisi prius dedisset gratiam misericors pater? et quomodo esset ista corona justitiæ, nisi prius illa gratuita donarentur?* Accedit quod hæc justitia non oritur ex illa misericordia tanquam ex causa per se, sed tanquam ex causa per accidens, scilicet removente prohibens. Hæc enim est differentia inter merita quæ consequuntur justitiam de novo reparatam, et quæ præcesserunt, quod gratia ipsa, licet ex misericordia accepta, est principium per se illius justitiæ, quæ invenitur in meritis quæ ab ipsa procedunt; quod non est inconveniens, quia in eis intervenit nova libertas et industria hominis cum gratia Dei. At vero respectu meritorum præcedentium, gratia præsens solum aufert impedimentum peccati; justitia autem fundatur per se in priori gratia et fructibus ejus sub divina promissione superius declarata, et ideo faciliori negotio conciliantur in hoc opere misericordia et justitia.

15. *Assignata ratio instatur.* — Sed urgebit aliquis, nam, ut ex promissione sub conditione operis sequatur obligatio justitiæ, necesse est, ut tale opus sit proportionatum præmio promisso; in præsenti autem hæc promissio non potest habere proportionatum opus, quia nec illud quod præcessit peccatum, proportionatum jam est, cum sit mortificatum; neque etiam ipsum opus pœnitentiæ, quod post peccatum sequitur, est proportionatum ad condignitatem meriti, cum nec ad satisfactionis æqualitatem proportionem habeat, sine qua esse non potest meritum de condigno. Quomodo enim quispiam novum aliquid mereri incipiet, qui nondum pro debito proprio satisfecit ?

16. *Falso tamen.* — Respondetur duplicem in hoc negotio intervenire promissionem. Una est de remittendo peccato ei qui veram pœnitentiam egerit; et hanc fatemur non fundari in opere proportionato in ratione meriti, vel satisfactionis æqualis, sed solum in ratione dispositionis, et ad summum in ratione meriti de congruo et imperfectæ satisfactionis. Unde recte colligitur beneficium illud, quod per se ac proxime datur ratione talis actus pœnitentiæ, scilicet primam gratiam sanctificantem, et remissionem peccati, non dari ex justitia respectu ipsius pœnitentis (ut excludamus nunc justitiam Christi), sed dari ex misericordia, ideoque gratis, ut dixit Concilium Tridentinum. Altera est promissio quæ facta est operibus in gratia, et ex gratia factis, nimirum de dando illis æterno præmio, quæ non est simpliciter, sed conditionata; scilicet, si ex parte hominis, qui recepturus est præmium, non ponatur impedimentum

quod duret eo tempore vel momento, quod opportunum est ad recipiendum præmium, ut declaratum est. Hæc autem promissio, ad totum illud quod in ea promittitur, et eo modo quo promittitur, supponit proportionem sufficientem in eo opere cui fit promissio; quia et est opus gratiæ, quæ de se est perpetua, et semen gloriæ, et quodammodo deificat hominem et consequenter etiam ejus opera; et est opus propter Deum factum, ex ejusque motione et auxilio, et propter hos titulos ita ei placitum, ut, quantum ex se, maneat semper in ejus acceptatione, neque quoad hoc possit per superveniens peccatum destrui aut maculari. Unde fit tandem ut sit maxime proportionatum ad promissionem infallibilis præmii sub conditione : *Si in gratia decesserit*, seu, quod idem est : *Si in persona non sit impedimentum*. Negatur ergo quod in objectione assumitur; nam justitia, quæ in hoc opere intervenit, in hac posteriori promissione fundatur, et hæc proportionatum opus supponit, ut ostendimus. Nec refert quod talia opera postea mortificata sint, quia dicta promissio non fit illis sic mortificatis, sed vivis, et in gratia factis.

Qua ratione loquendum sit.

17. Sed quæret tandem aliquis quomodo simpliciter loquendum sit de reviviscentia meritorum; an quod sit justitiæ opus, vel misericordiæ? Respondetur primo satis commode dici posse utriusque virtutis opus esse, et utramque in hoc negotio tam illustres partes habere, ut vix possit uni potius quam alteri tribui. Quod si de omnibus operibus Dei scriptum est: *Universæ viæ Domini misericordia et veritas*, nullum erit inconveniens quod huic operi veluti per antonomasiam hoc tribuamus. Deinde dicitur, ad respondendum aliquid magis in particulari, necessario potius tollendam esse ambiguitatem vocis. Nam reviviscentia meritorum significare potest vel solam ablationem impedimenti, quo merita mortificabantur, vel solam retributionem talium meritorum, seu acceptationem ad illam, quatenus durat etiam pro illo statu in quo homo a peccato surrexit; utrumque enim videtur posse illa voce significari. Nam, cum meritum per solam interpositionem peccati mortificatum sit, per solam etiam ablationem ejus videtur vivificari; et, quia meritum in tantum dicitur esse vivum, in quantum secundum præsentem justitiam est efficax et acceptum ad præmium, ideo etiam hoc nomine aut titulo optime reviviscere dicitur, quatenus in hoc subjecto incipit habere efficaciam in ordine ad præmium. Priori ergo modo reviviscentia meritorum dicetur esse opus misericordiæ; posteriori autem modo esse opus justitiæ, præsupposita misericordia; nulla enim potest esse justitia quæ obliget Deum, quæ misericordiam non supponat. Quæ omnia satis patent ex dictis.

18. Ultimo, ex dictis facile expediuntur duo ultima fundamenta eorum, qui negant Paulum in nostro themate loqui de operibus mortificatis, quæ in sectione prima proposuimus, eorumque solutionem in hunc locum reservavimus. Unum erat, quia hæc restitutio meritorum non est opus justitiæ : Paulus autem loquitur de opere, et retributione ex justitia. Assumptum ostendebatur, quia peccator dum est in statu peccati nullum jus justitiæ respectu Dei retinere potest. Ad quod breviter dicimus verum esse peccatorem pro eo statu in se nullum habere jus justitiæ, quo Deum ad aliquid agendum obliget, ut optime argumentum probat. Et per se patet, quia dum in eo statu perstiterit, nihil a Deo ex justitia consequetur, neque etiam tenetur Deus ex justitia eum ab illo statu eruere. Nihilominus tamen illud jus, quatenus fundatur in merito, quod in divino conspectu semper præsens manet, ita etiam perseverat in ejusdem acceptatione, ut ablato impedimento a persona statim in ipsa redeat. Et in idem fere redit quod Scotus, distinctione vigesima secunda, dicit, jus peccatoris permanere, esse tamen suspensum quamdiu est in peccato; vel quod etiam ait, peccatorem retinere jus, non tamen actionem respectu Dei, quamdiu in illo statu permanet. Res enim eadem est; melius vero dicitur jus illud permanere in acceptatione Dei, quam in ipso peccatore. Replica autem quæ ibi fiebat, solum probat opus hoc justitiæ supponere plura beneficia misericordiæ, quod nos concessimus et jam declaravimus.

19. Neque contra hanc justitiam obstant verba Concilii Tridentini ibi in ultimo fundamento adducta; jam enim ostendimus ex eodem Concilio, meritum de condigno, ut corona justitiæ illi retribuatur, non postulare perpetuam perseverantiam, quæ nunquam interrumpatur a tempore quo fit meritum, usque ad finem vitæ, sed illam sufficere quæ ad finalem perseverantiam, seu ad morien-

dum in gratia satis est. Verba autem Ezechielis ibidem citata recte ibi exposita sunt; sensus enim est opera justitiæ facta in gratia, si postea quis mortaliter peccet, et in eo statu perseveret, et moriatur, nihil ei prodesse quominus condigne puniatur. Unde ibidem subditur: *In injustitia, quam operati estis, moriemini;* non ergo loquitur de justo, qui, postquam peccavit, a peccato resurgit.

20. Ad replicam autem sumptam ex similitudine verborum, quæ in eodem textu de remissione peccatorum dicuntur, scilicet: *Si impius egerit pœnitentiam,* etc., *omnium iniquitatum ejus, quæ operatus est, non recordabor,* respondetur, etiamsi verba specie tenus sint similia, tamen materiam eorum esse diversam, quia longe diversus est modus quo peccata remittuntur, et quo merita mortificantur. Per quod responsum est ad rationem ultimo loco ibi factam; negatur enim consequentia, nimirum, quod, si merita redeant, redeant et peccata, quia hæc prorsus destruuntur, illa vero solum impediuntur, ut satis in superioribus explicavimus. Nec refert quod peccatum ex se sit tam efficax malum, quam actus pœnitentiæ bonum; nam, licet hoc sit verum de actu pœnitentiæ præcise sumpto, tamen quia habet conjunctam gratiam et misericordiam Dei, potentior est ad delendam culpam, quam sit peccatum ad destruendum meritum. De qua re hic plura non dicemus, quia materia illa de reditu peccatorum propriam postulat disputationem, quam tradidimus circa quæst. 88 tertiæ partis D. Thom.

DISPUTATIO II.

DE PERFECTA REPARATIONE MERITORUM, QUÆ IN JUSTIFICATIONE PECCATORIS FIT.

Perfectio meriti præsertim consistit in valore et efficacitate ad præmium obtinendum; et ideo, sicut meritum tunc omnino mortificatur seu amittitur, quando nullum præmium propter illud reddendum est, ita e converso tunc perfecte reparatur, quando totum præmium, totusque effectus ejus integre restituitur. Cum ergo ostensum sit merita per peccatum mortificata in justificatione vivificari, hic explicandum superest qua perfectione hoc fiat, id est, quem effectum, quodve præmium habeant apud Deum illa merita, postquam homo per pœnitentiam ad divinam gratiam rediit. Quæ sane quæstio satis est in præcedenti expedita, si attente considerentur quæ diximus, et ex illis unusquisque consequenter philosophetur. Tamen, quia Theologi graves, et antiqui, et moderni, varie de hac re opinati sunt, adeo ut pauci sint qui hanc reparationem meritorum perfectam esse velint, ideo necessarium est singulas opiniones referre et examinare, ut certius et evidentius constet hanc reparationem esse perfectam.

SECTIO PRIMA.

UTRUM MERITA VIVIFICATA VALEANT AD PROPRIUM PRÆMIUM ESSENTIALE.

1. *Sententia prima. — Rejicitur ut temeraria.* — Prima ergo sententia fuit, merita per peccatum mortificata solum valere post pœnitentiam peractam ad aliquod præmium accidentale obtinendum, id est, quoad gaudium quoddam, quod homo in beatitudine semper habebit de illis meritis vivificatis, quamvis propter illa non recipiat majorem visionem neque abundantiorem charitatem. Hanc opinionem sub his terminis non invenio apud aliquem auctorem Scholasticum, neque habet ullum probabile fundamentum, et ideo tanquam improbabilis et temeraria rejicienda est. Primo quidem, quia multum opponitur intentioni Pauli in verbis nostri thematis. Nam, si Deus non recordatur talium meritorum, nisi ut præmium accidentale conferat, parva certe aut fere nulla est peccantium consolatio; quia, quantumvis eos pæniteat, substantiam, ut sic dicam, illorum meritorum, et gratiam, et gloriam illis respondentem amissuri sunt; imo nec proprie dici potest Deus illorum recordari, quia revera nullum præmium confert, præter illud quod intrinsece et quasi ex natura rei sequitur ex recordatione quam de talibus meritis ipsimet beati habebunt; nam ex illa necessario resultat gaudium illud; hæc vero recordatio non tam videtur præmium meritorum, quam quid debitum naturæ in tali statu constitutæ. Quare si aliquorum meritorum præmium est, potius est eorum propter quæ homo consequitur illum statum, quam aliorum quæ jam dicuntur non valere ad beatitudinem obtinendam.

2. Unde fit ulterius ut, juxta illam sententiam, merita mortificata vel nullo modo reviviscant, vel certe non proprie ac simpliciter.

Prior pars patet ex dictis, quia si non valent ad præmium substantiale, neque ad accidentale valent, quod proprium ipsorum præmium sit; quia illud gaudium non tam est præmium illorum, quam proprietas consequens ex præmio et ex statu consecuto per alia merita. Cujus optimum signum est, quia etiam de operibus bonis in statu peccati factis, atque adeo mortuis, habebunt beati aliquod gaudium proportionatum; placebunt enim illis ea opera quatenus bona sunt, quamvis non ut mortua fuerunt; et tamen non propterea dicuntur illa opera reviviscere, neque habere proprie aliquod præmium accidentale. Altera vero pars probatur, quia si substantia rei non reparatur, etiamsi accidentia restituantur, non potest dici talis res simpliciter restitui, præsertim quia illud præmium accidentale quasi nihil est respectu essentialis. Et ideo quoties Scriptura simpliciter loquitur de præmio aut mercede danda in futura vita pro bonis operibus, de essentiali præmio intelligitur, et non de accidentali, nisi quatenus ex essentiali consequitur. Quod satis significavit Concilium Tridentinum, sessione sexta, capite decimo sexto, et canone trigesimo secundo, et infra latius dicetur. Si ergo merita ad præmium essentiale non reviviscant, certe absolute non reviviscunt. Et confirmatur hoc, quia vita nostrorum operum est gratia ipsa, et gloria, et respectu earum proprie mortificantur per peccata, non respectu gaudii quod quilibet habere potest, eo quod illa fecerit. Igitur, si quoad gratiam et gloriam non vivificantur, nec prosunt, simpliciter ac vere loquendo non vivificantur. Tandem etiam exemplum illud de mortuis operibus hoc confirmat, quia ex sententia omnium illa simpliciter non vivificantur, quamvis nemo negare possit quin Beati de illis gaudeant, non ut mortua, sed ut bona fuere, sicut gaudebunt de aliis, non ut mortificata, sed ut viva fuerunt. Dicere autem unum gaudium esse majus alio, nihil refert, quia cum proportione loquendum est. Rursusque dicere unum gaudium esse præmium accidentale, et non aliud respectu talium operum, mere gratis dicitur. Hæc ergo opinio tanquam omnino improbabilis relinquenda est.

Refertur secunda opinio, ponens reviviscentiam meritorum sine augmento gloriæ.

3. Est autem secunda opinio, quæ in re nullum majus præmium censet conferri propter merita mortificata, quam præcedens opinio; tamen aliis verbis loquendo, absurditatem illius sententiæ vitare studet. Dicit ergo hæc opinio, merita mortificata restitui per pœnitentiam quoad præmium essentiale, seu gratiam et gloriam dandam propter ipsa; addit tamen hoc præmium in re nunquam dari majus quam sit illud quod correspondet pœnitentiæ et charitati per quam homo resurgit a peccato, et aliis bonis ac meritoriis operibus. Loquor autem de re illa quæ est præmium, sive sit visio beatifica, sive augmentum charitatis, vel quid simile; et de augmento et perfectione illius in esse rei; nam in esse præmii etiam concedit hæc sententia resurgere merita ad majus præmium; quod an constanter dicatur, loquendo de præmio essentiali infra constabit.

4. *Opinio Henrici erronea est, et a re de qua agimus aliena.* — Hæc sententia solet tribui Henrico, quodlib. quinto, quæstione vigesima quarta, quia ibi docet omnes resurgentes a peccato, in æquali gratia resurgere, ex quo fit ut secundum Henricum nulla gratia eis detur ratione præcedentium meritorum. Et pro eadem sententia citatur Almainus, in quarto, distinctione vigesima secunda. Verumtamen, licet Almainus dicat multos Doctores sequi opinionem Henrici, ipse tamen eam reprobat, et merito. Est tamen advertendum quod, licet opinio Henrici ex sese improbabilis sit, et hoc tempore etiam erronea, tamen ad rem præsentem nihil refert; tenet enim ille omnes qui a peccato resurgunt, accipere primam gratiam æqualem ex vi talis justificationis, quia putat ex parte hominis nullam positivam dispositionem ad justificationem requiri, ratione cujus prima gratia infundatur, ut pro ejusdem dispositionis varietate etiam gratia possit esse inæqualis; sed sufficere quamdam non repugnantiam, seu negationem obicis, in qua omnes qui resurgunt a peccato sunt æquales. Quæ opinio et in se est plane intelligibilis, quia, si illa negatio obicis tantum sit negatio peccati actualis, hoc ipso quod cessaret a peccato, justificaretur, quod est hæreticum; si vero sit aliqua alia non repugnantia libera respectu alicujus motionis Dei, fieri non potest ut hæc sit in sola negatione, sine libera et positiva cooperatione voluntatis, ut alibi latius ostendi. Præterea opinio illa fere in terminis damnata est in Concilio Tridentino, sessione sexta, et decima quarta, duo definiente : unum

est, ad justificationem peccatoris requiri positivam dispositionem ex parte ejus, a divinæ gratiæ auxiliis et liberi arbitrii cooperatione procedentem; aliud est, in ipsa etiam prima justificatione Deum unicuique infundere justitiam secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem; quæ duo dogmata, et in tertio tomo tertiæ partis, tractando de Sacramentis in genere et de Baptismo, confirmavimus; et in quarto, in quo de justificatione peccatoris per pœnitentiam tanquam in proprio loco disserimus, eadem latius ostendemus. Atque ex illis plane sequitur non omnes, resurgentes a peccato, cum æquali gratia resurgere, quia evidenter constat non omnes æqualiter cooperari, aut se disponere, ut etiam Concilium Tridentinum aperte supponit. Dixi tamen sententiam hanc ad rem præsentem nihil pertinere, quia Henricus solum loquitur ex vi præsentis dispositionis et excitationis a peccato; nam de prioribus meritis mortificatis postea subdit verum esse quod communis sententia asserit, ea scilicet vivificari per pœnitentiam, et consequenter ratione illorum infundi charitatem, ex qua processerunt illa merita, vel statim cum justificatur resurgens, vel postea in augmento charitatis, quod fiet in glorificatione, inter quos duos modos ibi neutrum definit; necessario tamen supponit reviviscere merita quoad essentiale præmium, quandoquidem resurgunt ad augmentum charitatis, vel statim, vel postea dandæ.

5. *Thomæ, et ejus scholæ tribuitur præcedens opinio.—Duplex hujus opinionis sensus.* — Prædictam ergo sententiam esse conclusionem Thomistarum ait Ledesma, in quarto, prima parte, quæstione trigesima, articulo secundo, versus finem; neminem vero in particulari refert; Soto, vero distinctione decima sexta, quæstione secunda, articulo secundo, dicit hunc esse sensum quem Thomistæ sustentare consueverunt, et insinuari a Capreolo distinctione decima quarta, quæstione secunda, non tamen satis clare explicari; quod verum quidem est, quia Capreolus revera nihil aliud dicit quam D. Thomas, cujus sententiam infra tractabimus. Et uno fere verbo idem dicit Paludanus (qui etiam solet pro hac sententia citari), in quarto, distinctione decima quarta, quæstione septima, articulo primo, ubi ait pœnitentiam restituere gratiam in majori, vel minori, vel æquali gradu, secundum diversas dispositiones. Quod duobus modis potest intelligi: primo, quod gratia illa solum restituatur æqualis illi dispositioni per quam homo resurgit, quamvis non detur tantum intuitu illius, sed etiam præcedentium meritorum; et hic est sensus hujus secundæ opinionis, illum tamen dicti auctores non declarant. Alter sensus est, præter gratiam, quæ correspondet contritioni præsenti, infundi aliam ratione præcedentium meritorum, non tamen semper eamdem, aut totam, sed proportionatam etiam præsenti dispositioni; et juxta hunc sensum, quem verba dictorum auctorum optime admittunt, etiam resurgunt merita quoad novum præmium essentiale; quod postea videbimus. Atque nihil aliud docet Cajetanus, qui pro hac sententia solet citari, tertia parte, quæstione octogesima nona, articulo secundo. Nihilominus tamen alii moderni Thomistæ mordicus defendunt hanc sententiam, distincte illam explicando in priori sensu, eamque tribuunt Cajetano, Capreolo et Paludano. (Dominicus Bannes 2. 2, quæst. 24, art. 6, dub. 6, præsertim concl. 3).

6. Tribui præterea solet hæc opinio D. Bonaventuræ, in 4, distinct. 14, part. 2 illius, art. 2, quæst. 1, cujus verba sunt hæc: *Ideo credo quod probabilior est alia opinio, quod resurgat in æquali, et majori, et minori, secundum quod se melius præparat, et divina largitas dispensat.* Quæ verba indifferentia sunt ad utrumque sensum supra declaratum, ut ex ipsis manifeste constat. Item citant Alexandrum Alensem, 4 part., quæst. 57, memb. 5, ad 7, ubi solum dicit, quamvis merita mortificata reviviscant, tamen præmium solum esse tribuendum secundum quantitatem charitatis finalis; quæ charitas, et a fortiori illa in qua homo resurgit a peccato, potest interdum esse minor quam fuerit charitas, quam homo habuit ante peccatum; nunquam tamen docuit Alensis charitatem illam, vel finalem, vel in qua homo resurgit a peccato, nunquam esse majorem in intensione, quam quæ corresponderet contritioni et subsequentibus meritis, etiamsi ante lapsum nulla merita præcessissent; neque hoc sequitur ex dictis ab Alens. Nam, licet charitas posterior, seu recuperata post lapsum, sit minor quam præcedens, nihilominus potest esse major quam danda esset per solam contritionem, si merita non præcessissent, ut magis ex sequentibus sectionibus constabit. Hi ergo, auctores non docent hanc sententiam, quamvis id quod docent ei non repugnet.

7. Citatur præterea pro hac sententia divus Thomas, in 3, distinct. 21, quæst. 1, art. 4, quæst. 3, ad 4, ubi solum ait hominem per pœnitentiam non plenarie restitui ad statum charitatis, a quo peccando cecidit; et ideo *nec plenarie recipere effectum priorum meritorum, nisi quantum ad præmium accidentale, quod mensuratur actibus magis quam habitu charitatis*. Ex quibus verbis constat D. Thomam hoc loco ad summum sentire idem quod Alensis aut Bonaventura, nimirum, præmium essentiale, respondens meritis mortificatis, et postea per contritionem vivificatis, et ipsi contritioni ac posterioribus meritis, proportionari charitati restitutæ seu finali, et hanc posse esse minorem, quam charitas fuerit per peccatum amissa. Quanta vero illa sit, et qua proportione respondeat vel contritioni, vel meritis præcedentibus, D. Thomas non declarat; solum addit præcedentibus auctoribus præmium accidentale non minui, sed adæquatum reddi, etiamsi substantiale diminui contingat. Citatur etiam in 3 part., quæst. 88, art. 2 et art. 5, ad 3, ubi nihil addit his quæ diximus; sed eamdem omnino sententiam expresse declarat; et in corpore art. 5, dixerat opera prius mortificata per pœnitentiam recuperare efficaciam perducendi eum, qui ea fecit, in vitam æternam, quod est reviviscere; ex quo evidenter constat, secundum D. Thomam, merita reviviscere quoad præmium essentiale.

8. *Hujus opinionis fundamentum.* — Fundamentum hujus sententiæ solum sumitur ex quadam physica ratione, quia forma vel habitus solum infunditur juxta latitudinem intensivam dispositionis actus; ergo charitas et gloria solum infunditur juxta latitudinem intensivam dispositionis actus; ergo charitas et gratia solum infunditur in hac vita juxta intensionem actus charitatis seu contritionis. Ergo, si quis resurgens a peccato habet contritionem et dilectionem ut octo, etiamsi habuerit ante peccatum quamplura merita, solum consequitur gratiam et charitatem ut octo; ergo si statim moriatur, tantum consequetur gloriam ut octo, quia gloria non datur nisi secundum quantitatem gratiæ et charitatis, in qua homo decedit; quia, cum gratia sola det jus ad gloriam, nemo habet jus ad gloriam excedentem intensionem gratiæ; ergo neque illa consequitur.

9. Atque ex hac ratione inferunt dicti auctores multa, et admiratione digna. Primum est id de quo nunc agimus, scilicet, merita mortificata non ita reviviscere ad essentiale præmium, ut propter illa detur aliquis specialis gradus gratiæ vel gloriæ distinctus ab illo qui daretur per solam contritionem, et alia opera meritoria, quæ fiunt post ultimam dispositionem usque ad mortem; quia talis gratia et gloria non potest excedere intensionem contritionis, vel ultimi actus charitatis maxime intensi, quem homo in hac vita post ultimam contritionem elicuit.

Illationes ex prædicta ratione. — *Prima.* — Et nihilominus aiunt hi auctores merita præcedentia reviviscere ad majus præmium, licet non intensius, nec distinctum, sed idem pluribus titulis dandum. Quod ita declarant: nam beatitudo æterna non habet essentialiter ut sit præmium operum, sed hoc habet ex divina ordinatione. Unde potest sub una ratione crescere, licet sub alia non crescat; ut quando homo per sacramentum crescit in gratia ex opere operato, debetur illi major beatitudo, quantum ad rationem visionis et hæreditatis, non tamen majus præmium; quia ille gradus beatitudinis, qui accrescit ex vi gratiæ sacramentalis, non respicit meritum. Sic ergo, aiunt, propter merita mortificata, licet per pœnitentiam vivificentur, non habebit homo majorem visionem Dei, nec majorem beatitudinem; habebit tamen majus præmium, quia illamet visio, ut data propter omnia illa merita est majus præmium in ratione honoris et laudis, quod est proprium virtutis præmium, juxta doctrinam Aristotelis quam declarat D. Thomas 1. 2, quæst. 21, art. 2. Et ex rebus humanis declarari potest; nam res minima, vel minus stipendium, si sit testimonium majoris virtutis vel doctrinæ, aut aliarum nobilium actionum, honorabilius præmium est, quam stipendium magnum propter viles actiones. Atque hoc modo Summus Pontifex, verbi gratia, aut Imperator mittens gladium, vel aliquid simile in signum honoris, propter res bene gestas, censetur moraliter dare magnum præmium, quamvis materialiter res illa non sit magni valoris. Et hoc etiam modo præmia meritorum Christi, si materialiter considerentur, non habent infinitatem aliquam; si tamen considerentur quatenus ab ipso Deo dantur ut debita ex rigore justitiæ, habent infinitatem quamdam in ratione præmii, quia sunt testimonia cujusdam infinitæ dignitatis. Sic ergo visio beata, quatenus a Deo datur in laudem bonorum operum, habet rationem præmii;

nam beatus per illam visionem videt Deum se laudantem propter bona opera quæ fecit, meritoria talis visionis; ergo ut sic illa visio habet rationem præmii. Unde, si per eam ostendatur Deus, ut laudans et dans visionem propter plura merita, licet non sit major visio, erit majus præmium, majorque gloria apud Deum, quia est majori cum laude notitia et visio ipsius Dei.

10. *Secunda.* — Secundo inferunt, per actus charitatis procedentes a gratia et habitu charitatis minus intensos, aut etiam non intensiores quam sint ipsi habitus, non mereri nos aliquem novum gradum gratiæ vel charitatis, neque novum essentiale præmium, quod non esset dandum, etiamsi non essent alia merita; quia neque in habitu, neque in præmio potest excedi latitudo intensiva præcedentis dispositionis, quæ est per actus.

11. *Tertia.* — Tertium corollarium est, per quæcumque opera virtutum moralium, aut etiam Theologicarum, excepta charitate, non mereri nos præmium essentiale, distinctum ab illo quod respondet actibus elicitis a charitate; quia hi soli sunt proxima dispositio ad habitum charitatis, et ideo non intenditur nisi juxta eorum intensionem. Quo fit ut si martyrium, verbi gratia, vel eleemosyna procedant ex actibus charitatis æque intensis, non majus præmium essentiale correspondeat uni quam alteri, quia dispositio est æqualis, et sic de aliis actibus virtutum, quantumcumque in suo genere vel specie appareant inæquales. Et e converso, si minimus actus eleemosynæ fiat ex actu intensiori charitatis, quam maximus actus cujuscumque virtutis moralis, illi correspondebit majus præmium essentiale. Ac denique, consequenter loquendo, si actus aliarum virtutum, etiam infusarum, fiant sine imperio charitatis, nullum præmium essentiale merebuntur, et sic de aliis quæ facile inferri possunt.

12. *Qua ratione defendant merita hæc valere ad præmium essentiale. — Cap. etiam in* 4, *d.* 14, *quæst.* 2, *ad* 1 *Scoti contra* 2 *conc., et Alens., q.* 12, *memb.* 4, *art.* 6.— Nihilominus tamen addunt auctores hujus sententiæ, omnia merita mortificata reviviscere ad præmium essentiale; quia, si ad hoc non reviviscunt, absolute non reviviscunt; et quia non est major ratio de uno merito quam de alio; et quia rationes, et testimonia quæ de uno probant, procedunt in omnibus in ordine ad essentiale præmium. Ut hoc autem verum sit, non putant esse necessarium hoc præmium, in ratione visionis seu beatitudinis essentialis, esse distinctum vel novum gradum ejus, alium ab illo qui contritioni et meritis sequentibus correspondet, sed illummet pluribus titulis collatum, ideoque magis honorificum, et cujusdam majoris æstimationis et moralis valoris; quia per contritionem fit ut hæc eadem gloria et vita æterna debeatur, non solum ratione contritionis, sed etiam ratione omnium meritorum præcedentium. Hoc ergo satis est ut omnia illa merita dicantur reviviscere ad præmium essentiale. Et quantum ad hanc ultimam partem, favet multum Cajetanus loco supra citato, dum dicit reviviscere omnia merita, licet non ad totum præmium, et ad hoc satis esse, ut eadem gloria ex pluribus capitibus debeatur; quanquam ille non declaravit illam gloriam solum mensurari latitudine intensivæ contritionis, vel postremi actus charitatis summe intensi, qui in vita fit.

Censura et reprobatio dictæ opinionis.

13. *Solo nomine concedit hæc opinio reviviscentiam meritorum ad præmium essentiale.* — Hanc sententiam, quoad assertionem hoc loco intentam, *falsissimam esse, et menti D. Thomæ adversissimam*, dixit Soto, in loco citato. Ledesma vero addit, *se certo scire ita esse falsissimam, ut sit etiam erronea; et qui hoc prædicaret populo, pessime faceret, et merito esset a Præsidentibus Ecclesiæ magna pœna mulctandus.* Ego vero omissis censuris, illam opinionem falsam esse assero, et ex infirmo fundamento philosophico multa in Theologia admittere absurda, et sententiis Patrum, imo et Conciliorum et Scripturæ, et suavitati ac dispositioni divinæ providentiæ parum consentanea. Et imprimis, in præsenti quæstione, illa reviviscentia meritorum, quoad præmium essentiale, tantum est de solo nomine et titulo; quia, si nihil datur ratione illorum, quod non esset dandum ratione contritionis et subsequentium operum, revera nihil prosunt illa merita ad substantiam et essentiam beatitudinis; nam habere eamdem beatitudinem uno vel pluribus titulis, parum refert ad essentiam beatitudinis; imo et ad accidentalem honorem vel gaudium, præter illud quod intrinsece resultat ex eo quod aliquis talia opera fecerit, parum confert; nam fere nullum effectum moralem habet præter denominationem, seu relationem quamdam extrinsecam, pendentem ex intentione Dei præmiantis

hoc vel illo titulo. Unde etiam consolatio peccatoris, quam intendit Paulus illis verbis: *Non est injustus Deus*, etc., fere nulla profecto est, et merito dici potest quis: *Sine causa* laborasset, si nihil amplius præmii obtenturus est, ac si illa merita non habuisset. Unde Sancti Patres, quando ex dictis locis Pauli colligunt Deum remuneraturum illa merita, plane intelligunt de proprio præmio essentiali, et distincto ab eo, quod alias debitum est.

14. *Absurda quæ ex hac sententia sequuntur.* — *Primum.* — Secundo, ex ratione divinæ providentiæ multa inferunt dicti auctores contra hanc sententiam, quæ revera sunt efficacissima, si prudenter considerentur. Nam primo ex illa sententia sequitur, si aliquis per multos annos apud Deum perfectissime meruit, usque ad mille vel plures gradus gloriæ, et postea per humanum lapsum mortaliter peccet, et deinde resurgat per contritionem ut decem, et ita moriatur, solum consequi gloriam ut decem; quod durissimum est, et præter Dei misericordiam, atque etiam præter justitiam commutativam, suppositis quæ dicta sunt in præcedenti disputatione, nimirum, promissionem factam prioribus meritis solum esse sub conditione moriendi in gratia; quæ conditio impletur, et sub illa erunt acceptata illa merita ad multo majus præmium.

15. *Secundum* — *Occuritur cuidam fugæ.* — Secundo accedit, nam si comparatio fiat hujus hominis cum alio, qui toto et diuturno tempore vitæ in maximis peccatis et vitiis absque ullo merito versatus sit, et in fine vitæ resurgat per contritionem ut decem, et statim moriatur, æquale præmium gloriæ habebunt; vel si peccator habuit ultimam contritionem intensiorem, habebit etiam majorem gloriam: hoc autem statim apparet rationi dissonum, et præter convenientem justitiam distributivam, ad quam spectat non respicere tantum illum ultimum actum, sed etiam alios meritorios in vita factos, et cum gratia finali conjunctos. Nec satisfit dicendo etiam respicere Deum ad merita priora, quandoquidem propter illa etiam præbet idem præmium; nam si majus præmium non tribuit, perinde est ac si non respiceret, quod attinet ad veram præmii largitionem. Præterea, quod Deus hoc imperfecto modo præmiet talia merita, non potest tribui defectui aut negligentiæ hominis pœnitentis; nam, licet homo ille conteratur quantum possit, non plus recipiet quam suæ contritioni respondeat; at vero auctores qui dicunt aliquando mortificata merita non integre præmiari, causam esse aiunt in ipso pœnitente, qui non satis se disponit. Et quidem consequenter merito sic loquuntur, nam ex parte sua Deus paratus est ad dandum integrum præmium, si ex parte recipientis nullum sit obstaculum, cum illa merita viva et integra maneant in acceptatione ejus; ergo illa sententia, juxta communem doctrinam de reviviscentia meritorum, sustineri non potest.

16. *Aliorum evasio.* — Hæc argumenta, quæ in re morali revera sunt efficacissima, ab adversariis facile contemnuntur, quia non solum in mortificatis meritis, sed etiam in his, quæ perpetuo viva permanent, censent idem servari; nimirum, quod perfectio intensiva præmii solum respondet uni actui intensiori, quem homo in toto discursu vitæ habet. Ita ut, licet aliquis in vita per centum annos continuos in gratia perseveret, et innumeros actus charitatis ut decem, vel infra illum gradum, faciat, recepturus non sit nisi præmium ut decem; quod etiam recipiet qui existens in simili statu gratiæ, unum tantum actum ut decem fecit, et cum illo moritur; solum erit differentia, quod hic uno titulo, ille pluribus idem præmium recipit. Ex hoc enim fundamento recte sequitur quod, licet merita priora mortificata fuerint, et postea homo ad gratiam redeat, nunquam possit præmium excedere intensiorem actum, quem talis homo in discursu vitæ habuit. Est tamen differentia juxta prædictos auctores; nam, si merita non mortificantur, licet intensi actus præcesserint, et postea remissi subsequantur, nihilominus præmium secundum intensionem respondet actui meritorio, maxime intenso, qui semper vivus permansit; at vero quando mortale peccatum interponitur, et priora merita mortificantur, quamvis actus intensissimi præcesserint ante peccatum, si contritio per quam resurgitur, vel actus alii meritorii qui post illam sequuntur, sunt remissiores, præmium non correspondet in intensione actui maxime intenso, qui antecessit peccatum, sed illi qui subsequitur, et vivus permanet usque in finem. Unde concludunt priora merita non vivificari integre quoad efficaciam intensivam, ut sic dicam, donec fiat aliquis actus tam intensus, quam fuit maximus qui præcessit: et tunc uterque, ut aiunt, non valebit nisi ad idem præmium duplici titulo recipiendum.

In præmio essentiali retribuendo non solum intensionem, sed etiam multitudinem actuum per se attendi.

17. *Quam sit falsum quod sumunt.* — Sed hæc responsio nititur alio fundamento, quod omnino falsum esse opinor, nimirum, in reddenda mercede essentiali meritorum, nullam esse habendam rationem multitudinis actuum meritoriorum, ut secundum illam simul cum aliis condignum præmium, et in tanta perfectione substantiali et intensiva conferatur. Sequitur enim hoc aperte ex dicta sententia; nam secundum illam, ad substantialem et intensivam perfectionem præmii multitudo actuum impertinens est; quia unus ex illis intensior, est tota ratio illius perfectionis; si vero sint plures æquales, erunt quasi plures causæ totales ejusdem effectus, quarum multiplicatio per accidens et impertinens est, imo eam valde abhorret natura. Et idem est cum proportione de actibus minus intensis; nam ad summum erunt veluti causæ totales ejusdem præmii secundum gradum minorem, ipsis proportionatum. Ergo, juxta responsionem prædictam, in redditione præmii per se non consideratur multitudo operum quantum ad substantiam, et intensivam perfectionem præmii, loquendo proprie de præmio, ut in principio supposui, pro ipsa visione seu beatitudine essentiali; illa enim est verum essentiale præmium, ut infra latius ostendetur. Oppositum ergo principium certum esse opinor, et commune Theologorum, magisque consentaneum modo loquendi Conciliorum et Patrum, videlicet, intensivam perfectionem vitæ æternæ non esse tantum conferendam per respectum ad unum actum intensiorem hujus vitæ, sed juxta multitudinem etiam meritorum. Sic enim dicitur in Concilio Florentino, in litteris unionis, sanctos perfecte purgatos intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, *meritorum tamen diversitate alium alio perfectius;* non dixit tantum intensione, sed diversitate, quæ magna etiam in multitudine meritorum cernitur.

18. *Prima ratio.* — Præterea oppositum est valde alienum a perfecta gubernatione et providentia, ad quam spectat non solum provocare homines ad intensas et perfectas operationes, sed etiam ad multitudinem et frequentiam bonorum actuum; ergo etiam pertinet ad perfectam gubernationem substantiale præmium promittere et conferre, propter operum multitudinem, atque adeo majus præmium essentiale dare propter plura opera cæteris paribus, quam propter pauciora. Nam dare idem præmium propter plura merita, non est dare majus, sed potius est dare minus præmium pro singulis operibus; nam, cum illud præmium finitum sit prout in homine recipitur, inter plura merita divisum, fit minus in singulis. Quod si respondeatur non dividi in singulis, sed totum præmium dari pro omnibus simul, et pro singulis æqualibus, hoc revera nihil auget substantiam et essentiam præmii, cum tamen multitudo meritorum multum augeat substantiam eorum; nihil etiam auget spem, vel affectum multiplicandi opera bona, quod per se intendit ratio divinæ providentiæ promittentis præmium bonis operibus, ut homines ad ea efficienda excitet, ut ex se constat, et ex modo loquendi Scripturæ, Apocal. 2 et 3, et sæpe alias. Hinc in omni Republica humana bene ordinata, augentur præmia, non solum pro magnitudine unius operis, sed etiam pro operum multitudine. Quod si dux aliquis plura insignia facinora perfecerit, non satisfit illi uno præmio collato pro omnibus, et pro singulis totaliter; quilibet enim prudens injustum judicabit hunc præmiandi modum, si quodlibet ex illis facinoribus per se sumptum erat dignum tali præmio.

19. *Probatio secunda.* — Et hinc intelligitur ratio a priori hujus veritatis, quia præmium meritorum dandum est secundum leges justitiæ commutativæ, vel distributivæ, vel utriusque, ut ex Scriptura et communi sententia Theologorum ostendemus in Disputatione speciali. Nam licet disputent an ibi interveniat vera justitia, necne, omnes tamen pro comperto habent servari formam, modum et leges alicujus justitiæ. Sed ad rationem justitiæ commutativæ spectat, ut pro meritis seu operibus, quæ secundum moralem valorem sunt majoris æstimationis, detur majus præmium, et non tantum idem pro pluribus, quia hoc vel nihil, vel fere nihil auget præmii æstimationem; vel saltem. quod certissimum videtur, non ita auget dignitatem seu æstimationem præmii, quantum multitudo operum auget æstimationem meriti: quin potius, si quid specialis dignitatis est in præmio sic collato propter relationem ad multa merita, magis provenit ex ipsis meritis, quam ex ipso præmio; et, ut ita dicam, magis in eo laudatur virtus merentis quam

magnificentia præmiantis. Unde etiam sumitur argumentum ex lege justitiæ distributivæ, ad quam pertinet ut quantum unus superat alium in morali dignitate, et valore meriti, tantum superet in perfectione substantialis præmii; at si quis consumpsit dies et noctes, vel multos annos amando Deum, et multiplicando actus, verbi gratia, ut decem; alius vero unum tantum actum amoris ut decem, in tota vita exerceat; postea vero uterque recipiat visionem ut decem, solum cum respectu ad diversa opera, nullus prudens, ut opinor, dicet servari inter illos dictam proportionem geometricam; nam in ratione virtutis, quæ ad meritum spectat, multo magis excedit illa multitudo actuum unicum actum, quam visio ut decem excedat visionem ut decem, solum per respectum ad illos actus.

20. Atque hinc est quod divinum judicium finale, quia exercendum est secundum has leges justitiæ, semper dicatur in Scriptura faciendum, non per respectum ad unum vel aliud opus, sed ad omnia opera, quæ unusquisque gessit in corpore, ad Rom. 2 et 14, et 2 ad Corint. 5, cum similibus, ex quibus, ut opinor, satis certo colligitur Deum, in conferendo præmio essentiali, et substantiali perfectione ejus, non tantum maximam intensionem alicujus actus, sed etiam operum multitudinem expensurum, et ut sic dicam ponderaturum esse. Suntque optima illa verba Pauli, 1 ad Corinth 15: *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino;* quem locum cum aliis de promissione vitæ æternæ intellexit Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 16. At vero, si quis postquam operatus esset intensum actum, non esset majus præmium consecuturus quoad perfectionem et substantiam, etiamsi plures similes efficeret, satis profecto inanis esset labor ejus in illis actibus minus intensis, vel etiam æqualibus, exercendis. Paulus autem in hoc sensu dicit laborem in omni opere bono non esse inanem, quia unumquodque suum præmium recipiet, ut omnes interpretantur, et Concilium Tridentinum plane sentit, et merito; quia revera satis vanum est ponere augmentum præmii in solo titulo, vel respectu ad opera propter quæ confertur, cum ipsum in se melius non sit.

21. Et confirmatur hæc ratio ex opposito, seu ex supplicio peccatorum; nam Deus, in puniendis peccatis, et augenda in se ac substantialiter pœna eorum, non respicit solam intensionem vel magnitudinem maximi peccati, sed etiam multitudinem peccatorum, juxta illud: *Quantum glorificavit se in deliciis, tantum date illi tormentorum*, et alias similes Scripturæ locutiones. Ergo in præmio essentiali retribuendo, et in ejus perfectione conferenda, non respicit Deus tantum ad opus maxime intensum, sed etiam ad operum multitudinem. Patet consequentia, tum quia non minor, imo major ratio justitiæ intervenit in retributione bonorum propter adjunctam Dei promissionem. Intervenit etiam major ratio misericordiæ propter gratiam, quæ præsupponitur, et quia Deus promptior est ex se ad benefaciendum; tum etiam quia ex se divina Scriptura in actu utriusque justitiæ multitudinem et diversitatem meritorum aut demeritorum numerat, ut patet Matth. 25, et aliis locis similibus. Neque hic locum habet evasio de pluribus titulis; alias pari modo dicemus, de illo qui unum gravissimum peccatum commisit, non esse cur graviorem pœnam timeat, eo quod innumera peccata multiplicet, vel minora, vel saltem non graviora; quia solum eamdem pœnam pluribus titulis sustinebit, nam multiplicatio demeritorum inferiorum non plus potest augere pœnam, quam multiplicatio meritorum remissorum possit augere præmium. Illud autem dicere absurdissimum est, et contra omnem sensum Ecclesiæ, et modum loquendi Scripturæ, et contra omnem rationem, et sapientum providentiam; sic enim timor pœnarum nihil aut parum continebit peccatores a multiplicatione culparum.

22. *Quarta ostensio.* — Hinc etiam datur ansa hæreticis, ut dicant omnes damnatos esse æquales in pœnis, et omnes beatos esse æquales in præmio, quantum ad substantiam et perfectionem ejus, sicut Lutherani dicunt omnes beatos æquales in visione Dei. Nam, si illis objiciamus quod non sunt æquales in meritis, respondere nobis possent (quamvis ipsi aliter errent) habere illam visionem pluribus vel paucioribus titulis, et in hoc solo esse inæqualitatem, non in ipsa visione. Et pari modo respectu actuum magis intensorum fingere aliquis posset, propter illos non dari majorem visionem, sed eamdem nobiliori titulo; nam hoc etiam diceretur spectare ad quamdam præmiorum nobilitatem. Neque ex Sacra Scriptura, Conciliis, aut Patribus efficacius colligi aut probari potest actui magis intenso respondere præmium in se et substantialiter majus, et non per solam relationem ad ipsa merita, quam pluribus

vel paucioribus meritis, cæteris paribus. Atque ita fiet ut veritas hæc de inæqualitate præmiorum in substantia visionis beatificæ reducatur, et fundetur in illo principio philosophico, quod habitus intenditur juxta intensionem actus, quod magnum incommodum et perabsurdum est.

23. Scio esse alia Scripturæ loca, quæ per se et immediate probant illam inæqualitatem, ut est illud, 1 ad Corinth. 15: *Alia claritas solis, et alia claritas lunæ, et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate, sic et resurrectio mortuorum.* Nos autem loquimur de hac inæqualitate, quantum ex vi inæqualitatis meritorum colligi potest. Quamvis etiam prædicta sententia occasionem præbeat eludendi illud testimonium, et similia, vel dicendo claritatem resurgentium esse inæqualem, non in se, sed in respectu ad plures vel nobiliores titulos; vel dicendo illam inæqualitatem non esse in præmio essentiali, sed in accidentalibus; nam dicti auctores ita etiam loquuntur et absolute dicunt, propter plura merita, majus vel nobilius præmium dari, si cætera sint paria; postea vero hunc excessum declarant, vel per solum respectum ad ipsa merita, vel ad summum per excessum in accidentalibus præmiis. Multum ergo enervatur fides et certitudo de inæqualitate vera præmiorum essentialium, ex illa falsa sententia; vel potius e contrario, quia hæc certitudo diminui non potest, ex illa plane convincitur illam varietatem præmiorum de solo titulo esse confictam, et præter Ecclesiæ sensum et Scripturæ intentionem. Quæ omnia egregie confirmantur ex verbis Eugenii IV, in litteris unionis Concilii Florentini supra citati, scilicet Sanctos plene purgatos intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est; meritorum autem diversitate alium alio perfectius; declarat enim fundamentum inæqualitatis in visione Dei esse diversitatem meritorum. Quod fundamentum juxta aliam sententiam evertitur, ut ostendi. Et iterum expendo Pontificem non dicere *intensioris meriti*, sed absolute, *diversitate meritorum.* Quomodo loquuntur etiam Sancti Patres, ut videre licet in Gregorio, lib. 4 Moral., cap. 31, alias 42, ubi ait pro discretione operum esse diversitatem dignitatum et mansionum. Et Cyprianus lib. de Habitu virginum, circa finem, Virginibus promittit majorem gloriam, quam vocat *majoris gratiæ præmium;* unde constat loqui de præmio essentiali, quod dicit virginibus majus dari, non solum propter intensiores actus, sed *quia carnis desideria coercuerunt.* Et eodem modo loquuntur alii.

24. *Quinta et notanda ratio.* — Addo præterea, juxta illam sententiam, facile et sine ulla temeritate dici posse, imo magna probabilitate conjectari, Beatum Franciscum, verbi gratia, esse æqualem in gloria essentiali B. Paulo; aut religiosum aliquem ordinarium in gratia defunctum, esse æqualem in gloria ipsi B. Francisco; consequens autem est absurdum; ergo. Sequela probatur, quia quantumvis Paulus excedat Franciscum, et Franciscus privatum religiosum in excellentia vitæ, in multitudine operum et gratiarum, in sustinentia passionum et tormentorum, etc., nihil tamen vetat quod semel in vita in aliquo raptu, vel mentis elevatione Franciscus habuerit unum actum amoris Dei, tam intensum, quantus fuit quicumque actus meritorius, quem Paulus, et Petrus in hac vita habuit: hoc enim sentire non est contra totam sanctitatem, quam Ecclesia de Apostolis prædicat; neque contra aliquod aliud principium: et per se est valde possibile. Imo sæpe contingit, ut qui est in progressu totius vitæ multo minus perfectus quam alius, in aliquo actu unius orationis, vel contemplationis intensius amet Deum, quam alius in singulis actibus, et momentis vitæ suæ, etiamsi alter in vitæ perfectione, et puritate, ac meritorum multitudine longe excellat: potuit ergo facile id accidere etiam inter Franciscum, et quemlibet Apostolum: et similes comparationes possunt facile fieri. Ex quibus intelligi potest, vel Ecclesiam non habere firmum fundamentum ad ita sentiendum de excellentia aliquorum sanctorum supra alios sanctos, et justos: quod sentire valde temerarium esset: vel certe mensuram essentialis perfectionis gloriæ non esse sumendam ex uno actu intenso, sed ex omnibus actibus meritoriis simul sumptis, et juxta omnes perfectiones suas consideratis.

Quando et quomodo idem præmium detur pluribus titulis.

25. Sed objici nobis potest, quia in Christo Domino fatemur per singula opera sua meruisse, quidquid meruit, ideoque pluribus titulis idem præmium meruisse: quid ergo mirum ut de aliis hominibus idem dici possit, præsertim in his operibus, quæ propor-

tionata non sunt ad majus præmium promerendum? Sicut e contrario, opera Christi talia erant, ut post unius meritum nihil superesset, quod sub alterius operis meritum ulterius cadere posset. Deinde Concil. Trident., sess. 6, cap. 16, dicit eamdem vitam æternam dari justis duplici titulo: scilicet, et ut hæreditatem filiis, et ut mercedem operariis: ergo hæc multiplicatio titulorum non est de solo nomine, sed in re ipsa est, et ad dignitatem pertinet: cur ergo non poterit idem dici de remissis meritis?

26. *Solvitur objectio. — Cur gloria detur duplici titulo, hæreditatis et præmii.* — Hanc objectionem propono, ut ex ejus solutione evidentiores fiant rationes factæ. Distinguendum ergo imprimis est de titulis diversarum rationum, et ejusdem: nam de operibus non est inconveniens, imo necessarium, et multum ad perfectionem spectans, quod eadem res, seu gloria pluribus titulis conferatur. Hoc videre licet in doctrina illa Concil. Trid., nam quod gloria debeatur justis ut hæreditas filiis, ad dignitatem gratiæ spectat, quæ per sese de natura sua constituit filium Dei per participationem, et proportionatum intrinsece ad gloriam: quod autem eadem gloria debeatur ut præmium seu merces ratione meritorum, pertinet ad laudem et commodum ipsius hominis bene operantis, estque titulus diversæ rationis, quia confert novum jus justitiæ, quod filiatio per se non præbebat. Simile quid est in augmento gratiæ, quod alicui confertur propter actum intensiorem, duplici titulo: scilicet, bonæ proportionatæque dispositionis, ac meriti; qui sunt diversarum rationum, et posterior addit priori jus justitiæ. At vero de titulis omnino ejusdem rationis, ut sunt duo merita, non est similis ratio, nec necessitas: imo superfluitas quædam, et inæqualitas, nisi specialis necessitas intercedat, ut magis statim declarabimus. Nunc vero sufficienter explicatur ex proportione ad illam quæstionem philosophicam de pluribus causis totalibus diversarum, vel ejusdem rationis: nam priores non solum superfluæ non sunt, verum etiam regulariter necessariæ: posteriores vero ex se superfluæ sunt, ac propterea juxta ordinarium rerum cursum nunquam dantur. Et ideo si causa aliqua totum aliquem effectum, et totali actione produxit, et alia similis superveniat, quæ neque illum effectum augere, neque alium efficere potest, potius ab agendo cessat, quam actum agat. Sic ergo, si secundus actus æqualis primo, nec præmium augere, nec novum mereri potest, potius nihil merebitur, quam illud ipsum iterum mereatur: quia id nihil aliud esset, quam actum agere. Nam quod spectat ad honorem operantis, per hoc satis comparatur, quod efficit actum de se sufficientem ad illud præmium promerendum, si similis factus non fuisset. Sicut virtus causæ æque perfecta est, licet actu non efficiat quia fuit præventa.

27. *Quod sit discrimen inter merita infinita, et finita in ordine ad præmium.*—Rursus in titulis ejusdem rationis, ut sunt merita justitiæ, oportet distinguere inter merita infinita et finita. Nam, quando actus habet infinitum meritum, ille solus sufficit ad omne præmium, ideoque si tales actus multiplicentur, non possunt ex natura rei diversa præmia illis respondere: quia quilibet eorum per se omnia exhaurit, ac propterea dicuntur illa merita plures esse causæ, vel tituli sufficientes ad idem præmium. At vero quando meritum est finitum, etiamsi plura multiplicentur, inæqualia in intensione, vel alia perfectione, omnia, et singula sunt digna adæquato præmio, et unicuique potest dari proprium et distinctum præmium: et idcirco ita dandum est, et non unum et idem propter plura. Probatur hoc, tum ex illa analogia causarum; quando enim duæ causæ totales applicantur eidem subjecto capaci propriorum effectuum singularum causarum, nunquam faciunt unum et eumdem effectum, ita ut unaquæque sit causa totalis ejus: tum etiam magis proprie ex ratione justitiæ, quæ in præmiis pro meritis reddendis servari debet: nam, si unum et idem præmium pro multis meritis detur, nullum illorum ad æqualitatem præmiaretur. Etenim per unum ex illis meritis per se, ac solitarie sumptum, et sine ullo respectu ad alia primo acceptatur homo ad tale præmium, et in hoc proprie servatur æqualitas: ergo quando postea iterum et iterum acceptatur homo ad idem præmium propter alia merita, omnia illa relinquuntur sine præmio condigno: quia illa iterata acceptatio moraliter multo minoris æstimationis est, quam absoluta acceptatio ad novum præmium: imo physice nihil aliud est, nisi quædam relatio rationis, et denominatio extrinseca, quæ moraliter parvæ æstimationis est, quia parvum aut nullum fructum moraliter habet. Atque hinc etiam est, ut quoties absolute promittitur alicui tantum vel tale præmium, pro tanto vel tali opere, semper intelligatur distinctis operibus similibus distinctum stipendium æquale esse

tribuendum, et non unum pro multis, et diversis titulis: quia hoc postulat æquitas justitiæ: talis autem est divina promissio, sive generalibus verbis concepta: *Reddet unicuique secundum opera ejus*, sive aliquando specialibus, ut de dante potum aquæ frigidæ: *Non perdet mercedem suam.* Matth. 11. Ergo ex vi hujus promissionis singula habebunt propria et distincta præmia, ut æquitas servetur.

Ratio sexta cum testimonio Concilii Tridentini.

28. Accedit præterea quod si Deus illam rationem servaret in præmiandis meritis, non possent justi per omnia bona sua opera mereri augmentum gratiæ et vitæ æternæ, contra definitionem Concil. Trid., sess. 6, can. 32. Dicetur fortasse non posse quidem hoc mereri per omnia: posse tamen per intensiores actus charitatis, et hoc satis esse ad intentionem Concilii. Sed revera non satis est, quia Concilium nec de solis actibus a charitate elicitis loquitur, nec de solis intensioribus, sed absolute de bonis operibus, quæ ab homine justificato, *per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt.* In quibus verbis si Concilium expresse addidisset signum distributivum, *omnia*, nullus, credo, esset, qui oppositam sententiam omnino non damnaret. Quod autem ille sit sensus Concilii ostendi potest. Primo ex absoluto et indefinito sermone, qui in tradenda doctrina æquivalet universali. Secundo ex conditionibus quas requirit in operibus, ut meritoria sint augmenti gratiæ, scilicet quod sint ab homine justificato, et quod sint bona, atque adeo libera, et moralia, et per Dei gratiam et Jesu Christi meritum facta: ergo sentit omnia opera, habentia has conditiones, esse meritoria augmenti gratiæ, et qui plures conditiones requirit ad hoc meritum, adversatur Concilio: nam, cum solas illas designat, tacite ponit exclusivam, solas illas esse necessarias, alias et diminutum fuisset, et in rigore ejus definitionis veritas non consisteret, quandoquidem multa opera habentia illas conditiones non possent esse meritoria. Addo tertio fieri posse juxta alia sententiam, ut aliquis justificatus per omnia bona opera sua in tota vita non mereatur augmentum. Constituamus enim aliquem adultum justificatum per contritionem, ut decem, multa bona opera et supernaturalia in discursu vitæ facere, nullum tamen quod in intensione excedat contritionem ut decem; ille profecto, juxta aliam sententiam, per omnia opera sua bona, et per Dei gratiam, et per Christi meritum facta, non mereretur gratiæ augmentum; hoc autem est contra formalem definitionem Concilii. Ergo ut illa definitio sit vera in omni homine justificato apud Deum bene merente, necesse est ut sit etiam vera in singulis operibus a gratia procedentibus.

29. *Præcluditur nova fuga.* — Nisi quis fortasse dicat illam definitionem non esse universalem etiam quoad personas justificatorum bene operantium ex gratia. Hoc autem dicere valde absurdum ac periculosum esset; alias nihil firmum et stabile esse posset in illa definitione: quæ potest esse quarta, et non parum urgens ratio. Nam, si Concilium non loquitur de omni justo, dicere quis poterit, ad definitionem Concilii satis esse quod unus vel alter justus hoc augmentum mereatur, scilicet, eum qui fuerit insignis sanctitatis, vel quid simile. Nam, sicut illa opinio præter Concilium requirit intensiores actus, ita posset alius non quacumque majore intensione esse contentus, sed heroicos actus postulare; si ergo hoc dicere, censeretur contra definitionem Concilii, etiam illud primum est valde alienum a mente ejus. Unde, quod in prima ratione sumebamus, in his locutionibus doctrinalibus indefinitam æquivalere distributivæ, optime hoc exemplo et ratione confirmatur; nam etiam Concilium nominans hominem justificatum, non addit signum distributivum, sed simpliciter dicit: *Si quis dixerit hominis justificati*, etc., et tamen est certum sermonem esse universalem de omni homine justificato, quia alias nihil certum vel firmum Concilium definiret; ergo.

30. Quinto, idem declaro aliter ex eodem Concilio; duo enim eodem contextu his verbis definit: *Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam ipsius hominis justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam fiunt, non mereri augmentum gratiæ, anathema sit.* In priori autem parte hujus definitionis certum est sermonem esse universalem, etiamsi verba indefinita sint; ergo idem est dicendum de posteriori parte, cum Concilium eodem contextu et modo loquatur. Unde argumentor sexto et ultimo ad hominem: nam si, ex definitione Concilii non habemus omnia et singula meritoria opera justificati hominis mereri augmentum gratiæ, etiam non habemus per omnia et singula mereri gratiam, aut

gloriam, vel præmium essentiale; ergo erit liberum unicuique negare, per actus elicitos a charitate mereri hominem aliquid pertinens ad præmium essentiale, vel substantialem sanctitatem, quæ in gratia et charitate consistit, si non sint intensiores ipsa charitate; et consequenter neque oportebit fingere plures titulos, sed dicere solum actus intensiores mereri hoc augmentum, reliquos autem nullius esse meriti, nisi forte in ordine ad præmium accidentale; hoc autem ipsi dicere non audent (quamvis id optaverint, ut significant), maxime propter Concilium Tridentinum. Ergo pari ratione non deberent aliud dicere. Consequentia prior in hoc fundatur, quod Concilium semper loquitur de his meritis per verba indefinita, sive in ordine ad gloriam, sive ad augmentum gratiæ, sive absolute, ut patet ex dict. canone 32, et ex can. 26 et 31, et toto c. 10 et 16, in quibus locis agens de bonis operibus meritoriis, nunquam addidit signum distributivum, nisi tantum referendo locum Pauli, 1 ad Cor. 15: *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino,* cum tamen formalia verba Pauli sint: *Abundantes in opere Domini semper;* unde tacite ea interpretatur Concilium, et satis quidem constat illud adverbium *semper*, quod tempora distribuit, in distributionem bonorum operum redundare; et in tota illa doctrina sermonem esse de bonis operibus justorum universaliter, et propter generalem rationem, seu valorem eorum; ideoque perinde esse indefinite ac distributive loqui.

Falsa Concilii interpretatio refertur.

31. Video responderi posse, Concilium quidem loqui in illa definitione distributive et universaliter de bonis operibus justorum, ut rationes convincunt; esse tamen distributionem accommodatam, ideoque per omnia quidem opera mereri justum, non tamen per omnia opera mereri omnia præmia ibi numerata a Concilio, sed aliquod ex illis, juxta proportionem operis. Definit enim Concilium, justum per hæc opera, *mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum;* non est autem necesse ut justus per singula opera meritoria hæc omnia mereatur; nam per actum contritionis formatum meretur vitam æternam, juxta probabilem D. Thomæ sententiam, et tamen non meretur augmentum gratiæ et gloriæ; et per actum charitatis intensiorem, ut sic, meretur augmentum gratiæ et gloriæ, non autem vitam æternam, quæ jam supponitur debita, et non datur propter illam majorem intensionem. Ergo similiter per opera remissa poterit mereri vitam æternam, non merendo augmentum gratiæ aut gloriæ; nec novam, ut sic dicam, vitam æternam, sed eamdem novo titulo; hoc ergo est satis ut doctrina Concilii sit universalis de omnibus operibus justi ex gratia factis, cum distributione tamen accommoda præmiorum.

Refellitur.

32. Sed hanc etiam interpretationem Concilii falsam esse censeo, illiusque mentem fuisse, quodlibet opus justi, de quo ibi loquitur, mereri simul omnia illa quæ ibi recenset. Dico autem, *de quo ibi loquitur,* ut excludam contritionem, vel amorem per quem homo, tanquam per ultimam dispositionem, justificatur; nam Concilium de illo actu non loquitur, etiam ut intelligitur esse formatus per gratiam in eodem instanti justificationis, sed loquitur tantum de illis actibus qui vocantur fructus justitiæ, qui omnino supponunt justificationem prius factam. Quod facile intelliget qui consideraverit progressum Concilii in doctrina illa tradenda. Prius enim per prima novem capita de prima justificatione disseruit, et de actibus ad illam requisitis, quibus causalitatem tribuit dispositivam; de merito autem illius dispositionis nihil dixit, quia incertum est, etiam in opinione Theologorum. Postea vero, a c. 10, incipit agere de his quæ post justificationem consequuntur, aut fieri contingunt, ut sunt crescere, perseverare, cadere et resurgere; ac tandem, in cap. 16, concludit: *Hac igitur ratione justificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono*, etc.; loquitur ergo de operibus quæ consequuntur post primam gratiam, per quæ homo magis ac magis sanctificatur; non ergo de contritione, per quam homo justificatur, nam per illam, etiam ut formatam, non abundat justitia; et quamvis jam sit opus hominis justi subjective, ut sic dicam, non tamen operative, quia non est ab homine justificato ut sic; Concilium autem loquitur de homine jam justificato sic operante, et ideo instantia de contritione non est ad rem.

33. *Excluditur alia evasio.* — De his ergo operibus et fructibus justitiæ, docet Concilium omnia et singula meritoria opera mereri omnia quæ ibi annumerat. Quod primum probo ex tenore verborum, quæ copulativa sunt, et, ut certam contineant doctrinam, referri debent, non tantum ad collectionem bonorum operum, ut sic dicam, sed etiam distributive, ac determinate ad singula opera meritoria ; quia alias eadem incommoda supra significata sequuntur, scilicet, non esse certam et determinatam doctrinam, sed valde confusam, et unicuique liberum relinqui, ut illud præmium huic vel illi operi accommodet, prout sibi placuerit ; sequitur etiam aliquando dari in homine justo collectionem bonorum operum supernaturalium, quæ non sufficiat ad illa præmia ibi numerata promerenda. Deinde probatur ex re ipsa, quia opus meritorium justi, quod meretur augmentum gratiæ, meretur etiam augmentum gloriæ, quod per se notum est ; et consequenter etiam meretur consecutionem gloriæ, si in gratia decesserit, ut in priori parte declaratum est ; meretur denique vitam æternam, quia quilibet gradus gloriæ est gradus vitæ æternæ, et consequenter est etiam vita æterna ; et Concilium non requirit ut quodlibet opus mereatur totam vitam æternam, sed in suo gradu, seu ex parte ; igitur Concilium, hæc omnia numerans, non ponit illa ut divisim accommodanda, sed ut omnino conjuncta cum merito augmenti gratiæ, Tertio, quia actus remissi juxta alium modum non merentur vitam æternam secundum rem, sed solum secundum titulum, aut respectum rationis. Probatur, quia actus procedentes a gratia jam comparata, revera non possunt mereri vitam æternam, nisi augmentum ejus mereantur ; hoc autem mereri non possunt, nisi merendo augmentum gratiæ, ut per se clarum est ; ergo si actus remissi non merentur augmentum gratiæ, vel gloriæ, nec vitam æternam revera merentur. Prior propositio patet, quia vel merentur vitam æternam secundum idem quod debebatur, vel secundum aliquid novum : si dicatur hoc posterius, illud esse non potest, nisi aliquod augmentum ; si vero dicatur prius, illud dicimus esse præmium de solo titulo, quia re ipsa nihil novi datur in præmium, sed idem secundum respectum accommodari dicitur. Et ob hanc causam omitto aliam evasionem dictorum Theologorum dicentium, Concilium loqui non tantum de proprio reali augmento gratiæ in se ipsa, sed etiam de augmento illo extensivo in ordine ad plura opera, et plures titulos, et pro diversitate operum ita deberi augmentum illud intelligi, et accommodari. Nam totum hoc voluntarium est, et præter communem usum, et proprietatem verborum, et prorsus enervat certitudinem de vero augmento gratiæ. Sic enim posset quis dicere gratiam esse qualitatem indivisibilem, et inaugmentabilem in seipsa ; et omnia quæ Scriptura et Concilia dicunt de augmento gratiæ, et virtutum infusarum, intelligi de augmento illo extensivo et titulari. Est ergo illa interpretatio contra intentionem Concilii, quod contra Lutheranos definire voluit, vere, realiter, ac intrinsece gratiam augeri per bona opera justorum, si ab eis fiant. Non me latet de Christo Domino scriptum esse, Luc. 2 : *Proficiebat gratia*, quod ratione operum gratiæ communiter et recte exponitur. Tamen ibi interpretatio illa est necessaria juxta subjectam materiam, nec tamen propterea dici poterit Christum absolute meruisse augmentum gratiæ, quia meruit ut pluribus titulis gratiam haberet ; quod tamen, juxta aliorum sententiam, satis consequenter dici posset. Non est ergo sensus illius loci, quod gratia ipsa habitualis Christi aucta fuerit, vel intensive, vel extensive propter novos titulos, sed solum quod Christus in dies perficiebat plura opera gratiæ. Concilium autem hoc non solum docet de justis, sed quod per exercitium talium operum, verum et reale augmentum suæ habitualis gratiæ merentur.

Septima ratio principalis contra illam opinionem.

34. Præterea, ex illa sententia sequitur posse aliquem mereri de condigno per opera consequentia etiam primam gratiam jam obtentam ; quia si acceptatur homo ad eamdem vitam æternam, ad quam jam erat acceptus de justitia, propter merita subsequentia, cur non etiam acceptabitur ad eamdem gratiam, ut illo titulo habeat eam quam sine titulo habebat ? Scio responderi posse vitam æternam nondum esse datam, gratiam vero jam esse collatam ; ideoque magis repugnare priorem gratiam dari iterum, vel potius continuari propter novum titulum, quam acceptationem ad eamdem gloriam iterum novo titulo fieri. Dici etiam potest primam contritionem mereri primam gloriam, et non primam gratiam ; et sic etiam actus subsequentes posse

mereri eamdem vitam æternam, quamvis non mereantur eamdem gratiam. Verumtamen, hoc ultimo puncto incipiendo, contritio ideo non meretur primam gratiam, quia ipsa prima gratia data est ratione illius, tanquam ultimæ et convenientis dispositionis; et ideo, dum illa gratia informatur, immediate refertur ad gloriam, et non ad gratiam; tamen actus procedentes a gratia jam existente in anima, nec sunt aut fuere unquam dispositiones ad illam gratiam, nec præcedunt etiam in aliquo signo naturæ, ut informes; sed fiunt simul ut formati ab ipsa gratia, nisi ut formati per illam; et ideo, sicut procedunt digni gloria, ita digni gratia: si ergo non merentur novam gratiam, necesse est ut mereantur prius habitam; et consequenter, si actus sint adæquati ipsi gratiæ, ideoque mereantur totam vitam æternam illi correspondentem, merebuntur etiam totam ipsam gratiam, a prima usque ad ultimam. Unde ad priorem responsionem fateor esse contra ordinariam legem meriti, de novo mereri id quod jam possidetur, maxime si sit principium meriti; dico tamen id sequi ex prædicta sententia, quia illi actus sunt digni gratia, sicut et gloria; ergo, si propter illos non datur nova gratia, sicut nec acceptatio ad novam gloriam, necesse est ut eadem gratia sicut et eadem vita æterna jam conferatur, vel conservetur propter illa merita, novo titulo.

35. *Alia evasio.* — Fortasse aliquis propter hæc dicet non ita dari idem præmium propter plura merita, ut singula sint causæ totales in genere meriti ipsius præmii; sed ita ut præmium detur propter omnia illa simul sumpta, concurrentibus singulis partialiter. Nam, licet singula, si per se sola essent, digna forent toto illo præmio, utpote ipsi æqualia, tamen de facto non acceptantur nisi ut conjuncta cum aliis; et ideo de facto tantum partialiter concurrunt. Atque hac ratione potest dici quilibet actus meritorius, per se consideratus, mereri augmentum vitæ æternæ, seu essentialis præmii, quia respectu illius, majus est quam sine illo esset. Sicut in Christi operationibus dicimus, licet quodlibet opus per se consideratum esset sufficiens ad quodlibet præmium, tamen de facto non fuisse ordinata singula opera ad idem præmium, ut totalia merita, sed totam Christi vitam fuisse quasi unam actionem meritoriam continuatam, quæ fuit ordinata ad præmium, tanquam adæquatam et unicam causam totalem ejus in eo genere; singulas vero actiones præcise sumptas, solum fuisse tanquam partiales causas, et sub hac relatione fuisse, et a Christo ordinatas, et a Patre acceptatas.

36. *Rejicitur.* — Verumtamen responsio hæc nec ab auctoribus illius opinionis datur, nec est consequens ad eorum doctrinam, nec difficultates propositas satis expedit. Primo, quia ex illa sequitur nullum ex his actibus meritoriis recipere condignum præmium. Patet sequela, quia dum actus dicitur esse causa partialis, vel id intelligitur ex parte effectus, seu partialitatis effectus (ut aiunt), et sic sequitur solam partem illius præmii dari propter illud meritum, cum tamen illud est dignum toto præmio; vel intelligitur ex parte causæ, et ita etiam sequitur illum actum per se non acceptari, tanquam rationem sufficientem ipsius præmii, et consequenter non acceptari secundum totam condignitatem suam. Secundo hoc repugnat communi modo operandi et merendi hominum; statim enim ac homo justus elicit actum charitatis ut octo, recipit totam intensionem habitus correspondentem merito illius actus: et consequenter acceptatur ad gloriam eidem habitui proportionatam, quam obtinebit etiamsi nullum alium actum meritorium habeat, dummodo in gratia moriatur; et cum hac independentia a futuris meritis fit illa acceptatio; ergo illud meritum est causa totalis, vel ratio talis præmii, vel acceptationis; si ergo postea idem justus multiplicet similes actus, non possunt esse causæ partiales cum primo actu ejusdem præmii, quia prior causalitas et acceptatio non mutantur; et sicut primus actus comparatur ad secundum, ita secundus ad tertium, et tertius ad quartum, etc., si æquales sunt, vel in gradu in quo sunt æquales; nam unusquisque acceptatur per se et independenter ab aliis, et sub hac intentione formali vel virtuali fiunt, et offeruntur a quolibet operante; eodemque modo promittit Deus præmium nostris operibus, ut ex vulgaribus locis Scripturæ constat, et ex materia de merito.

37. Unde non est simile quod de operibus Christi afferebatur; nam unumquodque Christi opus, secundum valorem suum spectatum, erat tanti meriti et valoris, ut saltem secundum legem ordinariam non posset habere adæquatum præmium. Et ideo necessarium fuit ut, ex pacto Dei et ex relatione humanæ voluntatis Christi subordinatæ divinæ, determinationem reciperet illius præmii ad quod acceptandum erat, vel secundum efficaciam, vel secundum sufficientiam. Et ob eamdem

causam, licet singula opera essent dignissima toto illo præmio, quod omnibus simul de facto correspondet, et multo majori in infinitum, de facto tamen non ita fuerunt oblata et ordinata illa opera ad tale præmium per Christi merentis voluntatem, subordinatam etiam in hoc divinæ voluntati ita ordinanti et promittenti præmium ; quod factum est, vel ad majorem abundantiam, vel ad majoris charitatis ostensionem, vel etiam ne in ratione meriti, vel satisfactionis viderentur superflua posteriora opera, si priora essent acceptata ad totum præmium absque respectu ad posteriora. Et ideo in Christo Domino fuit altior modus inferendi omnia opera sua ad effectum meriti vel satisfactionis. Nam in primo instanti suæ conceptionis obtulit omnem progressum vitæ suæ usque ad mortem, tanquam unum et integrum meritum suæ mercedis, quam noluit sibi dari propter singula opera, tanquam propter adæquatos titulos, sed propter collectionem omnium per modum unius, et propter singula, ut concurrentia ad illum cumulum integrandum; quæ omnia, quia alibi latius sunt declarata et probata, hic amplius non confirmantur. Ex eis tamen intelligi potest, etiam in meritis Christi, prout de facto instituta et ordinata fuerunt, non fuisse datum idem præmium propter diversa merita totalia, secundum divinam ordinationem, et relationem merentis : sed hoc potius vitasse Deum tanquam minus congruum, minusque consentaneum æqualitati justitiæ, quanquam, quia illa opera talia erant, ut nullum esse posset præmium adeo dignum, quin totum sub merito cujuslibet operis cadere posset, ideo ordinatum est ut omnia et singula referrentur ad totum præmium, non tamen unum sine respectu et consortio aliorum. Atque ita ex Christi exemplo potius excluditur, quam confirmetur, ille modus præmiandi plura merita adæquate et totaliter eodem præmio, præsertim in meritis et præmiis omnino finitis.

Quomodo sentiendum de accidentalibus præmiis.

38. Ut vero hæc ratio explicandi præmia justorum minus ingrata et incredibilis fiat, addunt prædicti auctores præmium nostrorum operum non consistere tantum in præmio essentiali, nec majorem mercedem aut gloriam consistere semper in perfectiori visione ; hoc enim (inquiunt) cogitare rudissimorum hominum est, et viam spiritus omnino ignorantium ; sufficit enim excedere in gloria accidentali, cæteris paribus. Et hac occasione exaggerant ea quæ de præmiis accidentalibus et aureolis beatorum tradunt Theologi, in 4, dist. 47. Ex quo inferunt, quamvis multitudo actuum, etiam elicitorum ab ipsa charitate, per se non conferat ad majorem visionem beatificam, quæ nimirum excedat intensionem actuum illorum, conferre tamen ad majorem gloriam simpliciter, atque adeo ad majus præmium, quia confert ad majus præmium accidentale, quod consistit in speciali gaudio et honore ex illis operibus.

39. *Accidentalia præmia non excludunt essentiale.—Probatur ex Concilio Tridentino.*— Sed hæc omnia erunt vera, si cum his accidentalibus præmiis, et illorum augmento, non excludatur præmium essentiale, et augmentum ejus. Quia vero in eum finem afferri videntur, ut excludatur majus præmium essentiale, et augmentum ejus, ab omnibus actibus meritoriis, vel non elicitis a charitate, vel elicitis ab eadem charitate non intensioribus ipsa, ideo nobis non probantur, nec toleranda videntur. Nam omnino verum existimamus, etiam per actus supernaturales aliarum virtutum mereri nos vitam æternam, et augmentum gratiæ et gloriæ. Concilium enim Tridentinum non dixit tantum : Amantibus, sed : *Bene operantibus usque in finem*, *et in Deo sperantibus*, *proponenda est vita æterna*, etc.; et infra : *Tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda;* non dixit tantum : *Actibus dilectionis,* sed : *Bonis operibus,* de quibus rursus subdit : *Quæ virtus semper bona eorum opera antecedit, comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt.* Ubi evidenter loquitur de omnibus operibus supernaturalibus hominis justi, ad quæ sunt necessaria illa gratiæ auxilia. Quibus positis, subdit Concilium, *nihil ipsis justificatis deesse quominus illis operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, et vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.* Ubi expendo, *eisdem operibus in Deo factis quibus præcepta implemus, vere mereri nos vitam æternam;* implemus autem divina mandata, non solum actibus a charitate elicitis, sed etiam actibus aliarum virtutum; nec solis actibus intensis, sed etiam remissis mandata implemus.

40. Nec potest Concilium explicari de solis præmiis accidentalibus; tum quia vita æterna non hoc significat, sed primario essentialem beatitudinem, cætera vero ut illam consequuntur, vel aliqualiter perficiunt; tum etiam quia idem Concilium, in can. 32, hanc doctrinam declarat de augmento gratiæ et gloriæ eorumdem bonorum operum, quæ per Dei gratiam justus operatur. Tum denique, quia idem Concilium, eod. cap. 16, ad hoc adducit verba Christi, Joannis 4 : *Si quis biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* In quibus verbis, certissimum est per vitam æternam principaliter significari essentialem beatitudinem, quæ vere animam satiat, et sitim ejus extinguit, juxta illud Psal. 16 : *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Aqua ergo gratiæ dicitur salire in vitam æternam, quia per omnes actiones suas elevat hominem, et paulatim ducit ut tandem Deo fruatur. Atque ita exponitur communiter ille locus, et plane in eo sensu a Concilio citatur. Quod proinde significat in eodem sensu accipienda esse alia testimonia Scripturæ, quæ ibi adducit, ut est illud 1 ad Corinth. 15 : *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino*, ubi ad litteram Paulus loquitur de resurrectione gloriosa Sanctorum de qua toto illo capite disseruerat. Et concludit laborem Sanctorum in hac vita non esse inanem, quandoquidem per illum gloriam resurrectionis consequentur. Illa autem gloria principaliter et essentialiter est in anima, et ab illa manabit ad corpus; unde in tantum hanc per labores hujus vitæ comparamus (loquimur de puris hominibus), in quantum per eosdem essentialem beatitudinem promeremur, seu vitam æternam, quod idem est. Et hanc eamdem intellexit Concilium esse illam magnam remunerationem, de qua loquitur Paulus, ad Hebræos 10, et coronam justitiæ, de qua, 1 ad Timoth. 4, ait Paulus esse sibi *repositam, quia fidem servavit, cursum consummavit, bonum certamen certavit;* quibus verbis omnia genera bonorum complectitur. Denique nomine vitæ æternæ significari in Scriptura hominis beatitudinem, et finem ubi est summum bonum ejus, docuit expresse Augustinus, 19 de Civit., capite undecimo, afferens illud ad Romanos sexto : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Et lib. 1 de Trinit., cap. 8, eodem modo exponit illud Joannis 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum;* sive sit sensus cognitionem Dei per visionem esse ipsam vitam æternam, sive (ut frequentius exponitur), cognitionem Dei, et Christi per fidem, esse initium et fundamentum vitæ æternæ comparandæ.

De essentiali præmio communiter est sermo in Scriptura.

41. Ex qua doctrina Concilii intelligitur, quoties in Scriptura sacra simpliciter est sermo de mercede, aut retributione bonorum operum, præcipue intelligi de præmio essentiali, quod in visione et fruitione ipsius Dei consistit, et de hoc esse principalem promissionem; de accidentalibus vero tanquam de accessoriis, et annexis illis; ideoque nulli actui vere meritorio de condigno, et juxta promissionem seu pactum Dei cum hominibus justis, integre satisfieri per solum accidentale præmium, nisi supponatur substantiale. Hoc patet ex illis generalibus verbis Concilii : *Tanquam merces ex ipsius Dei promissione, ipsis bonis operibus et meritis fideliter reddenda.* Unde paulo inferius exponit hanc esse mercedem a Christo promissam propter potum aquæ frigidæ, Matth. 10, et pondus gloriæ, de quo loquitur Paulus, 2 ad Cor. 4, et dicit nos illud mereri per momentaneam et levem tribulationem.

42. Sic ergo intelligenda erunt a nobis alia Scripturæ loca, quæ de hac mercede loquuntur, ut est illud Jac. 1 : *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se;* quod addit, non quia illa corona soli dilectioni sit promissa, nam ibidem dicitur esse promissa patientiæ, seu sustinentiæ tentationis, sed justis, et diligentibus Deum facta est hæc promissio, juxta illud 1 ad Cor. 13 : *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest.* De hac igitur mercede dicitur Apoc. 22 : *Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua.* Et illud Sapient. 5 : *Justi autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum.* De qua dixit Deus Abrahæ, Gen. 15 : *Ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis;* quia, scilicet, est ipsemet Deus, ut omnes exponunt; et D. Thomas optime intellexit, quando, interrogatus a Christo quam mercedem esset accepturus, eo quod de ipso bene scripsisset, respondit : *Domine, non aliam, nisi teipsum;*

non ergo sperabat tantum accidentalia præmia propter scribendi meritum, sed Deum ipsum, ut essentialem mercedem; quam etiam esse illum denarium diurnum operariis datum, Matth. 20, omnes intelligunt. De illa etiam Christus dixit, Joan. 4: *Qui metit, mercedem accipit, et congregat fructum in vitam æternam*. Et Matth. 5: *Gaudete, et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis;* quam ibidem sub diversis quidem nominibus, eamdem tamen, propter varia virtutum opera promittit; scilicet, pauperibus, mitibus, misericordibus, etc., et sub nomine regni cœlorum, filiationis divinæ, etc.; et Matth. 25, eamdem intelligit nomine regni, quod in finali sententia justis retribuitur propter bona opera. Denique sunt optima Pauli verba ad Coloss. 3: *Quodcumque facitis, ex animo operamini sicut Domino, et non hominibus, scientes quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis*. Ponderandum est enim illud verbum: *Quodcumque facitis*, nam evidenter complectitur omne opus in Domino factum, sicut dixit Concilium. Deinde advertendum est illud verbum: *Retributionem hæreditatis;* nam per hæreditatem non significatur in Scriptura nisi essentialis beatitudo, quæ per se gratiæ respondet, ut sumitur ex illo Pauli: *Si Filii, et hæredes;* et Concilium Tridentinum in citato loco satis declaravit. Retributionem ergo hujus hæreditatis ait Paulus certissime expectandam esse, quidquid in Deo, et propter Deum faciamus.

Ac propterea Augustinus, l. 1 de Trinit., c. 8, loquens de visione Dei facie ad faciem, dixit illam contemplationem promitti nobis ut finem actionum omnium, et æternam perfectionem gaudiorum omnium; et infra ait: *Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur;* et c. 10: *Boni operis transituri merces est requies permansura;* per opus transiturum opera Marthæ intelligens, per requiem vero perfectam contemplationem Mariæ; quod fere usque ad finem libri late prosequitur. Et l. 1. de Moribus ecclesiast., c. 2: *Vita* (inquit) *æterna est eorum præmium, cujus promissione gaudemus;* et subdit: *Hic fortasse non incongrue quæritur ipsa vita æterna quid sit.* Respondet: *Sed ejus largitorem audiamus: Hæc est ergo vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum; æterna ergo vita est cognitio veritatis.* Igitur in omni vero merito de condigno apud Deum, hoc est ponendum tanquam fundamentum, ut sic dicam, omnium præmiorum accidentalium; propterea enim vocatur ab Augustino tota merces, seu totum præmium, quia illud est quod per se ac principaliter promittitur; cætera ratione illius.

43. *Ex ipsis vocibus probatur assumptio.— Explicatur in aureolis ex communi consensu.* — Et revera ipsa ratio et nomen præmii accidentalis hoc præ se fert. Nam ideo accidentalis dicitur, quia ut accidens et quasi ornamentum alterius datur, quod non solum intelligendum est respectu personæ, ut dicti auctores videntur intellexisse, sed etiam respectu cujuscumque operis meritorii de condigno coram Deo, quia omnibus et singulis operibus in Deo factis, id est, habentibus conditiones a Concilio Tridentino declaratas, promittitur ipsa merces vitæ æternæ, quam ostendimus esse essentialem beatitudinem, seu augmentum ejus. Nam si hæc merces promittitur danti potum aquæ frigidæ, ut Concilium declaravit, cuinam operi meritorio deneganda est eadem merces? Igitur quoties in Scriptura promittuntur aliquibus operibus accidentalia præmia, nunquam excluditur substantiale, sed illo supposito secundum proportionem et condignitatem operis, alia superadduntur tanquam ornamenta quædam, seu prærogativæ. Et hoc modo explicant aureolas Martyrum, Doctorum et Virginum, Theologi omnes, quos in re omnibus nota nunc referre supervacaneum censeo. Quis enim illorum unquam dixit adæquatum seu principale præmium Martyris, verbi gratia, quantum ad actus fortitudinis, aut Doctoris, quantum ad omnes actiones docendi seu scribendi, et Virginis, quantum ad observantiam castitatis et virginitatis, esse solas aureolas quantum ad gaudium accidèntale?

In suum sensum D. Thomam trahunt prædicti auctores.

44. *Sine fundamento trahunt D. Thomam in sensum omnino falsum.* — Non desunt quidam qui hoc dogma D. Thomæ attribuant, eo quod interdum dicat in operibus meritoriis quantitatem meriti quoad præmium essentiale attendi ex charitate, quoad accidentale vero ex propria bonitate virtutis moralis, ut constat 1 p., quæst. 95, art. 4, et 1 ad Cor., lect. 2, et ad Rom. 9, lect. 5. Quæ loca dicti auctores ita exponunt, scilicet, intellexisse D. Thomam, actus omnium virtutum, etiam infusa-

rum, præter charitatem, non mereri præmium essentiale secundum se ac formaliter; sed solum quasi denominatione extrinseca, ratione solius actus charitatis imperantis; ideoque ipsi verbis fatentur hominem justum per actus virtutum moralium imperatos a charitate mereri præmium essentiale, non tamen aliud, neque majus quam mereretur per solum æqualem actum elicitum charitatis, et sola denominatione extrinseca tribui aliis. Sicut dicimus hominem mereri dando eleemosynam, scribendo, aut concionando, etc., cum tamen meritum respectu præmii essentialis sit in actu interiori, exteriori autem solum per denominationem extrinsecam tribuatur. Hunc vero sensum nunquam divus Thomas declaravit, et res ipsa in se mihi probabilis aut verisimilis non est: primo propter omnia dicta testimonia, quæ omnibus operibus bonis, quatenus bona sunt, et ex gratia facta, promittunt essentialem mercedem. Secundo quia alias nunquam homo per opus moralis virtutis actu mereretur præmium essentiale novum, seu proprie ac formaliter, nisi quando actum elicitum a charitate exerceret, quo imperaret actum moralis virtutis, sicut non meretur per actum externum cessante interno, nisi fortasse per denominationem extrinsecam, quod nullius momenti est, neque inde crescit novum præmium essentiale: consequens autem est durissimum, et præter communem sententiam Theologorum, et præter omnia quæ ex Scriptura adduximus; nobisque sufficere debet quod Tridentinum Concilium inter requisita ad merendum præmium essentiale hoc non posuit, et addidit, operibus habentibus conditiones ab ipso positas nihil deesse. Est propterea ultra humanam conditionem semper actu exercere formalem amorem, quamdiu in actuali exercitio aliarum virtutum moralium versatur; nimisque illiberalis fuisset Deus in promittenda mercede, si hanc conditionem a nobis exegisset. Et præterea debuisset illam aperte et clare in ipso pacto seu promissione proponere, quod tamen non fecit.

45. Item multum derogat dignitati et bonitati aliarum virtutum infusarum. Qui enim credibile est voluntatem credendi Deo in homine justo non esse per se meritoriam visionis divinæ, præciso quolibet alio actu imperante, cum ille actus intrinsece ac formaliter supernaturalis sit, et Deum suo modo attingat, et in ejus laudem maxime cedat, et alias supponatur dignitas gratiæ in persona, et alioqui sit magna proportio inter illud meritum et præmium; nam, ut in 1. 2, quæst. 3, D. Thomas dixit, visio optima proportione respondet fidei. Eadem fere ratio est de actu spei, qui etiam supernaturalis est, Deum ipsum attingit ut ultimum finem nobis amandum, vel sperandum; qui etiam est dignus præmio; et nullum est ibi proportionatum nisi comprehensio et tensio ipsius Dei; non tantum ob imperium charitatis, sed tantum ex ratione sua, ut ex doctrina D. Thomæ in loco proxime citato sumi potest. Imo non solum ita est meritorius, sed etiam alia opera, ex ejus relatione procedentia, ad meritum sufficient; nam operari intuitu mercedis æternæ, non solum bonum est, sed etiam meritorium ejusdem æternæ vitæ, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 11, et can. 31, et illud Psal. 118: *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in æternum propter retributionem.* Deinde actus religionis, quibus colitur Deus in seipso et ut supernaturali fide revelatus, aptissimi sunt ad promerendum Deum ipsum, ut essentiale præmium, cum illius debitum cultum et honorem contineant. Idemque est de actibus pœnitentiæ, et similibus. Ac denique de omnibus actibus supernaturalibus, etiamsi morales sint, est generalis ratio; quia sicut procedunt a supernaturali principio, ita natura sua tendunt in supernaturalem finem ultimum, etiamsi ex speciali intentione operantis in illum non referantur; suntque media ex se apta et proportionata ad illum finem consequendum; ergo cum alias ex generali ratione actus morales boni sint meritorii, juxta doctrinam D. Thomæ, quæst. 21, et alioqui ex parte personæ operantis habeant dignitatem gratiæ, nihil illis deesse potest ad ipsum finem ultimum promerendum, cum non desit eis promissio, ut ostensum est; mereri autem ipsum finem ultimum supernaturalem, est mereri præmium essentiale.

46. *Explicatur mens D. Thomæ.* — Verus ergo D. Thomæ sensus est, quem ipsemet aliis locis declarasse videtur, scilicet, 1. 2, quæst. 114, art. 4, ubi sic ait: *Principalitas meriti penes charitatem consistit;* et infra: *Meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem; ad alias autem virtutes secundario secundum quod earum actus ex charitate imperantur.* Ubi non agit de merito accidentalis præmii, sed essentialis; ejusque meritum proprium tribuit his operibus moralibus, et distinctum ab illo, quod immediate est elicitum

ab ipso actu charitatis. Quod autem requirit charitatis imperium, alii de virtuali, alii de habituali imperio interpretantur. De actuali vero fere nullus ex discipulis ejus. Et sane verba illa Pauli, 1 ad Corint. 13, quæ D. Thomas adducit : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*, non plus probant quam de charitate habituali. Nec illud Joan. 14 : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum;* præmiserat enim Christus : *Qui habet mandata mea, et servat ea, is est qui diligit me.* Ipsa ergo mandatorum observatio est quædam virtualis dilectio, quæ non potest esse sine charitate formali, saltem habituali. Unde idem D. Thomas 2. 2, quæst. 83, art. 15, dixit efficaciam merendi procedere ex radice charitatis. Quod declarans in oratione, de qua ibi tractat, ait procedere a charitate, mediante religione, cujus actus oratio est. Non est ergo necessarius semper actualis influxus ipsius charitatis, præsertim in actibus alias supernaturalibus in sua specie, de quibus præcipue agimus. Hi ergo actus (ut mentem D. Thomæ declaremus) duobus modis considerari possunt : uno modo, ut natura sua sunt radicati in charitate et tendunt in finem charitatis, et aliqua parte includunt virtualem dilectionem, quatenus hæc observationem mandatorum requirit, et ut sic sunt hi actus proportionati ad essentiale præmium promerendum, si operans sit in gratia, ut plane colligitur ex doctrina ejusdem D. Thomæ, dicta quæst. 114, tribus primis articulis. Alio modo possunt considerari secundum propriam bonitatem moralem præcise sumptam, et ut sic dicitur illis correspondere aliquod præmium accidentale, quod non tam est secundum speciales leges meriti de condigno, quod nunc est inter nos et Deum, quam secundum naturalem proportionem; nam ad hoc genus præmii imperium charitatis necessarium non est, præsertim formale, aut virtuale quod sit ex præcedenti actu formalis charitatis, vel intrinseca natura actus ex se tendentis in finem supernaturalem ; nam etiam actus morales boni mere naturales, præsertim in homine grato, merentur aliquod præmium accidentale. Imo si præmium illud tantum est gaudium quoddam de operibus bene factis, etiam habitualis charitas non etiam erit necessaria ad tale meritum; quia, ut supra argumentabar, etiam poterit beatus gaudere de operibus moralibus, vel infusis, factis in statu peccati, ut de fide servata, de justitia exercitata, etc. Et ideo dixi hoc præmium non esse secundum leges condignitatis et justitiæ, quæ servantur in supernaturalibus operibus justorum, non vero in mere naturalibus, aut in his quæ sine statu gratiæ fiunt ; sed esse secundum generalem quamdam rationem, et connaturalem proprietatem cujuscumque boni operis moralis, quod, quatenus tale est, est dignum aliqua laude et gaudio.

47. *Actus virtutum moralium supernaturales esse possunt sine formali actu charitatis. — Unde mensuranda sit præmii essentialis magnitudo.* — Neque est verum opera virtutum moralium non posse esse in se supernaturalia et procedentia ex auxilio gratiæ, nisi etiam procedant ex aliquo formali actu charitatis, per quem imperentur. Nam hujusmodi opera non habent quod sint supernaturalia formaliter ab hujusmodi imperio, alias non essent in se supernaturalia, sed tantum per denominationem extrinsecam, sicut actus virtutum acquisitarum; nec posset verum discrimen assignari inter virtutes infusas morales, et acquisitas, quod falsum esse nunc supponimus. Habent ergo quod sint supernaturalia ex sua natura, et specie quam habent ex propriis objectis, quatenus bonitatem et honestatem dicunt per conformitatem ad naturam et regulam supernaturalem. Neque etiam indigent illo actu charitatis imperantis, ut dante effective supernaturalitatem talibus operibus, quia ad hoc sufficit proprius habitus infusus cum concursu gratiæ, supposita excitante gratia proportionata. Cum ergo hæc etiam sufficiunt ad meritum præmii essentialis, juxta doctrinam Concilii Tridentini, non est hoc negandum his actibus, neque ad illud aliqua alia voluntaria conditio exigenda. Quo fit ut magnitudo seu perfectio intensiva essentialis præmii non solum non sit mensuranda per unum tantum actum intensiorem a charitate elicitum, verum etiam nec per solam multitudinem bonorum actuum elicitorum a charitate, sed absolute per totam multitudinem supernaturalium actuum, in quibus inesse potest proprium meritum de condigno illius essentialis præmii. Hoc tamen non obstat quominus his etiam actibus respondeant accidentalia præmia, vel aliquo modo connaturalia talibus operibus, ut de gaudio illorum diximus : vel certe aliquando præparata ex speciali prærogativa, et liberalitate Dei, ut est verisimile de

illis tribus, quæ aureolæ dicuntur ; et de illo honore assistendi specialiter in ultimo judicio Christo judicanti, qui promittitur pauperibus spiritu ; et de aliis similibus, quæ recte adjunguntur præmio essentiali, sine illo tamen non sufficerent ad Dei promissionem implendam, neque efficerent hominem magis gloriosum, aut beatum simpliciter, nam ille est simpliciter beatior, et majus habet præmium meritorum, qui in essentiali beatitudine superat, quantumvis alius excedat in prærogativis accidentalibus, quia omnia alia comparatione fruitionis ipsius Dei quasi nihil sunt. Si vero duo habentes æquale præmium essentiale, in accidentalibus inæquales sint, ille qui plura accidentalia habuerit, secundum quid erit beatior, non simpliciter; quia beatitudo simpliciter est ultima felicitas, et in hac sunt æquales. Igitur accidentalia præmia nihil juvant ad illam sententiam defendendam, eo vel maxime quod, quantum spectat ad præsentem quæstionem de reviviscentia meritorum, jam supra ostensum est non satis esse accidentale præmium, ut illa reviviscere dicantur.

Cur pluribus actibus non intensis respondeat intensum præmium?

48. Sed quæret hic tandem aliquis cur multitudini actuum qui non faciunt unum intensiorem, non respondeat etiam multitudo præmiorum, sed unum et idem præmium intensius; servanda est enim proportio inter præmium et meritum ; hæc autem servatur in illo priori modo, non vero in posteriori. Simile dubium est cur virtutes variæ, et secundum actus perfectiores, tum in essentia , tum in perfectione, omnes concurrant ad augendum unum et idem præmium, et consequenter etiam ad augendum habitum charitatis, qui erit mensura illius præmii, ut sentit D. Thomas , 1 p., quæst. 12, art. 6. Respondeo eadem ratione interrogari posse (quod Scotus aliquando a D. Thoma postulat) cur actus charitatis, qui est in voluntate, recipiat præmium in intellectu per Dei visionem. Ratio ergo generalis est, quia homo in hac vita est constitutus, ut suum ultimum finem consequatur, non uno vel alio genere, seu specie actuum, sed omnibus suis actionibus humanis, si consentanee ad illum finem eas velit operari. Hinc ergo est ut essentiale omnium talium operum præmium sit propria et formalis consecutio hujus finis, quæ una sola in unoquoque beato esse potest ac debet, secundum convenientem ordinem rerum; et ideo non potuit in tali præmio esse augmentum extensivum secundum multitudinem præmiorum essentialium ; debuit ergo esse augmentum intensivum ejusdem essentialis præmii. In his enim rebus moralibus non tam est attendenda proportio physica, quam moralis et prudens æstimatio ; causalitas autem meriti moralis secundum prudentem æstimationem est in multitudine operum, quæ ad aliquem finem, cui sunt proportionata, ordinantur ; æquivalent enim uni operationi perfectiori , vel in intensione, vel in essentia, et cæteris paribus, augent moralem valorem in ordine ad perfectiorem mercedem. Accedit præterea quod hujusmodi operationes ex dignitate gratiæ accipiunt magnam æstimationem et valorem moralem in ordine ad tale præmium. Sicut in Christo Domino quilibet actus, quantumvis remissus, habebat valorem ad quamcumque intensionem gratiæ promerendam ob dignitatem personæ ; et ex eadem habebat quilibet actus moralis virtutis sufficientiam ad promerendam gratiam et virtutes Theologales, et quascumque alias cuicumque personæ, et in quocumque gradu. Ad hujus ergo imitationem (non ad æqualitatem), eo quod gratia sit semen gloriæ, omnes fructus ab illa manantes habent proportionem , et valorem ad illam promerendam et augendam. Potest etiam aliter explicari, quia homo justus per omnia opera gratiæ, cujuscumque ordinis et intensionis sint, moraliter loquendo, magis ac magis sanctificatur, juxta illud Apoc. ult : *Qui justus est , justificetur adhuc ;* et quod de Christo Domino scriptum est, Luc. 2, quod proficiebat gratia, multi intelligunt esse dictum propter opera sanctitatis quæ in dies multiplicabat. Sicut etiam e contrario injustus, multiplicando opera peccatorum, etiamsi intensiora non sint, moraliter fit in dies magis injustus apud Deum, et dignus majori supplicio, non solum in multitudine pœnarum, sed in intensione earum, et maxime in pœna essentiali, quæ respondet illis peccatis, ut deordinant ab ultimo fine ; ita ergo majori ratione multiplicatio operum gratiæ moraliter constituit sanctiorem hominem , et ideo habet proportionem et valorem, ut mereamur verum augmentum physicum internæ sanctitatis habitualis et inhærentis animæ, et consequenter charitatis, et præmii essentialis, quod huic sanctitati ejusque operibus respondet.

Conclusio totius discursus.

49. Ex his ergo (ut ad nostrum institutum revertamur) satis constat essentiale præmium, quod in futura vita speramus , non esse commensurandum , in perfectione sua intensiva, uni actui intensiori , quem homo in hac vita exercuit in eo statu gratiæ , in quo tandem mortuus est; sed etiam secundum multitudinem operum habentium aliquam condignitatem ad illud præmium. Ex quo ulterius manifeste concluditur, cum merita omnia, mortificata per peccatum, per pœnitentiam subsequentem in eo statu constituantur, ut jam viva sint apud Deum, et digna essentiali præmio (ut jam probatum est, et ab auctoribus, cum quibus nunc disputamus, non negatur), concluditur, inquam, reviviscere hæc opera ad proprium et speciale præmium essentiale , id est, ad aliquem gradum gloriæ , et beatitudinis essentialis , qui non daretur huic homini pœnitenti propter pœnitentiam, et omnia merita post illam exhibita, si non habuisset merita præcedentia. Patet ex dictis, quia illa propria merita jam vivificata , conjuncta cum subsequentibus , componunt majorem cumulum meritorum , in quo et est tota multitudo et perfectio operum quæ post pœnitentiam subsecuta sunt, et sunt præterea alia multa opera meritoria, quæ augent multitudinem ; sed, cæteris paribus, ex multitudine meritorum augetur intensive essentiale præmium ; ergo ratione meritorum quæ vivificantur, cæteris paribus, datur majus essentiale præmium quam sine illa daretur ; et hoc est illa resurgere ad proprium præmium essentiale.

50. *Judicium fertur de alia sententia.* — Deinde satis etiam ex dictis constat quid sentiendum sit de illa secunda sententia, et omnibus corollariis quæ inferebat. Quidquid enim sit de augmento habituum infusorum in hac vita per actus meritorios, magis vel minus intensos aut perfectos, sive semper vivos, sive post mortificationem vivificatos ; de quo potest esse probabilis controversia, et ex utraque parte incerta, quam infra attingemus; quidquid item sit de quantitate vel proportione secundum quam meremur per actus intensos vel remissos inferiorum vel superiorum virtutum, quod ad præsentem disputationem nihil refert ; quod spectat ad rationem merendi, et conferendi essentiale præmium, quam illa sententia proponit et declarat, nobis valde displicet propter omnia quæ in ejus examinatione adduximus ; et revera extenuat multum essentiale præmium beatorum, magisque constituit præmium in ipsismet meritis, quam in aliquo bono quod Deus propter illa conferat. Quod, licet in superioribus tactum sit, respondendo ad omnia argumenta et exempla, quæ ab illis auctoribus insinuantur, evidentius fiet. De fundamento ergo principali hic nihil dicimus, nisi ad summum procedere de augmento hujus vitæ, de quo postea, non vero de ipsis meritis; nam hæc non requirunt aliquam dispositionem, ut eis proprium præmium debeatur, si alioqui viva vel vivificata jam sint; præmium autem in futura vita dandum vel non requirit dispositionem præter ipsa merita et carentiam omnis culpæ et reatus pœnæ ; aut si illam requirit, dabitur statim in instanti mortis propter eadem merita, ut latius sectione sequenti.

Responsio ad fundamenta contraria.

51. *Visio potest crescere re, quin crescat ut præmium.* — Ad illa vero omnia quibus illa opinio declarat posse merita resurgere ad majus præmium, licet non resurgat ad majorem visionem, dicimus imprimis, etiamsi omnia concederemus, totum illud augmentum esse valde accidentarium, et insufficiens ad justam et condignam retributionem meritorum, ut in superioribus ostensum est. Deinde addimus aliud esse visionem posse crescere in ratione visionis et beatitudinis, quamvis non crescat in ratione præmii, aliud vero e contrario eamdem visionem posse crescere in ratione præmii, licet non crescat in ratione visionis. Quæ duo a dictis auctoribus confunduntur, et latenter fit transitus ab uno ad alterum cum magna æquivocatione ; quæ ex eo etiam augetur, quod interdum comparantur visiones secundum distinctos gradus, quorum aliqui conferuntur propter merita , alii vero non ; et inde fit argumentum ad eamdem visionem secundum se totam, quod nimirum illa , eadem permanens in ratione visionis, possit crescere in ratione præmii ; et hoc est imprimis in toto hoc discursu advertendum. Et præterea quod aliquando fit comparatio in una et eadem persona , aliquando vero in diversis, cum tamen longe diversa sit ratio. Quæ omnia breviter sic de-

claro. (Bannez, in relect. special. de Augmento charitatis, quæst. 3, paulo ante solutiones arg.).

52. *Non est de ratione visionis quod præmium sit. — Visio non potest crescere ut præmium, quin crescat ut visio.* —Nam illud principium certum et constans est, non esse de ratione visionis Dei, seu beatitudinis essentialis, quod sit præmium meritorum, ut in sola Christi anima videre licet; nam in omnibus aliis, secundum legem a Deo statutam, semper visio illa est meritorum præmium, vel propriorum ipsius recipientis, vel saltem ipsius Christi. Loquendo autem de meritis propriis ipsius personæ, etiam certum est non in omnibus beatis visionem illam habere rationem præmii, ut patet in infantibus baptizatis. Ex quo fit ut aliquis posset crescere in ordine ad visionem seu beatitudinem sibi debitam, licet non crescat in præmio; quia nimirum illud quod accrescit non datur propter merita, et ita non habet rationem præmii. Et eodem modo eadem visio potest esse major beatitudo, et non majus præmium; quia nimirum non est præmium secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Et simili modo, comparando duos beatos, potest unus habere majorem visionem, et minus præmium propriorum meritorum; et alius e contrario minorem visionem et majus præmium; quia fieri potest ut unus habeat minora merita propria et majorem applicationem meritorum Christi, et alius e contrario plura merita propria et minorem gratiam datam ex opere operato propter sola merita Christi. Si autem attente considerentur ea inter quæ fit comparatio, quando visio minor dicitur esse majus præmium, non comparatur cum tota alia visione secundum se totam, sed secundum illos gradus, secundum quos datur propter merita propria; et in eis præcise stando, altera visio, sicut est majus præmium, ita et major visio; non enim est majus præmium solum quia datur propter plura merita, sed quia in se est revera excellentior secundum se totam, quam præcise considerata secundum eos gradus qui dantur propter merita propria. Et similiter, quando in uno et eodem dicitur eadem visio esse major in ratione visionis quam in ratione præmii, non est quia tota illa datur propter pauciora merita, sed quia illa est aliquid quod est præmium, et aliquid quod non est præmium propriorum meritorum, et utrumque simul majus est quam alterum tantum. Omnes ergo illæ comparationes nihil ad rem præsentem faciunt, sed ostendendum esset, extra rem de qua agimus, quod eadem visio secundum se totam possit esse major in ratione præmii essentialis, etiamsi non sit major in ratione visionis, quod nobis videtur impossibile; quia in hac comparatione non adduntur aliqui gradus visionis propter alia merita, vel sine meritis propriis, sicut in aliis comparationibus fit, neque addi possunt; alias jam augeretur visio in ratione visionis, cujus oppositum supponitur. Si ergo tota visio est præmium alicujus meriti, non potest eadem manens esse majus præmium, præsertim essentiale.

53. *Duplex est virtutis præmium.* — Præterea, ut intelligantur exempla quæ ibi afferuntur, adverto duplex posse esse virtutis præmium: unum est intrinsecum, perficiens ipsum qui recipit præmium, quod potest dici bonum proprii commodi; aliud est præmium extrinsecum, consistens in laude vel honore: laus enim est in laudante, et honor in honorante, quamvis vera causa honoris et laudis esse debeat in eo qui laudatur vel honoratur. Hæc duo attigit D. Thomas 1. 2, quæst. 21, art 2 et 3, tantumque inter ea distinguit, ut ad principia diversa illa revocet. Dicit enim actum bonum esse laudabilem et meritorium: laudabilem quidem quatenus liber est, et in potestate operantis, meritorium vero secundum quod refertur ad alterum in cujus commodum vel honorem cedit; et consequenter omnino distinguit laudationem actus a retributione. Nam laudatio non respicit actum ut meritorium, sed præcise ut laudabilem, unde non habet rationem veri præmii, quia nihil per eam confertur personæ laudatæ, neque per se debetur ex justitia, sed ex quadam connaturali proprietate talium actuum. Ac propterea etiam non tantum confertur a gubernatore, et distributore præmiorum, sed a quolibet vero æstimatore virtutis. Deinde ob hanc causam, cum Deus non sit capax meriti aut præmii, dignus tamen est laude propter sua opera. Præmium autem respicit actum, ut, apud alterum, meritorium retributionis ex justitia, quatenus ad illum aliquo modo spectat, et præsertim quando proprium pactum inter præmiantem et merentem intercedit.

54. *Laudatio non est per se præmium a Deo debitum virtuti ex D. Thoma. — Assignatur disparitas exemplorum pro falsa sententia.* —

Ex hac ergo doctrina, generatim infero proprium virtutis præmium apud Deum, quod illi ex justitia distributiva vel commutativa

debetur, non esse laudationem per se, et ex sola natura rei loquendo. Neque id docuit D. Thomas, dict. quæst. 22, art. 3, ut ei imponitur; sed solum dixit actum bonum et voluntarium esse laudabilem, quod longe diversum est; nam idem D. Thomas 1. 2, quæst. 2, art. 1, ad 1, dixit honorem non esse præmium virtutis. Et rationem insinuat in corpore, quia præmium virtutis debet esse aliqua excellentia ejus qui virtutem operatur; honor autem non est excellentia ejus, sed est signum excellentiæ quam supponit. Addit vero duo in illa solutione quæ ad rem presentem maxime spectant: unum est, homines accipere ab hominibus honorem loco præmii, *quasi a non habentibus ad dandum majus*. Quo unico verbo excluduntur omnia exempla humana, quæ ad rem præsentem adducuntur. Quando enim inter homines res minima, propter excellentia opera collata, magni habetur, ideo est, quia non æstimatur ut res, sed ut signum in testimonium excellentiæ; quod signum habet rationem honoris, quæ inter homines maxime æstimatur, quia nimium amant suam excellentiam; et ideo, quando hæc ab hominibus conferri non potest, saltem signum et testimonium ejus cupiunt, et illud præferunt sæpe aliis temporalibus commodis, quæ ab hominibus conferri possunt. Et quia tanto majus est testimonium hoc, quanto ab excellentiori persona datur, ideo hujusmodi signum a Summo Pontifice, vel alio Principe collatum, tanquam maximum præmium æstimatur. Secundum, quod Divus Thomas addit, est: *Verum autem præmium virtutis est beatitudo, propter quam virtuosi operantur*. Dixerat autem in corpore articuli beatitudinem non posse esse honorem, qui est signum excellentiæ, sed esse ipsammet excellentiam maxime perficientem hominem. Ergo, ex D. Thomæ sententia, verum præmium virtutis est beatitudo, quatenus est intrinsecum bonum maxime perficiens hominem.

Prima collectio ex dictis.

55. Ex quo ulterius colligo non posse beatitudinem esse æqualem in ratione visionis et beatitudinis, et esse majorem aut minorem in vera ratione præmii virtutis. Probatur ex dictis, tum quia ipsamet ratio beatitudinis est quæ in præmium promittitur; ita ut, licet formalis seu denominatio præmii sit distincta a ratione beatitudinis, tamen id quod in præmium promittitur, est ipsa ratio beatitudinis, quæ ita fundat illam denominationem præmii, ut non possit eadem, secundum idem, esse majus præmium, quin sit major beatitudo; tum etiam quia non promittitur in præmium, ut signum excellentiæ, qualia sunt præmia humana, sed ut res et maxima excellentia ipsius qui tali præmio afficitur; ergo nisi illum constituat excellentiorem et ditiorem, non est majus præmium apud Deum. Ergo illa ratio explicandi majus præmium meritorum, per solam relationem ad plura merita, aliena est a perfectione divinæ providentiæ; nam Deus non præmiat solis signis, sed rebus; nec præmiat virtutem solo testimonio ejus, sed vera et intrinseca excellentia propter virtutem collata.

56. *Secunda quæ est etiam Cajetani.* — Ex quo etiam optime adnotavit Cajetanus 1. 2, quæstione 2, articulo 3, gloriam hominis apud Deum non posse esse beatitudinem hominis, quia est homini extrinseca, sed esse causam nostræ beatitudinis, seu a qua nostra beatitudo pendet, ut Divus Thomas dixit. Gloria enim hominis apud Deum nihil aliud est quam existimatio et cognitio vera quam Deus habet de homine et bonis operibus, quæ non potest esse beatitudo ipsius hominis, quia hæc non consistit in cognosci, sed in cognoscere; est tamen principium beatitudinis, quam Deus confert homini ut præmium bonorum operum quæ ipse cognovit. Hinc ergo etiam fit ut illa gloria non sit præmium meritorum, quia verum præmium est ipsa beatitudo, ut Divus Thomas dixit; ergo eadem ratione laus divina, seu quam homo habet a Deo, non habet rationem præmii formaliter ac proprie quatenus laus est. Patet consequentia, quia laus vel non est aliud quam ipsa gloria extrinseca, vel est quoddam signum, et testimonium ejus, quod minus est quam ipsa gloria. Unde, si præmium meritorum non consistit formaliter in gloria quæ est apud Deum, non erit etiam in signo ejus ut sic, sed in effectu beatitudinis ab illo procedente. Ac proinde, ut hoc præmium sit majus, non satis est quod procedat a majori gloria apud Deum, id est a scientia quam Deus habet de pluribus meritis, nisi etiam in se major et excellentior procedat.

57. *Objectio.* — Dicet aliquis, licet gloria, quam homo habet apud Deum, non sit formalis beatitudo ejus, esse tamen objectivam, et ideo etiam contineri in præmio meritorum, juxta illud Pauli, ad Romanos 8: *Non sunt*

condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis; atque hoc modo posse sufficere ad rationem majoris præmii, quod beatus videat se esse apud Deum in majori et meliori æstimatione virtutis, etiamsi non melius videat Deum. Atque hinc ulterius dici potest laudem divinam perfectam esse verissimum præmium meritorum: est enim laus non ipsa notitia quam unus habet de virtute alterius, sed ejus locutio, vel manifestatio; Deus autem manifestat beato bonam existimationem, quam de illo habet, per visionem suam, et ideo visio illa dici potest laus beati ab ipso Deo, quam bene de Deo merentibus promittit Paulus, 1 ad Cor. 5. Hæc ergo laus, cum non sit in laudante, sed in laudato, bene potest esse intrinsecum præmium ejus, et Deo digna. Et consequenter poterit illa visio esse major in ratione laudis, quamvis non sit in ratione visionis vel beatitudinis; erit autem major in ratione laudis, si videat beatus propter plura merita se beatificari; ergo similiter erit major in ratione præmii.

58. Hæc vero responsio partim falsa est, partim sibi repugnat. Hoc secundum patet, quia si beatus videt se recipere beatitudinem propter plura merita, vel hoc videt per ipsammet visionem beatificam, vel per aliam cognitionem seu revelationem: si hoc secundum dicatur, non est ad rem, quia jam ipsa visio per se sumpta non habet rationem majoris laudis, sed illa alia cognitio est quæ auget laudem; constat autem illam cognitionem non pertinere ad præmium essentiale, sed accidentale. Sicut quod Deus manifestet aliis merita alicujus beati, et plura esse ostendat, pertinet quidem ad majorem laudem ejus apud alios, non tamen spectat ad præmium essentiale, sed ad illud accidentale, quod promittit Christus, Matth. 8, dicens: *Filius hominis confitebitur eum coram angelis Dei.* Si vero illa cognitio est per eamdem visionem beatam, necessarium est ut, cæteris paribus, illa visio sit perfectior etiam in ratione visionis et beatitudinis, quia, cæteris paribus, qui plura videt in Deo, meliorem Dei visionem habet; ergo si beatus qui habet plura merita videt ea in ipso Deo, eumque videt ut largitorem et præmiatorem eorum, cæteris paribus, perfectius videt Deum ipsum, quam si solum videret in Deo pauciora merita; jam ergo tunc illa visio non solum est perfectius præmium quia est major laus, sed etiam quia est melior visio.

59. *Non ideo quis beatus est, quia videt se laudari a Deo.* — Addo vero ulterius, quod, licet per eam visionem videat beatus se laudari a Deo, non tamen ideo esse beatum quia hoc videt, sed quia videt Deum ipsum, juxta illud vulgare dictum Augustini 5 Confession., c. 4: *Beatus qui te scit, etiamsi alia nesciat; qui vero te et illa norit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Non est ergo aliquis beatus, eo quod videat se esse in bona existimatione apud Deum, aut opera ejus illi placere, aut se laudari a Deo; hoc enim potius esset beatificari in se quam in Deo; est ergo beatus quia videt Deum ipsum, horum omnium bonorum auctorem, ideoque dignum omni laude. Unde, si fingamus aliquem videre Deum, et nullam suorum operum commendationem in ipso videre, quia illa non habuit, ut contingit in infantibus baptizatis, videre tamen in Deo merita Petri, quæ Deus laudat et commendat, præmioque remunerat; rursusque Petrum videre in Deo sua merita, suamque laudationem; si uterque horum æqualiter videat Deum, æqualiter beati erunt; ergo beatitudo non consistit in laudatione formaliter, neque hæc, cæteris paribus, auget beatitudinem essentialem. Et quidem merito, quia laudatio creaturæ, ut sic, circa objectum creatum versatur, tam ex parte personæ quæ laudatur, quam ex parte causæ seu materiæ laudis, quæ sunt bona opera; beatitudo autem formaliter versatur circa increatum bonum. Verum autem præmium meritorum est beatitudo essentialis, ut D. Thomas supra citatus recte dixit; ergo illa laudatio propria, etiam ut inclusa in visione beatifica, non pertinet formaliter ac per se ad præmium essentiale meritorum; ergo etiam ob hanc causam non potest dici eadem visio esse majus præmium essentiale plurium meritorum.

60. Quod aliter etiam potest in hunc modum declarari. Nam fingamus duo in hac vita habentes æqualia merita, recipere a Deo æqualem visionem sui in præmium, ita tamen ut unus videat in ipso Deo sua merita, et quod tale præmium propter illa recipiat; alius autem non videat sua, sed simpliciter Deum ipsum cum æquali perfectione respectu ejus: nihilominus ambo erunt æque beati, et ambo recipient æquale præmium essentiale, quia uterque recipit condignum, et supponuntur habere æqualia merita; et tamen in uno habet visio beatifica rationem laudis propriæ factæ a Deo, et non in alio;

ergo laudatio illa ut sic non spectat ad præmium essentiale meritorum; sed est vel accidentaria, vel ad summum tanquam secundario pertinens ad statum beati. Sicut dicuntur beati videre in Deo eas creaturas quæ ad statum suum pertinent, non quia spectet ad eorum præmium essentiale, sed quia secundum convenientem providentiam verisimile est eum illo conjungi. Quocirca, licet concedamus hanc laudem beati a Deo esse inhærentem ipsi beato, et ideo ex hac parte non repugnare esse præmium operum ejus, tamen aliunde repugnare dicimus, quod sit præmium essentiale, scilicet, quia ut sic non versatur circa bonum increatum, neque est perfectio ultima et suprema ipsius beati. Atque hic etiam addere possumus quod, sicut vera justitia nostra non consistit in extrinseco favore Dei, sed in intrinseca perfectione quam nobis communicat, ita vera beatitudo et præmium meritorum non consistit in externa laude nostra, etiamsi sit a Deo; neque in aliquo signo ejus ut sic, sed in aliqua intrinseca perfectione, qua conjungimur ipsi Deo. Majus ergo præmium erit, quod magis nos Deo conjungit in ea ratione; tale ergo est quod propter plura opera datur, nec posset esse majus simpliciter propter solam relationem ad merita.

Respondetur ad similitudinem a Christo ductam.

61. Per hæc ergo satisfactum est omnibus exemplis et conjecturis in secunda sententia propositis, præter illud quod de Christo Domino offerebatur. In quo imprimis est diversa ratio quoad præmium essentiale suorum meritorum, quia non habuit suam beatitudinem essentialem per merita; in reliquis autem servatur eadem ratio cum proportione, quia etiam in ipso præmium majus non est nisi propter aliquod augmentum reale ejus rei, quæ data est in præmium, sive illud augmentum intensivum sit, sive extensivum, sive aliud quod proportionatum sit tali præmio. Unde, quia inter præmia extrinseca, quæ Christo data sunt, unum est claritas, gloria, seu laus extrinseca dignitatis personæ, et operum ejus, ad quam laudem et dignitatem spectat quod fecerit opera digna, ex rigore, præmio justitiæ et infiniti valoris, ideo in ratione honoris vel laudis pertinet ad excellentiam præmii ejus, quod detur cum testificatione aliqua, quod ex perfecta justitia ei debeatur, juxta illud Apocal. 5: *Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem.* Impropriè autem dicitur Christi præmium esse infinitum, hoc ipso quod datur propter meritum infinitum, vel ex rigore justitiæ; hoc enim modo gloria corporis data Christo propter meritum ejus est adæquatum præmium illius meriti. Possetque Deus, servata justitiæ æqualitate, reddere illud tanquam condignum et sufficiens præmium pro toto illo merito, quod absurdum est, et contra omnes Theologos. Et sequela patet, quia ex sententia horum auctorum illud præmium ex illa relatione habet tantam infinitatem in ratione præmii, ut sufficiat ad æquitatem justitiæ constituendam secundum æqualitatem rei ad rem, licet alioqui res ipsa, quæ datur in præmium, finita sit; ergo quodcumque præmium, quantumvis in se sit res finita, datum sub illo respectu erit infinitum in ratione præmii. Sicut e converso dicimus, quodlibet opus Christi Domini, licet in se minimum, habere infinitatem valoris in ordine ad meritum, ex relatione ad personam operantem. Si ergo præmium ex relatione ad tale meritum, vel ad personam sic merentem, habet proportionatam infinitatem in ratione præmii, quæcumque res minima, data in præmium sub illo respectu, erit infinitum præmium et adæquatum tali merito; nam meritum et præmium ex formalibus rationibus debent adæquari; et si utrumque sit simpliciter infinitum in sua ratione, et ex respectu sibi proportionato, nulla major æqualitas inter ea ex necessitate justitiæ postulari potest.

62. Falsa ergo est illa doctrina, neque ullus Theologorum ita philosophatus est de præmio meritorum Christi, in quo non fuit æquitas justitiæ servata, propterea quod exæquaverint totum valorem et sufficientiam meritorum Christi; sed propterea quod totum illud præmium datum est, ad quod fuerunt illa merita ordinata; nec potuit aliter fieri saltem secundum legem ordinariam, ut in primo tomo 3 partis latius diximus. Et si quis prudenter rem consideret, facile intelliget illum respectum moraliter nihil conferre ad augmentum præmii, nisi modo insinuato, scilicet per modum laudis, vel extrinseci honoris. Nam, quod præmium sit debitum ex rigore justitiæ, non est commendatio ipsius præmii, sed meriti, seu merentis, et ideo, distinguendo præmium a laude, seu significatione excellentiæ, revera non auget præmium; ut autem est quædam

laus, vel honor, non potest dici infinitum præmium simpliciter, ut per se manifestum est, sed ad summum objective, in quantum indicat in alio infinitam excellentiam, sicut laus Dei est etiam objective infinita; et visio beata potest hoc modo dici præmium infinitum objectivum. Atque hæc nunc sufficiant obiter attigisse circa illam doctrinam, quæ omitti non potuerunt, quia, cum præsenti disputatione omnino erant connexa. Alia autem multa ab illis doctoribus attinguntur, quæ nunc omitto, ne a scopo proposito nimium divertere videar. Nonnulla vero, quæ ad solvendas quasdam objectiones, et ad plenius satisfaciendum lectori magis necessaria videntur, in sequentibus sectionibus attingemus.

SECTIO II.

UTRUM OMNIA MERITA MORTIFICATA REDEANT QUOAD TOTUM PRÆMIUM ESSENTIALE.

1. Circa hanc quæstionem, est multorum Theologorum opinio, quamvis merita reviviscant quoad proprium essentiale præmium, non tamen quoad totum quod ante lapsum in peccatum illis debebatur, sed juxta proportionem contritionis vel dispositionis per quam quis resurgit a peccato. Hæc est sententia Capreoli, Paludani et Cajetani, locis in principio sectionis præcedentis citatis. Et eamdem plane insnuant D. Thomas, Bonaventura et Alensis ibidem citati, et nonnulli antiqui Theologi. Magis tamen eam explicarunt recentiores Thomistæ, Soto et Ledesma, ibidem allegati, et Victoria, in Relectione de augmento charitatis. Fundamentum generale est, quia Deus retribuit merita, et confert justitiam secundum dispositionem operantis, et ideo si homo a peccato resurgat per remissam dispositionem, non statim redeunt merita omnia quoad integrum præmium. Ubi tamen cavenda est verborum disceptatio; aliquando enim videntur dicti auctores dicere, per remissionem peccati omnia merita absolute reviviscere; nihilominus vero subjungunt, præmium illorum non dari semper totum, sed juxta proportionem præsentis dispositionis; sed, ut ex discursu hujus et sequentis sectionis constabit, hoc revera est dicere talia merita non integre redire ad præmium essentiale, sed juxta mensuram dispositionis. Modus autem explicandi proportionem vel quantitatem in qua redeunt illa merita, varius est et duplex.

2. *Primus dicendi modus refellitur.* — Primus modus est, tot gradus meriti, seu gratiæ aut justitiæ reparari per contritionem, quot sunt gradus ipsius contritionis, per quam homo a peccato resurgit. Itaque si contritio est ut duo, duo etiam gradus ex prioribus meritis reparantur; et sic de aliis, sive præcedentia merita fuerint plura, sive pauciora. Hanc sententiam referunt Sotus et alii recentiores Scholastici, quibus tamen non probatur. Et merito, quia ex illa sequitur si duo homines habentes inæqualia merita, verbi gratia, ut centum, et ut viginti, æqualiter peccent, et postea per æquales contritiones resurgant, æqualem fructum consequi ex præcedentibus meritis; quod videtur præter omnem rationem justitiæ vel convenientis providentiæ. Nam, cæteris paribus, æquum est qui plura habuit merita, majus etiam præmium recipiat. Secundo, quia, juxta illam sententiam, fere esset impossibile (moraliter loquendo) ut is qui post ingentissima merita cecidit, integre resurgat, omnia illa reparando per unam contritionem, etiamsi faciat quantum in ipso est; quia per ordinaria auxilia non potest facere unum actum contritionis habentem tot gradus intensionis, quot fuerunt omnes gradus præcedentium meritorum simul sumptorum. Consequens autem est etiam satis absurdum, tum quia facienti quod in se est ut perfecte resurgat, denegari non debet perfecta meritorum restitutio; tum etiam quia non debet difficilior fieri integra meritorum reparatio solum propter multitudinem et perfectionem ipsorum meritorum. Tertio, est etiam incredibile aliud incommodum, quod ex hac sententia sequitur, nimirum, ad reparanda omnia præcedentia merita, necessarium esse iterum multiplicare tot merita, seu æquivalentia in intensione vel multitudine; quod eo difficilius erit, quo priora merita plura et majora fuerunt. Sæpeque moraliter perfici non poterit, nisi diuturno vitæ discursu. Quæ omnia incommoda sunt convenienti providentiæ minime consentanea.

Rejicitur secundus dicendi modus.

3. Secundus modus dicendi est, reparationem hanc meritorum fieri secundum proportionalitatem quamdam contritionum ad merita, ita ut, si contritio sit summa quam pœnitens potest efficere, omnia merita restituantur; si vero contritio sit minor maxima, res-

titutio etiam meritorum non sit integra, sed in ea proportione deficiat, in qua contritio etiam deficit, ita si contritio sit (verbi gratia) in dimidia intensione, dimidia etiam pars meritorum restituatur; si vero sit in qualibet alia proportione, in eadem merita reparentur. Ita Soto, dist. 16, quæst. 2, art. 2, et 5; et Ledesma, 1 part., q. 30, art. 2. Quorum fundamentum solum est, quia merita resurgunt juxta dispositionem pœnitentis; ergo, si dispositio pœnitentis sit summa, comparatione facta ad conatum ejus juxta vires gratiæ ipsi collatas, etiam meritorum restitutio erit summa quæ in tali homine esse potest, atque adeo perfecta et integra; et consequenter, juxta proportionem contritionis erit etiam hæc meritorum restitutio, ob eamdem causam.

4. Contra hanc vero sententiam obstat imprimis, quod levi utitur conjectura in re gravissima. Et imprimis supponit hanc reparationem meritorum fieri secundum conatum, et dispositionem pœnitentis, ut causam per se talis effectus in suo genere, quod probandum fuisset. Secundo supponit dari summam contritionem, quæ sit quasi prima regula illius proportionis, quæ tamen vel nulla datur, vel non talis ut, per comparationem ad illam, possit convenienter sumi dicta proportio. Primum declaratur, quia absolute nulla datur summa contritio, sicut nulla datur summa dilectio possibilis ex charitate. Nam ex divina gratia et auxilio semper potest homo magis ac magis, seu intensius Deum diligere, et peccata propter illum detestari; nam perfectio horum actuum non attenditur ex perfectione et virtute naturali potentiæ, sed ex efficacitate auxilii et gratiæ.

5. *Solutio quædam rejicitur.*—Dicetur fortasse hic non esse sermonem de contritione maxima simpliciter, et respectu cujuscumque auxilii gratiæ possibilis, sed respectu auxilii, quod de facto confertur ei qui pœnitentiam agit. Sed etiam in hoc sensu difficile est summam contritionem assignare; nam vel intelligitur esse summa respectu auxilii adjuvantis per modum concursus divini, aut respectu auxilii excitantis; non primum, quia concursus nunquam est major vel minor quam sit conatus potentiæ, neque e converso conatus est major quam sit concursus, nam ab illo essentialiter pendet; unde respectu actualis concursus omnis contritio est summa. Non etiam secundum; quia auxilium excitans non est aliud quam vocatio Dei cum omni illuminatione, et inspiratione quæ in ea includitur, ut in proprio loco late ostendi; vocatio autem Dei, si secundum se consideretur, sufficiens est ad actum contritionis cujuscumque intensionis; quia voluntas excitata per vocationem potest magis ac magis conari intensive cum concursu accommodato; quia intensio actus per se non pendet ex diversa vocatione, seu propositione objecti, sed ex majori vel minori conatu potentiæ cum concursu adjuvante; atque ita sub hac consideratione nunquam datur de facto summa contritio. Si vero vocatio consideretur ut congrua et efficax, semper habet adæquatum effectum secundum propositum Dei vocantis, ut per se notum est; unde sub hac consideratione omnis contritio, quam homo habet, est summa per comparationem ad vocationem congruam, quam de facto homo recipit, quia non accipit vocationem congruam ad intensiorem contritionem. Igitur vel nulla datur summa contritio quæ sit mensura dictæ proportionis, vel eo modo quo datur summa, omnis qui conteritur habet summam contritionem, et consequenter nulla est proportio dicta, sed per omnem contritionem reparantur omnia merita.

6. *Nova alia solutio.* — Ad hanc vero objectionem responderi potest, dari summam contritionem in ordine ad auxilium gratiæ, tam excitantis quam adjuvantis, prout unicuique confertur, non in ratione gratiæ efficacis (id enim satis non est, ut recte probat argumentum), sed in ratione gratiæ sufficientis. Ad quod declarandum, suppono gratiam excitantem (quæ talis dicitur quatenus antecedit liberum consensum voluntatis, et ad illum præmovet), quantum est ex se et in suo genere, esse principium ipsius liberi consensus, vel physicum, ut multi volunt, vel saltem morale, quod subit rationem gratiæ adjuvantis, quando actu influit in eumdem liberum consensum, cooperante voluntate. Hæc ergo gratia excitans, quatenus est principium contritionis, habet vim efficiendi contritionem tam intensam, et non majorem. Et quidem si illa est principium physicum, videtur res clara; quia illa excitatio est motus aliquis finitæ perfectionis et intensionis; ergo habet etiam limitatam vim agendi quoad intensionem effectus. Item quia habitus charitatis vel pœnitentiœ de se limitatur ad tantam intensionem actus juxta intensionem suam; ergo idem erit de prædicta vocatione seu excitatione, quandoquidem supplet efficientiam

habitus, et non est perfectior illo. Si vero gratia excitans solum est principium morale, sic etiam videtur habere terminum in virtute causandi intensionem actus; quia illa gratia excitans vel est in intellectu per modum apprehensionis et illuminationis; et sic quo est vehementior apprehensio, vel clarior, eo magis moraliter movet voluntatem, ut ferventius conetur; si vero est in ipsa voluntate per modum timoris, vel spei, aut alterius simplicis affectus, sic etiam quo est vehementior hic impulsus, eo magis moraliter trahit voluntatem ad ferventiorem consensum liberum; ergo pro ratione vocationis et excitationis dari poterit conatus potentiæ adæquatus causalitati morali talis gratiæ. Illa ergo contritio, quæ procedit ex tali conatu, erit summa respectu gratiæ excitantis, ut sufficientis in suo ordine, et in ratione principii, si voluntas cooperari velit; contritio ergo sic sumpta potest esse sufficiens regula et mensura dictæ proportionis. Atque hæc eadem contritio erit summa respectu concursus divini, non tantum quatenus in actu secundo datur, seu ad extra procedit, sed etiam quatenus datur in actu primo, seu quatenus est ex parte Dei, vel ad intra, ut alii loquuntur. Deus enim, qui dat talem ac tantam vocationem sufficientem ad talem conversionem, paratus est ad concurrendum juxta sufficientiam vocationis, et non amplius; et ideo, si voluntas cooperetur vocationi secundum totam sufficientiam ejus, habet actum adæquatum simpliciter divino concursui, et adjuvanti gratiæ; si vero non cooperetur secundum totam sufficientiam vocationis, licet operetur secundum totum concursum de facto collatum, non operatur secundum totum concursum ex parte Dei oblatum, quem posset voluntas habere si vellet; et ideo non habet actum adæquatum suæ gratiæ.

7. *Probabilis est prædictus dicendi modus, sed non satisfacit argumento.*—Hic modus explicandi summam contritionem, probabilis sine dubio est, quanquam incertus. Si enim gratia excitans esset principium physicum liberi consensus, non videtur dubium quin haberet definitam vim agendi quoad intensionem effectus, juxta modum suæ propriæ entitatis et intensionis. Nos autem probabilius credimus non esse principium physicum, sed morale, in quo genere causalitatis non videtur tam necessaria illa limitatio effectus, quia vocatio de se excitat ad conversionem simpliciter, et sine determinatione intensionis ejusdem conversionis; et ideo de se indifferens esse videtur, ut moraliter excitet ad conversionem magis vel minus intensam. Nihilominus tamen negari non potest quin excitatio seu illuminatio, aut inspiratio divina, quo in se est fortior, seu intensior, aut perfectior, eo, quantum in se est, moveat voluntatem ad intensiorem effectum; et consequenter videtur valde verisimile, juxta modum suæ causalitatis, posse habere aliquem effectum summum, quoad intensionem actus; quia, moraliter loquendo, non potest ex vi talis vocationis intensior contritio prodire, quamvis metaphysice, seu de potentia absoluta forte non repugnet cum eadem vocatione fieri actum intensiorem; quod ad præsentem disputationem non refert. Dicerent enim, ut opinor, auctores prædictæ sententiæ, satis esse quod contritio sit summa quam moraliter et ordinario modo potest voluntas cum tali vocatione et excitatione efficere, ut ratione illius omnia merita resurgant, et ut per comparationem ad illam reliquæ proportiones desumi possint.

8. *Impugnatur ab incommodis quæ sequuntur.* — Verumtamen licet in hoc sensu admittamus dari contritionem ex toto conatu voluntatis cum auxilio, nihilominus non potest illa esse conveniens mensura dictæ proportionis. Nam imprimis in eo sensu non est una et eadem maxima contritio respectu omnium a peccato resurgentium, quia non omnes habent æqualem vocationem; erit ergo in unoquoque illa contritio summa, quæ est adæquata virtuti et sufficientiæ suæ vocationis, quæ in uno poterit esse ut octo, in alio ut sex. Sequitur ergo accidere posse ut duo habentes æqualia merita mortificata per æquale peccatum, et resurgentes per contritionem ut sex, non recuperent æqualiter merita mortificata, si unus majori vocatione quam alius vocatus est; quia fieri potest ut illa contritio in uno sit summa, et non in alio, secundum comparationem seu proportionalitatem ad vocationes, quamvis secundum proportionem rei ad rem sint æquales. Rursus e contrario accidere potest ut, ex duobus habentibus inæqualia merita mortificata, et resurgentibus per contritiones inæquales in intensione, is, qui contritionem habet minus intensam, recuperet omnia merita, etiamsi plura sint et majora, alius vero, qui intensius conteritur, non recuperet omnia, etiamsi sint pauciora. Patet sequela, quia fieri potest ut in illo, qui habet plura merita, contritio minus intensa sit summa secundum

proportionem ad vocationem ejus, in alio vero intensior contritio non sit summa; quia fortasse illi data est longe major et fortior vocatio. Hæc autem et similia nec rationi nec opinioni dictorum auctorum consentanea sunt. Nam, sicut datur prima gratia juxta mensuram dispositionis, ita dicunt citati Doctores reparari priora merita juxta dispositionem resurgèntis; at vero in conferenda gratia non attenditur quantitas dispositionis secundum illam proportionalitatem ad vocationem, sed secundum absolutam quantitatem ipsius contritionis; nam habentibus contritionem ut quatuor, datur tanta gratia, verbi gratia, ut quatuor, sive in uno sit major vocatio quoad sufficientiam, sive non; ergo idem dicendum erit de reparatione meritorum. Sicut etiam qui æqualiter operantur, æque merentur, etiamsi fortasse in uno majus fuerit vocationis auxilium, quam in alio. Ratio vero est, quia meritum vel dispositio non consistit in potestate operandi, sed in operatione; et ideo, si unus æque operatur ac alius, æque meretur vel se disponit, etiamsi unus plus posset operari quam alius; hæc enim circumstantia non minuit valorem moralem operis in ordine ad meritum, vel dispositionem, quia non semper tenetur homo quantum potest operari.

9. *Secundum incommodum.* — Ulterius sequitur ex dicta sententia, per contritiones æquales, non solum in intensione, sed etiam in proportione ad vocationes, plura merita in uno reparari quam in alio, solum quia in se merita sunt majora vel minora; ut, verbi gratia, si unus habeat merita ut centum, alius ut quinquaginta, et æqualiter vocentur, ita ut summa contritio in utroque sint ut viginti, ipsi autem convertantur ut decem, in uno reparabuntur quinquaginta gradus meritorum, in alio vero tantum viginti quinque. Dicetur fortasse hoc nullum esse inconveniens; quia in omni sententia plura merita reparantur in eo qui plura habuit, etiamsi contritio eadem sit. Respondetur: si contritio sola reparat merita mortificata, tanquam removens prohibens, id certe non est inconveniens, quia potest minor contritio æque tollere impedimentum ac major. At vero, si contritio concurrit ad hunc effectum, ut vera dispositio (quod in dicta sententia supponitur) illud est inconveniens, et non satis consequenter dictum; nam determinata dispositio determinatum habet effectum, si subjectum est capax illius; qui autem habuit quinquaginta gradus meritorum, ex se capax est reviviscentiæ omnium illorum; ergo, si contritio ut decem in altero fuit sufficiens dispositio ad quinquaginta gradus meritorum vivificandos, etiam in alio erit; nam, quod non habuerit plura merita, videtur impertinens, cum hoc non minuat perfectionem talis dispositionis.

10. *Tertium.* — Et ulterius inquiro, si is qui habuerat centum gradus meritorum, et per primam contritionem ut decem recuperavit quinquaginta, postea eliciat secundam contritionem ut decem, omnino æqualem et proportionalem priori, inquiro, inquam, an per hanc secundam contritionem reparentur residui quinquaginta gradus meritorum, vel tantum dimidia pars eorum? Si primum dicatur, cur non idem dicitur in eo qui in prima contritione simili non habebat nisi quinquaginta gradus meritorum mortificatorum? Cur enim contritiones omnino æquales non sufficient ad merita æqualia vivificanda in eis qui plura non habent mortificata merita? Nam quod in uno illa fuerint quasi partialia merita, in alio vero totalia, nihil omnino referre videtur ad valorem contritionis, in ratione dispositionis ad vivificanda tot merita. Si vero dicatur, per secundam contritionem ut decem, non reparari omnia residua merita, sed dimidiam partem eorum secundum proportionem geometricam, hoc etiam perabsurdum videtur. Nam imprimis sequitur secundam contritionem, alias omnino æqualem, esse minus efficacem ad hunc effectum, solum quia subjectum dignius est, et partem meritorum habet jam vivificatam. Deinde sequitur nunquam posse omnia illa merita integre reparari per similes contritiones multiplicatas, donec fiat aliqua contritio summa; quia illa reparatio fit per partes proportionales, quarum divisio nunquam finitur. Hæc igitur omnia et alia facile excogitari possunt, nec congruentem rationem habent, neque in natura ipsius contritionis seu talis dispositionis possunt fundari. Quod si dicti auctores dicant fundari in aliqua extrinseca lege seu ordinatione Dei, oportet ut illam ostendant, quod facere non poterunt; præterquam quod ex dictis omnibus facile intelligi potest talem ordinationem convenientem non esse, neque providentiæ divinæ consentaneam.

11. *Nonnulla alia quæ ut effugiant, ita opinantur.* — Accedit præterea quod, si his proportionibus utendum esset, deberet considerari non tantum proportio et respectus ad auxilium et conatum potentiæ, sed etiam ad

præcedentia peccata per quæ merita mortificata fuerunt; quia etiam secundum hanc comparationem potest contritio existimari moraliter major vel minor dispositio. Item deberet considerari proportio ad merita præcedentia, non tam secundum mathematicam proportionem, ut dicti auctores faciunt, quam secundum moralem existimationem, quam omittunt; et ideo forte in eadem incommoda incidunt quæ vitare cupiunt; ut (verbi gratia) quod parvus excessus contritionis plus valeat ad majorem gloriam obtinendam quam magnus excessus meritorum præcedentium, et similia, quæ facile inferri possunt. Accedit tandem quod, juxta illam sententiam, nihil firmum vel satis consequens dici potest de reparatione meritorum per attritionem cum sacramento. Respondebunt in ea servandam esse similem proportionem, ita ut per summam attritionem cum sacramento reparentur omnia merita; et sic de cæteris proportionaliter; quia attritio cum sacramento æquivalet contritioni. Sed hoc etiam non dicitur consequenter, nec cum fundamento; tum quia attritio cum sacramento æquivalet contritioni quoad effectum sacramenti, non vero quoad alia; tum etiam quia minor contritio cum sacramento melior dispositio est quam summa attritio, etiam cum sacramento; ergo multo magis per illam restituentur omnia merita, quod ipsi non admittunt. Non potest ergo juxta hunc proportionis modum satisfieri difficultatibus omnibus, vel sufficienter explicari reviviscentia meritorum.

Tertius explicandi modus improbatur.

12. Dicere vero posset aliquis, summam contritionem, quæ est prima mensura hujus proportionis, non esse sumendam per comparationem ad auxilium sufficiens, ut supra dicebamus, sed pér comparationem ad integram remissionem peccatorum, considerato statu et gravitate peccati ipsius pœnitentis; ita ut in unoquoque illa dicatur contritio summa, vel sufficiens ad omnia merita vivificanda, quæ sufficiens est ad obtinendam integram remissionem peccatorum quoad culpam et pœnam; quia hæc videtur optima dispositio, quæ a tali homine merito postulari potest, et ideo quæ minus perfecta fuerit, non erit sufficiens ad omnia merita, sed ad aliqua juxta proportionem. Sed hic modus licet distinguatur a præcedenti in modo declarandi perfectam dispositionem, et quoad eam partem qua affirmat talem contritionem esse sufficientem ad omnia merita vivificanda, per se maxime probabilis sit, tamen, quatenus requirit tantam dispositionem ad talem effectum, et de dispositionibus minus perfectis cum prædicta proportione loquitur, non habet majus fundamentum quam præcedens dicendi modus, et easdem patitur difficultates, et ideo nobis etiam non probatur; in eo tamen impugnando non immorabimur, quia facile possunt omnia superius dicta hic applicari.

13. *Quarta sententia antiquorum exponitur.* — Est igitur ultimus modus dicendi, quem communiter indicant antiqui Doctores, dicentes præcedentia merita reviviscere secundum proportionem charitatis, in qua homo resurgit, ad charitatem quam per merita præcedentia consecutus fuerat, seu in qua erat quando peccavit. Ita sentit divus Thomas, 3 part., quæst. 89, art. 2, in corpore, et art. 5 ad 3; quem Paludanus sequitur in 4, dist. 14, quæst. 1, art. 2, in fine; et Capreolus, quæst. 2, art. 1, concl. 2, et art. 3, ad argumenta Scoti contra illa; et Cajetanus super D. Thomam supra, et Petrus Soto, lect. 6 de Pœnitentia. Idemque sentiunt Alexander Alensis 4 part., quæst. 12, memb. 4, art. 5; et Bonaventura, in dist. 15, secunda part. distinctionis, art. 2, q. 1, ad 4. Quæ vero sit hæc proportio charitatis ab eis non distincte explicatur, sed solum dicunt merita resurgere, non secundum mensuram charitatis in qua facta sunt, sed in qua homo resurgit. Quæ comparatio intelligenda est de charitate in qua homo resurgit ex vi contritionis præcise consideratæ sine concursu præcedentium meritorum; sic enim aliquis certus gradus charitatis correspondet contritioni. Hæc ergo charitas interdum potest esse major, quam illa quæ debebatur ex vi omnium præcedentium meritorum, interdum æqualis, interdum vero minor, juxta fervorem contritionis per quam homo a peccato resurgit. Sentiunt ergo valorem præcedentium meritorum non esse mensurandum ex charitate in qua facta sunt, seu a qua homo cecidit, sed ex illa in qua resurgit; ideoque fieri posse ut non omnia merita vivificentur, id est, non ad æquale præmium essentiale, quia, si homo resurgat ad minorem charitatem, ex vi suæ dispositionis priora merita non habebunt tantum præmium, quantum haberent a principio facta, si viva semper fuissent; si autem charitas, in

qua homo resurgit, sit major, jam tunc resurgere poterunt omnia mortificata merita totaliter, seu ad æqualem valorem. Addunt vero prædicti auctores quod, licet homo in prima contritione seu exercitatione, a peccato non resurgat in charitate æquali præcedenti, si tamen in discursu vitæ paulatim ad illam perveniat, tandem recuperabit omnia præcedentia merita; si autem prius moriatur quam attingat dictum gradum charitatis, nunquam vivificabuntur integre omnia merita præcedentia, id est, non obtinebit homo totum præmium essentiale eorum; hoc enim accidere aliquando posse aperte supponit divus Thomas supra.

14. *Explicatur primo quid sit merita restitui secundum mensuram charitatis.* — *Impugnatur hic modus dicendi.* — Ad intelligendum autem fundamentum et probabilitatem hujus sententiæ, oportet explicare quid sit superiora merita vivificari secundum mensuram charitatis, in qua homo a peccato resurgit. Duobus enim vel tribus modis hoc potest intelligi. Unus est quod priora merita valere incipiant ad tantam charitatem, seu gloriam propter illam obtinendam, quanta est charitas vel gloria ad quam homo ex peccato resurgit; non quod una et eadem charitas vel gloria utroque titulo detur; sic enim incideremus in sententiam præcedenti sectione impugnatam; sed quod tanta charitas, vel gloria distincta deberi incipiat ratione præcedentium meritorum, quanta respondet contritioni per quam homo a peccato resurgit. Tamen hic modus explicandi hanc sententiam ejusdem rationis est, eademque habet incommoda cum primo modo dicendi superius impugnato in hac eadem sectione. Nam perinde est dicere merita præcedentia reparari ad tot gradus gloriæ quot sunt gradus contritionis, vel quot sunt gradus charitatis in qua homo resurgit a peccato; quia vel charitas et contritio in gradu æquali semper conferuntur, vel saltem in gradu proportionali; ideoque perinde est loqui de charitate, quæ ratione contritionis infunditur, ac de ista contritione. Igitur hæc sententia in hoc sensu neque novum habet fundamentum, neque nova indiget impugnatione; sed superius factæ hic applicari possunt.

15. *Secundus sensus prædictæ sententiæ.* — Esse igitur potest alter sensus dictæ sententiæ, quem ut declaremus, suppono, juxta probabilem sententiam, eadem opera, in cæteris omnibus æqualia, facta in majori et ex majori gratia et charitate esse magis meritoria quam facta ex minori; quod est magis certum de actuali charitate, et probabile de habituali. Si ergo merita præcedentia tanti valoris fuerunt ex tanta charitate actuali et habituali, et postea homo non resurgit in tanta charitate, verisimile est talia merita non recuperare totum præcedentem valorem, sed solum illum quem habuissent si processissent ex charitate remissa in qua homo ex peccato resurgit; quia, si tunc in eo statu et dispositione exercuisset illa merita, non habuissent majorem valorem; ergo nec restitui debent in majori gradu. Atque hoc sensu optime dicentur merita reviviscere secundum mensuram charitatis, in qua homo resurgit; ideoque non semper reparari totaliter, sed tunc solum quando vel charitas, in qua homo resurgit, est æqualis charitati amissæ; vel certe per multiplicationem actuum et intensionem eorum ad hujusmodi æqualitatem pervenit. Quod si in discursu hujus vitæ nunquam ad eam æqualitatem perveniat, nunquam restituentur omnia illa merita quoad totum præmium essentiale; et in eo casu contingere poterit ut aliquis, resurgens a peccato in quod ceciderat post plura merita, si in eo statu moriatur, non consequatur tantam beatitudinem essentialem quantam habuisset propter illa merita, si in peccato non cecidisset, quia non fuerunt vivificata in toto valore quem prius habuerant; semper tamen habebit propter illa merita aliquem gradum præmii essentialis præter illum quem habebit ratione contritionis.

16. *Fertur judicium hujus sententiæ, et rejicitur.* — Hæc sententia, sic declarata, habet minora incommoda quam omnes præcedentes Theologorum. Nihilominus tamen non videtur sufficienti ratione fundata, quia major vel minor charitas in tantum auget vel minuit valorem operis moralis in ratione meriti, in quantum tale opus ab ipsa charitate et gratia procedit, tanquam a principio dignificante opus ipsum, vel personam operantem. At vero priora merita mortificata non processerunt a charitate ex qua homo resurgit ex vi contritionis; ergo non habent ab illa valorem suum; sed hunc habuerunt ab illa charitate a qua processerunt, et eumdem retinent in divina acceptatione; contritio vero vel charitas illi correspondens non concurrit ut causa per se ad dictum valorem, sed solum est causa per accidens removens impedimentum, ut propria merita possint habere effec-

tum suum; ergo sine causa dicuntur priora merita reviviscere secundum mensuram charitatis correspondentis contritioni, et non potius secundum mensuram charitatis a qua processerunt. Et confirmatur, quia alias contritio, vel charitas ei correspondens non concurreret ad hunc effectum vivificandi merita, tantum ut dispositio ad effectum talis meriti, sed etiam ut principium dans valorem tali merito; consequens autem est falsum, tum quia talis charitas neque est, neque unquam fuit verum principium talis meriti, neque est ulla moralis ratio ob quam debeat reputari, vel acceptari ut principium ejus; tum etiam quia alias, si charitas respondens contritioni, per quam homo resurgit, esset longe major quam fuit charitas a qua talia merita processerunt, deberent etiam illa merita resurgere cum majori valore, quia resurgunt ut dignificata ex nobiliori principio charitatis; si enim ob hanc causam remissio charitatis minuit valorem, excessus illius eum augebit. Alium modum explicandi sententiam, quem magis videtur D. Thomas indicare, tractabimus sectione sequenti, quia est connexus cum quæstione ibi tractanda, de effectu gratiæ et charitatis, de quo dicti auctores potissimum loquuntur, in quo etiam illorum sententia nobis non probatur.

Resolutio quæstionis.

17. Dicendum ergo censeo, per quamcumque contritionem et peccati mortalis remissionem restitui integre omnia merita prius mortificata quoad totum essentiale præmium. Ita sentit Scotus in 4, dist. 22, quæst. unica, art. 2; Albertus cum Magistro, dist. 14, art. 21 et 22; Richardus, art. 8, q. 2; Gabriel, q. 3, art. 3, dub. 3; Major, q. 1; Almainus, q. 1, art. 2, et tract. 2 Moral. c. 14, ubi citat Guillelmum Parisiensem et Aureolum, quem etiam refert Capreolus supra. Idem tenet Marsilius, in 4, quæst. 11, art. 1; Ocham, quæst. 9, ad 6 dubium; Durandus, in 3, distinct. 31, quæst. 2, ad 3; Henricus, Quodlibet. 5, quæst. 24; Medina Codice de pœnitentia, tract. 1, quæst. 8. Insinuat Adrianus, in 4, materia de satisfactione, quæst. 2, ad 1; Covarr., in c. *Alma mater*, 1 part., § 4, num. 10. Potest autem hæc veritas sufficienter probari ex alterius impugnatione; nam, cum ostensum sit reviviscere merita quoad præmium essentiale, et nulla sit sufficiens ratio dicendi aut explicandi quomodo resurgant ad partem præmii, et non ad totum, concludendum est semper resurgere ad totum præmium.

18. *Probatur a priori.* — Secundo est ratio a priori, quia contritio non concurrit ad hoc meritum, ut causa per se illius, sed tantum ut removens impedimentum peccati; hoc autem impedimentum omnino removetur per quamcumque contritionem, etiam minimam, et etiam per quamcumque attritionem cum sacramento, quia omnino aufertur culpa; nam quod pœna non semper tota auferatur, nil refert, quia reatus pœnæ temporalis non impedit simpliciter perfectum valorem, et præmium cujuscumque meriti suo tempore reddendum; ergo per quamcumque contritionem et remissionem peccati reparantur omnia merita. Major propositio, in qua est vis rationis, supponitur ut clara a D. Thoma, dict. q. 89, art. 5, et ex illa probat reviviscentiam meritorum. Si autem attente consideretur, æque ex ea concluditur integra reviviscentia meritorum omnium per quamcumque contritionem: quia illa merita semper manent viva in acceptatione divina, et de se efficacia ad proportionatum præmium, solumque erant impedita ex parte subjecti propter superveniens peccatum; ergo quacumque ratione hoc impedimentum auferatur, omnia merita vivificabuntur.

19. Tertio ac præcipue hoc egregie confirmat testimonium Concilii Tridentini, sess. 6, c. 16, quod in superioribus etiam ponderabamus. Docet enim omnibus meritis de condigno integrum essentiale præmium infallibiliter reddi, si homo in gratia decedat; ergo ex mente Concilii nunquam potest contingere quod homo in gratia decedens non assequatur totum essentiale præmium quod aliquando meruit; quia in eo jam impletur conditio sub qua totum illud præmium promeruit. Ex quo ulterius consequenter concluditur, per remissionem peccati mortalis semper vivificari integre omnia merita, quia constituitur homo in statu gratiæ, in quo si statim decederet, totum præmium talium meritorum consequeretur, juxta doctrinam Concilii; ergo signum est talia merita per quamcumque justificationem constituta esse in eo statu, in quo sunt efficacia ad perducendum hominem ad totum suum essentiale præmium; et hoc est integre vivificari seu reparari. Atque hæc etiam doctrina Concilii confirmat ac declarat fundamentalem propositionem superius assumptam, nimirum, contritionem solum concur-

rere ad hanc reviviscentiam meritorum removendo prohibens, quia solum concurrit ut dispositio necessaria ad hoc ut prædicta conditio expleatur, videlicet, quod homo sit, seu decedat in statu gratiæ, quod perinde est. Non ergo concurrit ut dispositio per se ad priora merita, vel valorem eorum, ut priores opiniones supponebant; sed solum ut dispositio ad statum gratiæ, qui necessarius est ut tollatur impedimentum peccati, et ideo cessant proportiones omnes, quia ad hunc finem nil refert quod status gratiæ sit in majori vel minori intensione, quia per quamcumque minimam gratiam tollitur prædictum impedimentum; et illa major intensio non est dispositio per se requisita ad talem effectum.

20. *Argumentum contra veram doctrinam.* — Sed contra: nam hinc sequitur omnem hominem resurgentem a peccato mortali per quamcumque contritionem, etiam valde remissam, habiturum majus præmium essentiale meritorum, quam habuisset ante peccatum; consequens videtur absurdum; ergo. Sequela patet, nam ille habebit præmium essentiale respondens contritioni, et præterea habebit integrum præmium respondens prioribus meritis; ergo simpliciter habebit majus præmium. Minor autem probatur, quia videtur inconveniens quod per minimam contritionem statim homo integre atque perfecte reparetur, et quod interveniens peccatum nihil impediat; tum etiam quia alias melius esset homini peccare et resurgere, quam omnino ab utroque actu cessare; quia priori modo augetur præmium gloriæ, et non posteriori.

21. *Facile solvitur.* — Hoc argumentum magni faciunt auctores contrariæ sententiæ, ita ut Ledesma dicat consequens illud esse novum, et alienum a doctrina Patrum, quos (inquit) si moderni legissent, nunquam sententiam illam docuissent. Ipse vero nullum Sanctorum Patrum adducit, qui huic sententiæ repugnare videatur. Nos vero in superiori disputatione multa ex Patribus adduximus ad probandam hanc reviviscentiam meritorum, in quibus potius favent huic sententiæ quam repugnent; nam simpliciter et sine limitatione significant restitui merita, in quo potius indicant reviviscentiam hanc esse integram, quam solum ex parte. Ad argumentum ergo concedo sequelam, efficaci enim argumento probatur; nego autem illud esse inconveniens aliquod. Nam, quod minima contritio integre reparet merita, potius est excellentia quædam virtutis pœnitentiæ, et divinæ gratiæ, et misericordiæ, et præcipue est commendatio meriti de condigno, quod tanti valoris est apud Deum, ut ad finale præmium obtinendum solum requirat conditionem illam decedendi in gratia. Quod vero plus præmii consequatur, cæteris paribus qui post priora merita peccat et surgit, quam qui omni actu vacat et otiosus est, verissimum est, et nihil absurdi continet; nam illa major utilitas non provenit per se ex peccato, sed ex contritione; peccatum autem potuit esse occasio crescendi in merito, quod frequentissime accidit. Quod autem alius careat tali augmento, non provenit ex eo quod non peccavit, sed ex eo quod nullum novum actum meritorium exercuit; quod tamen facere potuisset nullo interveniente peccato; imo, dum alius peccavit et surrexit, potuisset alter plures actus meritorios exercere, et per eos in essentiali præmio amplius crescere; si ergo id facere omittit, sibi imputet, quia meretur quod ab alio peccatore pœnitentiam agente in essentiali præmio superetur.

SECTIO III.

UTRUM TOTA GRATIA PER PECCATUM AMISSA STATIM RESTITUATUR PER PŒNITENTIAM SEU REMISSIONEM PECCATI, IDEOQUE SEMPER HOMO AD MAJOREM GRATIAM RESURGAT.

1. *De qua gratia sit futurus sermo.* — Nomine gratiæ hoc loco intelligimus non solum qualitatem illam sanctificantem, quæ est in essentia animæ, sed etiam charitatem, reliquasque virtutes infusas quæ per se comitantur gratiam, et ab illa pendent. Hæc autem gratia seu aliquis gradus ejus dupliciter obtineri potest ante lapsum peccati: primo, gratis et absque proprio merito de condigno, quomodo habetur omnis gratia prima, quæ homini datur quoties de novo justificatur; item omnis gratia quæ datur homini ex opere operato. Alia vero est gratia quam homo assequitur per proprium meritum de condigno, ut est omne augmentum, quod homo justus per propria opera meretur. Prius ergo dicemus de hac posteriori gratia, quia magis connexa est cum reviviscentia meritorum, de qua hactenus diximus; postea vero alteram partem expediemus, ex quo tandem constabit an peccator semper resurgat in majori gratia.

Prima opinio refertur.

2. In hac ergo re variæ sunt opiniones. Prima est gratiam illam non restitui statim ac homo per pœnitentiam resurgit. Ita sentit D. Thomas, 3 p., quæst. 89, art. 2, dum docet hominem interdum resurgere ad minorem gratiam, quam antea habuerat, interdum vero ad æqualem vel majorem, pro ratione dispositionis cum qua resurgit a peccato. Unde quoties dispositio est minor vel æqualis præcedenti gratiæ a qua homo cecidit, sentit D. Thomas nihil illius gratiæ statim restitui; quando vero dispositio est major, tunc ait resurgere hominem ad majorem gratiam. Quæ vero vel quanta gratia tunc homini detur, non declarat; verisimile autem est sensisse tunc saltem totam priorem gratiam restitui. Quod vero, quando dispositio non est intensior quam gratia præcedens, sed vel æqualis, vel minor, tunc plane sentiat D. Thomas nihil præcedentis gratiæ dari in ipsa justificatione impii ratione præcedentium meritorum, patet. Nam, si aliquid gratiæ propter illa merita statim daretur, semper ille, qui haberet contritionem æque intensam ac fuerat gratia præcedens, resurgeret ad majorem gratiam. Nam ratione solius contritionis acciperet gratiam æqualem præcedenti, cum supponatur ipsa contritio esse æque intensa; si ergo ultra hoc reciperet aliquam gratiam propter superiora merita, jam resurgeret in majori gratia quam antea habuerat, quod tamen D. Thomas negat. Quod si respondeas non esse necessarium ut gratia respondens contritioni sit æqualis illi æqualitate rei ad rem, sed tantum proportionis, primum non omnes hoc admittunt, et incertum est. Deinde, illo admisso, poterit urgeri ratio hoc modo: quia pari ratione accidere posset ut qui cum minori dispositione justificatur, ad æqualem vel aliquando etiam ad majorem gratiam resurgat; quod divus Thomas negat. Sequela patet, nam ratione dispositionis recipit totam gratiam illi proportionatam; ergo si ultra illam recipit aliquos gradus gratiæ propter priora merita, ratione illorum fieri poterit ut gratia, quæ præcise sumpta ut respondens contritioni erat minor, aucta per illos gradus, sit æqualis vel major quam fuerat gratia præcedens. Atque ita intellexisse videntur D. Thomam, licet subobscure, Cajetanus ibi, in notatione circa artic. 5; Capreolus, distinct. 14, quæst. 2, artic. 1, concl. 2; et Paludanus, q. 1, n. 28. Et eamdem opinionem indicant Alexander Alensis, 4 p., q. 12, memb. 4, art. 5; et Bonaventura, in 4, dist. 14, 2 p. distinctionis, a. 2, q. 1. (Vide Palud. in 3, d. 31, q. 1, art. 1, concl. 3, et Petr. Soto, lect. 6 de Pœnit.)

3. *Hujus opinionis fundamenta.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia gratia datur homini secundum mensuram dispositionis ejus; sed qui resurgit a peccato per contritionem minus intensam, vel æqualem, non se disponit ad majorem gratiam recipiendam, etiamsi prius illam meruerit; ergo non statim illam recipit. Major ex philosophia constat, quia agens inducit formam juxta passi dispositionem: Deus autem in infundenda gratia servat connaturalem rerum proportionem. Quod etiam docuisse videtur Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7, dum docet Deum unicuique infundere gratiam, juxta ipsius dispositionem, et in sectione prima hoc ipsum contra Henricum tetigimus. Unde fit ut, ad obtinendam a Deo gratiam, vel gratiæ augmentum, non satis sit mereri illud, nisi etiam intercedat sufficiens dispositio ex parte hominis. Hac enim ratione docet D. Thomas, et qui eum sequuntur 1. 2, q. 114, art. 8, ad 3, et 2. 2, q. 24, art. 6, ad 1, quamvis homo per actus remissos mereatur gratiæ augmentum, non statim illud obtinere, donec sufficienter ad illud obtinendum per actum ferventiorem se disponat; ergo a fortiori, quamvis merita mortificata vivificentur in ordine ad alium effectum gratiæ præstandum, nihilominus non statim illum conferunt, donec homo sufficienter se disponat; tunc autem censetur se sufficienter disponere, quando prorumpit in ferventiorem actum, quam fuerat gratia amissa.

4. *Quid dicant de eo qui non habet in hac vita ferventiorem actum.* — Sed quid si in toto vitæ tempore homo non ita se disponat nec prorumpat in ferventiorem actum? Aliqui Theologi existimant, juxta sententiam D. Thomæ, illud augmentum nunquam dari in hac vita, neque in futura, tam in merito actuum remissorum, quam in meritis mortificatis, et vivificatis; quia si durante hac vita homo non se disponit, non recipit illud augmentum in hac vita; in termino autem vitæ, quando jam anima non est in corpore, non augetur gratia aut charitas, sed gloria datur juxta mensuram habitualis charitatis cum qua homo invenitur; ergo illud augmentum

perpetuo amittitur, quia homo ad illud recipiendum non se disposuit. Et quidquid sit de actibus remissis, quod infra attingemus, in præsenti videtur hoc sensisse D. Thomas, dict. q. 89, a. 5, ad 3, dicens, posse hujusmodi pœnitentem consequi minorem gloriam quam antea meruerat; ergo et minorem gratiam finalem; ergo signum est, ex D. Thomæ sententià, non plus gratiæ restitui in fine vitæ, quam in discursu vitæ reparetur. Nam si diceres aliquid amplius dari, non tamen integre totam restitui, voluntarium est et sine fundamento. Videtur autem hæc doctrina repugnare cum ratione quam in corpore articuli ibi affert; significat enim ibi omnia merita mortificata vivificari remisso peccato per pœnitentiam; in solutione autem ad tertium, docet hominem aliquando non consequi totam gloriam essentialem, quam ante peccatum meruerat, etiamsi pœnitentiam illius egerit. Responderi vero potest omnia merita vivificari per quamcumque pœnitentiam, et remissionem peccati, quia jam ex vi ipsius peccati non impediuntur quominus totum suum effectum habeant, quamvis ex alio capite requirant sufficientem dispositionem ex parte subjecti, quæ si desit, suo etiam effectu carebunt. Ex quo item fit ut possint merita mortificata per pœnitentiam vivificari, quia jam homo abstulit impedimentum peccati, et nihilominus nullum effectum gratiæ vel beatitudinis essentialis propter illa conferri, vel in hac vita, vel in futura; quia ad illum suscipiendum homo non se disposuit, ut si per remissum actum a peccato surrexit, et postea nullum ferventiorem elicuit. Sed revera difficillimum est intelligere quod merita reviviscant, et quod perpetuo priventur debito præmio, de quo plura in sequentibus.

Secunda opinio refertur.

5. Est igitur secunda opinio quam moderni Thomistæ, præsertim Soto et Ledesma cum Victoria locis citatis, sentiunt, quoties homo a peccato resurgit, præter gradus gratiæ qui respondent et proportionantur contritioni per quam resurgit, recipere aliquos gradus gratiæ propter merita præcedentia, quæ per peccatum fuerunt mortificata, quamvis non semper recipiat totam gratiam quæ illis meritis debebatur, sed tunc solum quando homo se disponit ex toto conatu, ut ex mente illorum in præcedenti sectione declaratum est. Et hinc potest eorum opinio consequenter fundari; nam quando homo consurgit a peccato per summam dispositionem, seu ex toto conatu, statim recipit omnem gratiam præcedentibus meritis debitam, quia et ipsa merita integre vivificantur, et subjectum, quantum potest, se disponit ad illorum effectum recipiendum; ergo nihil est amplius quod exspectetur. Hinc ergo ulterius colligitur, quoties homo resurgit a peccato per dispositionem minorem maxima, ut, verbi gratia, cum dimidio conatu, vel in alia simili proportione, statim recipere aliquam proportionatam gratiam propter præcedentia merita, scilicet, dimidiam gratiam illis debitam, vel in alia proportione simili. Quia quoad talem effectum sufficienter vivificantur illa merita, et, in ordine ad illud subjectum, etiam satis disponitur, quia respectu illius facit quantum potest et debet. Atque in hunc sensum conantur dicti auctores trahere Divum Thomam; tamen revera non possunt, si ea quæ diximus attente expendantur, et cum iis, quæ ex hac sententia sequuntur, conferantur.

6. Nam ex prædicta opinione sequitur primo, quoties homo resurgit a peccato per dispositionem æque intensam ac fuit gratia præcedens, resurgere in majori gratia quam fuerit illa a qua cecidit. Probatur, quia illi dispositioni secundum se respondet æqualis gratia, ut ipsi supponunt; et ultra illam datur statim aliqua gratia ratione præcedentium meritorum juxta hos auctores; ergo simpliciter resurgit homo tunc in majori gratia. Secundo, similiter sequitur ex illa sententia, posse hominem resurgere in æquali vel majori gratia, etiamsi resurgat cum dispositione remissiori; quia per illud augmentum gratiæ, quod additur ratione præcedentium meritorum, potest perveniri ad æqualitatem, vel excessum gratiæ, ut per se constat, et superius etiam declaratum est. Tertio, sequitur ex dicta sententia, fieri posse ut, licet homo resurgat a peccato per actum remissiorem, nihilominus ei statim conferatur tota gratia prioribus meritis mortificatis debita. Patet sequela, quia fieri potest ut hic et nunc dispositio sit summa et optima ex parte operantis, id est, ex toto conatu sibi possibili per auxilium gratiæ quod nunc recipit, vel ex toto conatu necessario ad consequendam perfectam remissionem peccati quoad culpam et omnem pœnam, et nihilominus quod talis dispositio sit remissior quam fuerit gratia deperdita; quia potuit homo cadere ab intensis-

sima gratia, verbi gratia, ut mille, et postea non accipere auxilium ad eliciendam contritionem adeo intensam, sed ut decem, vel centum; quia hæc etiam potest sufficere ad plenam peccati remissionem obtinendam. Tunc ergo restituetur homini tota gratia, nam efficaciter et totaliter vivificantur omnia merita; quia, licet actus respectu prioris gratiæ remissior sit, respectu ipsius operantis hic et nunc est optimus et maximus, et ideo est sufficiens dispositio. In his ergo omnibus discordant hi doctores a sensu D. Thomæ, quamvis fortasse corollaria omnia vera sint, non ex principio ab his auctoribus posito, sed ex alio infra tractando.

7. Hinc vero sequitur ulterius ex eadem sententia (quod valde notandum est), eamdem contritionem subire rationem duplicis dispositionis in hujusmodi homine resurgente a peccato per quod priora merita mortificavit. Prior ratio est in ordine ad gratiam intrinsece, vel connaturaliter, vel ex lege divina (ut in justificatione per sacramentum), correspondentem tali actui contritionis secundum se, etiamsi nulla merita præcessissent. In qua ratione forma respondet dispositioni, vel secundum physicam proportionem rei ad rem, seu intensionis formæ ad intensionem dispositionis, vel secundum aliam a Deo statutam. Secunda ratio dispositionis in tali actu est in ordine ad merita mortificata, seu effectum eorum; in qua non attenditur physica proportio in ordine ad formam infundendam, vel augendam, sed magis attenditur moralis proportio in ordine ad operantem; quia nimirum facit quod potest et debet, vel ab hoc gradu deficit secundum talem proportionem, ut satis constat ex declaratione prædictæ sententiæ. Atque hinc fit ut tota gratia, quæ hic et nunc datur ratione talis dispositionis, possit esse intensior quam sit ipsa dispositio; quia, licet sub priori ratione præcise sumpta non possit intensio gratiæ excedere intensionem dispositionis, saltem extra sacramentum, tamen adjuncta posteriori ratione potest excedere; vel quia multiplicantur rationes infundendi gratiam, et respectu omnium est illa sufficiens dispositio, vel quia in illa posteriori ratione dispositionis non attenditur proportio physica in ordine ad formam, sed moralis in ordine ad operantem.

8. Et sane, etiam in opinione D. Thomæ et antiquorum, necesse est hoc aliquando fateri, nisi velimus eis attribuere opinionem in sectione prima satis impugnatam. Hoc patet in eo casu, in quo homo resurgit a peccato per dispositionem intensiorem gratia deperdita; nam vel tunc confertur gratia solum juxta intensionem dispositionis, vel cum illa simul confertur tota gratia, quæ prioribus meritis debebatur: si primum dicatur, ergo gratia illa deperdita nunquam recuperatur, neque in hac vita, neque in futura, nisi forte de solo titulo, ut opinio illa reprobata dicebat; quia non potest amplius homo se ad illam disponere quam per actum intensiorem, et quantumcumque ille intendatur, nunquam præsens gratia excedet intensionem ejus juxta illam opinionem; ergo ne sententiam adeo improbabilem Divo Thomæ et antiquis Doctoribus attribuamus, dicendum est in eo casu resurgere hominem cum tota gratia a qua ceciderat, præter eam, quam nunc obtinet ratione contritionis; atque adeo infundi illi intensiorem gratiam, quam sit ipsa contritio; ergo necessario recurrendum tunc est ad illam duplicem rationem dispositionis et causalitatis, ne discedatur ab illo principio, quod forma esse debet aliquo modo dispositioni proportionata. Hoc autem semel posito et admisso, satis certe consequenter dixerunt Soto et alii, quoties homo consequitur peccatorum remissionem, præter gratiam respondentem suæ contritioni secundum se, recipere aliquam gratiam propter merita prius mortificata, si illa habuit. Probatur, quia semper potest contritio induere illam duplicem rationem dispositionis, et quamvis aliquando non sit adæquata dispositio respectu mortificatorum meritorum ad consequendum totum effectum eorum, erit tamen aliquis dispositio saltem ad aliquam partem illius effectus; ergo semper datur aliqua gratia, ratione meritorum præcedentium, cum illa de se efficacia sint, quandoquidem jam sunt vivificata, et subjectum sit dispositum, si non ad totum effectum, saltem ad aliquam partem ejus.

9. *An aliquando restituatur tota gratia deperdita secundum hanc sententiam.*—Superest vero, juxta hanc sententiam, interrogandum, quando in justificatione peccatoris non restituitur illi tota gratia, quam prius habuerat et peccando amiserat, sed pars ejus, an reliqua pars aliquando restituatur, vel in hac vita, vel in futura. Ad quam interrogationem sub hac distinctione respondere videntur, quod si talis homo in discursu vitæ paulatim se disponat ad totam illam gratiam recuperan-

dam, ei etiam paulatim restituetur pro ratione dispositionis; disponetur autem repetendo similes actus pœnitentiæ, vel dilectionis, aut alios æquivalentes in merito apud Deum. At vero, si homo non amplius se disponat, sed cum ea imperfecta dispositione decedat, nunquam obtinebit fructum præcedentium meritorum quoad illos gradus gratiæ, propter fundamentum præcedentis sententiæ, in quo hæc secunda cum illa convenit. Differt tamen in modo loquendi in prioris sententiæ declaratione insinuato; negat enim tunc manere omnia merita integre vivificata per imperfectam dispositionem. In quo certe satis consequenter loquitur, ideoque in tota præcedenti sectione nos ita locuti sumus, nam merita vivificari, est restitui ad statum in quo ex parte subjecti sint efficacia, et non impedita ad suum effectum conferendum; ergo, si ex vi illius dispositionis non possunt conferre totum effectum, neque in hac vita, neque in futura, non vivificantur integre et simpliciter omnia merita ex vi talis dispositionis, sed solum ex parte. Hæ igitur sunt opiniones quæ inter eos Thomistas versantur, qui aliquam veram reviviscentiam meritorum admittunt, quas fusius declaravi quam ab eis explicentur, quia difficile est omnia quæ dicunt intelligere et conciliare, multaque ex his quæ diximus, potius ex eorum principiis inferuntur, quam ab eis expresse asserantur.

Tertia sententia.

10. Est igitur tertia sententia Scoti, dicentis gratiam debitam prioribus meritis non restitui homini statim in ipsa justificatione, neque etiam in discursu totius vitæ, quantumcumque per ferventes, et multos actus se disponat. Ita tenet Scotus, distinctione vigesima secunda, articulo secundo; et Almainus ibi quæstione prima; et Durandus, in tertio, distinctione trigesima prima, quæstione secunda. Itemque sentit Marsilius in quarto, quæstione undecima, articulo primo; nam, licet dicat semper hominem resurgere ad majorem gratiam ratione meritorum præcedentium, non loquitur tamen, ut satis declarat, de majori gratia intensive, seu in esse qualitatis, ut aiunt; sed de augmento gratiæ extensivo in ordine ad effectus, quam alii vocant majorem gratiam in esse gratiæ, quia homo semper surgit a peccato acceptus ad majorem gloriam, ut statim declarabimus. Fundamentum ergo hujus sententiæ quoad hanc partem est idem quod præcedentium, nimirum quod gratia, quatenus est quædam forma realis et physica, solum infunditur vel augetur intensive juxta dispositionem subjecti; et ideo postquam homo gratiam amisit, nunquam illam recuperat intensiorem quam sit actualis dispositio, per quam illam recipit; et eadem ratione nunquam accipit augmentum ejus nisi juxta mensuram similis dispositionis. Ergo nunquam potest illa gratia in hac vita augeri ex vi præcedentium meritorum, quia non possunt illa merita efficere ut gratia excedat præsentem dispositionem; et alioqui, quamvis talia merita non præcessissent, daretur homini tota gratia suæ dispositioni commensurata; ergo nihil gratiæ datur in hac vita propter merita semel mortificata.

11. *Restitui putat Scotus deperditam gratiam in alia vita.*—An vero detur, saltem in alia vita, dicti auctores distincte non declarant; et solet Scoto attribui, quod neget illam gratiam restitui etiam in vita futura, quia in prædicto loco distinguit duplicem gloriam quasi partialem in ipso præmio essentiali : alteram correspondentem gratiæ in ultima justificatione infusæ, vel postea etiam comparatæ; alteram correspondentem meritis prius mortificatis, et postea vivificatis. Verumtamen Scotus nunquam id negavit, neque potuit consequenter negare, quia ex illius sententia totum essentiale præmium correspondens prioribus meritis, quæ mortificata fuerunt, datur homini in vita futura, si in gratia moriatur; nam, ut supra vidimus, in hoc sensu docet integre reviviscere omnia merita per quamcumque justificationem peccatoris; sed præmium essentiale in patria semper supponit gratiam consummatam et proportionatam; ergo necesse est ut illa gratia, si in hac vita comparata non est, saltem in ingressu patriæ infundatur. Et declaratur, nam, si gratia est in essentia animæ, ut D. Thomas vult, comparatur ad essentialem beatitudinem tanquam fundamentum ejus, vel tanquam essentia ad suum actum ultimum; ergo non potest secundum convenientem ordinem esse intensior beatitudo quam gratia; ergo, si in vita futura datur illud augmentum in beatitudine ipsa, necessario etiam debet dari in ipsa gratia. Si autem gratia est ipsamet charitas, ut Scotus vult, eadem vel majore ratione idem concluditur, quia intensio charitatis habitualis in patria debet esse

æqualis dilectioni actuali, in qua consistit essentialis beatitudo secundum ipsum Scotum, vel saltem ad illam pertinet, et cum illa habet commensurationem et proportionem; ergo omne augmentum quod in ipso actu confertur in patria, datur etiam in habitu, quia necesse est quod servent proportionem, ut actus ille omni ex parte a principio intrinseco et modo connaturali fiat. Igitur, consequenter loquendo, non potuit Scotus negare quin tota gratia prioribus meritis debita saltem in vita futura restituatur. Idemque est de Durando, Marsilio, et aliis, qui cum eo in dicto principio conveniunt. Quando autem Scotus distinguit gloriam respondentem meritis vel gratiæ, loquitur pro tempore vitæ præsentis, in quo dicit aliquem gradum gloriæ deberi ratione gratiæ inhærentis homini, aliquem vero ratione meritorum tantum. Ita enim loquitur de hoc merito, sicut de merito actuum remissorum, ratione quorum ait deberi homini aliquos gradus gloriæ essentialis, quamvis non debeantur ratione alicujus gratiæ habitualis inhærentis homini in hac vita; existimat enim per hos actus nullum gratiæ augmentum in hac vita conferri; et nihilominus fatetur dari in vita futura cum debita proportione ad essentiale præmium, ut aperte idem Scotus declarat in 4, distinct. 41, quæst. 1, versic. *Aliud*, ex quo loco omnia dicta egregie confirmantur. Igitur juxta hanc sententiam tota gratia debita prioribus meritis danda est in vita futura simul cum gloria, quia merita omnia vivificata fuerunt, quoad totum præmium essentiale; gradus autem gratiæ proportionatus beatitudini sub essentiali præmio comprehenditur, quia est fundamentum et principium ejus; sicut qui meretur tantam visionem beatam, meretur etiam tantum lumen gloriæ; si ergo totum meritum vivificatur quoad totam essentialem beatitudinem, vivificatur etiam quoad totam gratiam; sicut si vivificatur quoad totam visionem beatam, vivificatur etiam quoad totum lumen gloriæ; omnia ergo hæc cum proportione integre conferentur in vita futura. Nam, quia jam ibi non est tempus bene operandi meritorie, sed recipiendi præmium meritis debitum, ideo ibi non desideratur alia dispositio ex parte hominis, sed solum ut nullum habeat impedimentum, sed sit perfecte purgatus.

Quarta sententia.

12. Quarta sententia est, totam gratiam debitam meritis mortificatis statim restitui in ipsomet instanti justificationis in quo talia merita vivificantur, sive dispositio ad illam justificationem sit intensa, sive remissa, et sive sit contritio, sive attritio cum sacramento. Ita tenent Major, distinct. 22, quæst. 1; Gabriel, distinct., 14, quæst. 3, art. 3; Ocham, quæst. 9, dub. 6; Medina, Codice de Pœnitentia, quæst. 8; Henricus vero, Quodl. 5, quæst. 24, sub disjunctione loquitur inter hanc et præcedentem opinionem. Fundamentum fuisse videtur, quia merita reviviscunt quoad totum hunc effectum, et ille talis est, ut statim absque ulla mora dari possit, in quo differt ab effectu gloriæ; quia homo quamdiu est in hac vita, non est in statu capaci illius præmii, est autem in statu capaci cujuscumque gradus gratiæ, et jam non habet impedimentum ad illum recipiendum. Hoc enim per remissionem peccati sufficienter sublatum est. Neque etiam ad hoc requirit novam vel specialem dispositionem, quia talis gradus gratiæ non gratis donatur, sed ex debito justitiæ redditur. Quapropter, consequenter loquendo, idem dicunt prædicti auctores de quocumque gradu gratiæ debito ex merito de condigno, etiam per actus remissos; nam, ut alicui reddatur quod suum est, non oportet novam ex parte illius dispositionem expectare, sed sufficit ipsa lex justitiæ, si alter sit capax, et nullum ex parte illius interveniat impedimentum.

Quæstionis resolutio.

13. *Judicium fertur de prima opinione.* — Inter has sententias, hanc ultimam censeo probabiliorem et veram propter ejus fundamentum, quod mihi optimum et solidum videtur, et quia aliæ opiniones sine causa multis difficultatibus implicantur. Nam prima sententia quatenus dicit, cum homo resurgit a peccato per actum intensiorem, statim recuperare totam priorem gratiam, cum hac ultima sententia convenit, et ideo quoad hanc partem illam admittimus; quatenus vero dicit, cum dispositio ad justitiam est æqualis, vel remissior, nihil omnino ex priori gratia restitui, imprimis non videtur loqui

satis consequenter, ut explicando secundam sententiam insinuavimus, et iterum statim necessario occurret. Ulterius enim argumentor in hunc modum, quia vel in his eventibus vivificantur priora merita, vel non : hoc posterius dici non potest, cum per quamcumque dispositionem sufficientem tollatur impedimentum peccati; si autem vivificantur merita, ulterius interrogo, si dispositio sit æqualis præcedenti gratiæ, cur illa non sufficiet ut tota illa statim restituatur, cum respectu illius sit satis proportionata dispositio ? Nam ut forma capax intensionis infundatur in aliquo gradu, non est necesse ut intensior dispositio præcedat, nam æqualis satis est. Dicetur fortasse ex hoc capite non repugnare, sed aliunde, scilicet, quia tota gratia tunc infusa jam esset intensior ipsa dispositione. Sed hoc inconveniens etiam sequitur quando dispositio est intensior ; et ideo vel negandum etiam est tunc dari aliquam gratiam ratione præcedentium meritorum, vel potius dicendum est illud nullum esse inconveniens, quando illa dispositio ad varia principia comparatur, vel quando aliquis gradus formæ non requirit dispositionem. Atque hæc ratio applicari etiam potest quando dispositio est minus intensa; interrogando cur etiam tunc non detur etiam aliquis gradus gratiæ ratione præcedentium meritorum, nam ad hunc effectum etiam illa potest esse proportionata dispositio, licet gratis admittamus illam esse necessariam.

14. *Quam sit difficile nunquam dari gratiam quæ non datur in justificatione.*—Præterea in eadem sententia difficillimum est quod dicitur, hanc gratiam, quæ in prædicta justificatione non statim restituitur, nunquam dari, etiam in vita futura, si homo in præsenti vita nunquam se perfectius disponat; nam inde sequitur merita viva seu jam vivificata perpetuo relinqui sine debito præmio, nullo existente impedimento ex parte recipientis, quod divinæ justitiæ repugnat. Sequela patet, quia per justificationem peccatoris vivificantur merita mortificata, etiamsi cum remissa dispositione talis justificatio fiat; nam, licet sit diversitas opinionum, an tunc vivificentur merita totaliter, necne, tamen quod reviviscant absolute in ordine ad aliquod præmium essentiale, omnes Theologi fatentur; quia per omnem justificationem tollitur id quod mortificabat merita, scilicet mortalis culpa. Et hoc convincit discursus D. Thomæ in illo articulo quinto, et omnia quæ in confirmationem hujus veritatis hactenus adduximus. Ergo, si propter illa merita interdum nulla gratia restituitur, neque ulla gloria aut beatitudo essentialis dabitur, nam hæc eamdem proportionem semper retinent; manent ergo merita viva sine ullo præmio essentiali; quæ plane est repugnantia : nam merita esse viva nihil aliud est quam esse efficacia secundum talem statum, ut hominem ad suum terminum seu præmium perducant.

15. *Rejicitur responsio petita a simili.* — *Occurritur alteri responsioni.* — Sed dicunt aliqui in merito actuum remissorum ita contingere, nimirum quod perpetuo careant suo præmio, si ad illud suscipiendum homo in hac vita non se amplius disponat per actum ferventiorem. Respondeo falsum esse assumptum. Quod eadem ratione plane convincitur, quia illud meritum vivum est, et de se efficax, et obligans Deum ex justitia ad reddendum præmium; ergo non potest homo illo privari, si nullum ponat de novo impedimentum; nam juxta verbum Christi, Matth. decimo, et Marci nono : *Qui dederit potum aquæ frigidæ in nomine ejus, non perdet mercedem suam.* Quo exemplo significare voluit, quodlibet opus, etiam minimum, meritorium esse, et loquitur de mercede essentiali vitæ æternæ, ut aperte declaravit Concilium Tridentinum, sessione sexta, capite decimo sexto, et in prima sectione late id explicuimus. Dicetur fortasse neminem quidem privari mercede sui meriti, si non apponat impedimentum; sufficiens autem impedimentum esse non se disponere per actum ferventiorem. Sed contra hoc est : primo, quia Concilium Tridentinum, citato loco, sufficienter posuit omnes conditiones requisitas, tam ad meritum, quam ad consequendum cum effectu præmium meriti; et ad neutrum docuit esse necessariam illam dispositionem vel conditionem actus ferventioris; sed ad meritum dixit necessarium esse actum bonum et in Deo factum, in gratia, et ex gratia; ad consecutionem autem essentialis præmii solum addidit illam conditionem : *Si in gratia decesserit ;* sicut ergo propter priorem definitionem omnino reprobanda est sententia quæ negat actus remissos esse meritorios augmenti gratiæ et vitæ æternæ, ut in superioribus visum est, ita propter posteriorem partem rejicienda est opinio dicens, ad consequendum illud præmium, non satis esse expleri conditionem a Concilio postulatam, decedendi in gratia,

sed requiri aliam ferventioris dispositionis, cujus Concilium non meminit, et merito, quia in Scriptura et Patribus nullum habet fundamentum. Imo, neque si rationem expectemus, aliquam habet satis probabilem; nam, ut supra dicebam, quod aliquis ex justitia meruit, jam fecit illud suum, et ideo non oportet ut amplius laboret, aut se disponat ad illud recipiendum, sed solum ut sit capax præmii, eique nullum novum impedimentum objiciat. (De merito actuum remissorum, vide Bonavent., in 2, distinct. 40, artic. 3, quæst. 2; et Conrad. 1. 2, q. 114, art. 8; videntur enim illud negare.)

Expenditur adversariorum ratio de dispositione ad gratiam.

16. Quod præterea patet expendendo rationem illam de dispositione; nam ad habitualem gratiam recipiendam, revera nulla requiritur dispositio physica, quia est veluti prima forma in illo ordine, quæ nullam aliam requirit in suo proximo subjecto, id est, in substantia animæ; in potentiis autem requirit virtutes, non tam ut dispositiones prævias, quam ut potentias consequentes; imo et virtutes ipsæ potentiarum physicas dispositiones in eis non prærequirunt, sicut neque alii habitus, quorum naturam et genericam essentiam participant, vel sicut potentiæ quas ex parte imitantur. Atque ita vidimus infantibus infundi gratiam et virtutes sine ulla dispositione, cum tamen illa infusio, quatenus est quædam actio realis et physica, non fiat modo præternaturali tali formæ. Solum ergo in adultis requiritur dispositio moralis secundum divinam ordinationem, quæ non semper est eadem; nam alia dispositio nunc in sacramentis sufficit, quam extra illa requiratur; et alia exigitur in eo qui mortaliter peccavit, alia vero in eo qui non sic peccavit. Igitur in hac dispositione non est necesse exacte observari illam regulam physicam, quod intensio habitus vel formæ nunquam excedat intensionem actus vel dispositionis, quia in dispositione morali plus attendi debet moralis valor vel aliæ morales conditiones actus, quam sola physica intensio. Unde verisimile est, si homo, contritus ut quatuor, justificetur per sacramentum, intensiorem gratiam recipere quam ut quatuor; nam, si absque sacramento justificaretur, forte reciperet gratiam ut quatuor æqualem suæ contritioni; ergo cum sacramento majorem accipiet, illaque dispositio conjuncta sacramento, licet non sit physice intensior, censetur moraliter major et potentior, vel certe ipsum sacramentum ex virtute meritorum Christi est causa potentior ad inducendam majorem formam cum eadem dispositione; quia cum illa dispositio non requiratur ex physica necessitate formæ, sed ex quadam moralitate, hanc facile supplet et superat valor ipse meritorum Christi. Sic ergo in præsenti, quamvis actus ipsi non sint physice intensiores, ob valorem meriti quem habent, supplent, vel potius induunt rationem dispositionis moralis sufficientis, ut propter eam detur intensior habitus quam aliquis in via meruit, licet fiat habitus intensior quam fuerint actus meritorii; sine causa ergo postulatur ut omnino necessaria ad talem effectum alia dispositio per actum physice intensiorem.

17. Et confirmatur; nam, si cum rigore servanda esset proportio inter intensionem actus et habitus, etiamsi homo prodiret in actum intensiorem, nunquam obtineret illud peculiare augmentum gratiæ, quod per remissos actus meruerat. Patet sequela, quia etiam tunc intensio habitus non deberet excedere intensionem illius actus ferventioris, ut illa proportio perpetuo servetur; tota autem illa intensio habitus correspondet illi actui ferventiori absque merito præcedentium actuum remissorum; ergo fructus illius meriti nunquam obtinebitur. Quo argumento convicti, aliqui negant hoc meritum actuum remissorum; alii vero de solo titulo illud admittunt, dicentes, non mereri novum augmentum, sed idem novo titulo; utrumque autem valde falsum est, ut in prima sectione ostendi. In eo ergo casu necesse est fateri intensionem habitus excedere intensionem physicam actus seu dispositionis. Nec potest alia ratio reddi, nisi quia meritum ipsum per se est efficax ad operandum in subjecto sic disposito, vel quia illa intensio, ut conjuncta valori meriti, censetur moraliter nobilior dispositio; ergo eadem ratione ipsi actus remissi, propter moralem valorem quem habent, possunt sufficere ad prædictum effectum, etiamsi talis intensior actus nunquam in hac vita habeatur.

18. *Impugnatur ex absurdo prædicta opinio.*—Tandem alias dici posset ipsum meritum actus remissi ex se, et prout in illo præcise fundatur, perinde se habere ac mortificatum meritum, quod satis absurdum videtur.

Sequela declaratur, nam meritum esse mortificatum, nihil aliud est quam esse inefficax respectu talis personæ ad perducendam eam in consecutionem sui præmii, propter impedimentum in ea existens; et, quando illud tollitur, tunc meritum vivificari dicitur; totum autem hoc convenit merito actus remissi juxta prædictam sententiam. Solum est differentia, quod illud impedimentum ex parte personæ non est peccatum ejus, sed sola carentia necessariæ dispositionis; quæ differentia solum materialis videtur, aut secundum magis et minus. Nam quod attinet ad constituendum impedimentum, et consequenter ad efficiendum ut meritum illud secundum præsentem justitiam inefficax sit ex parte operantis, eamdem rationem participat cum mortificato merito. Quapropter, quidquid sit, an merita remissa statim suum effectum habeant, quod liberum est unicuique opinari, negari tamen cum probabilitate non potest, quin saltem in termino vitæ seu in ingressu gloriæ integrum illorum præmium conferatur, etiamsi nullum meliorem actum homo in hac vita habeat; nam ipsum meritum est ad hoc sufficiens et efficax, si homo in gratia decedat.

19. *An aliquid pro his sentiat D. Thomas.* — Neque ego invenio apud D. Thomam, saltem in Summa, quod hoc alicubi expresse negaverit; nam, in citatis locis ex 1. 2 et 2. 2, solum dicit hoc augmentum non statim dari, sed suo tempore, *sicut vita*, inquit, *æterna non statim datur*, *sed suo tempore,* quod autem sit illud tempus, divus Thomas in secunda secundæ solum dicit: *Quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum ;* et in prima secundæ ait: *Cum aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum;* in neutro autem loco hoc restringit ad tempus hujus vitæ, unde fortasse diceret in ipso instanti mortis conari hominem ad illud augmentum recipiendum, si in hac vita hoc non præstitit; quamvis enim hoc suis difficultatibus non careat, minus tamen absurdum est, quam absolute dicere privari hominem perpetuo illo præmio. Eamdemque vel similem responsionem applicari cuperet ad merita mortificata, quæ per actum remissum pœnitentiæ reviviscunt. Nam etiam Capreolus et Soto supra putant esse alienum a mente D. Thomæ, et prorsus falsum, dicere talia merita perpetuo privari omni proprio præmio essentiali. Video tamen quoad hanc partem majorem repugnantiam in doctrina D. Thomæ, propter illam solutionem ad 3, artic. 5, quæst. 89, tertia part., juncto artic. 2. Nam in illa solutione docet eum, qui resurgit per actum remissum, etiam in patria carere præmio essentiali adæquato prioribus meritis mortificatis; ergo necessario etiam sensit eum non recipere totam gratiam per se debitam illis meritis, sed perpetuo illa carere. Ex doctrina autem articuli secundi colligitur ex mente ejusdem D. Thomæ eum qui resurgit per actum remissum, vel non intensiorem, nullam gratiam accipere ob præcedentia merita; ergo sentit tota illa gratia perpetuo privari, si amplius non disponatur. Unde fortasse melius diceretur, magisque consequenter, tunc illa merita non vivificari quoad præmium essentiale. Sed hoc etiam et a veritate alienum est, et non consonat cum doctrina ejusdem D. Thomæ, dicto artic. 5, in corpore. Est ergo hac in parte sententia D. Thomæ mihi difficilis et obscura. Unde etiam satis constat totam illam primam opinionem sine sufficienti fundamento multis difficultatibus implicari, quod a nobis propositum erat.

20. *Impugnatur ex parte secunda opinio.* — Secunda vero opinio, uno fundamento posito, in reliquis facilius procedit; tamen illud fundamentum falsum est, et in superiore sectione satis impugnatum, nimirum merita mortificata non vivificari totaliter per quamcumque peccati mortalis remissionem, sed juxta proportionem dispositionis; hinc enim oriuntur aliæ difficultates de fundamento vel modo illius proportionis, et de quantitate gratiæ quæ statim restituitur; quæ dicto loco sufficienter tacta sunt. Reliqua vero, quæ ex illa opinione inferuntur, a nobis conceduntur, non quidem ex illo fundamento, sed ex alio, scilicet, quia, quoties vivificantur merita, non tantum pars gratiæ, sed etiam tota gratia respondens prioribus meritis statim restituitur; quia ad hoc, vel nulla specialis dispositio requiritur ex parte subjecti, vel quælibet, quantumvis remissa, sufficit, ut statim declarabimus.

Tertia opinio rejicitur.

21. Tertia denique opinio pauciores quidem difficultates habet, nullum autem sufficiens fundamentum; nam homo justificatus per actum remissum statim manet ita acceptus ad totam gloriam prioribus meritis correspondentem, ut ei ex justitia debeatur; ergo ei etiam ex tunc debetur tota gratia eisdem me-

ritis eorumque essentiali præmio proportionata; ergo, quamvis gloria differatur in suum tempus, non est cur gratia ipsa non statim conferatur. Nam ex parte subjecti non est necessaria nova dispositio, quandoquidem sine illa dabitur aliquando juxta hanc opinionem; aliunde vero tempus hujus vitæ est aptum et proportionatum ad gratiam recipiendam, licet non sit ad gloriam. Rursus ipsa ratio justitiæ postulat ut debitum statim solvatur, si fieri potest, et Deus, quantum in se est, non detineat mercedem operarii, quantum ille capax est. Præterea meritum ipsum est causa de se efficax ad influendam gratiam; per peccatum autem fuit impeditus, et quasi suspensus ille influxus; ergo, ablato peccato, statim sine alia dispositione habet eumdem influxum; sicut aqua, ablato contrario, statim se restituit ad pristinam frigiditatem absque alia dispositione; sine causa ergo ad hunc effectum exigitur nova dispositio, aut temporis dilatio.

22. *Alia ratio.* — *Refellitur objectio.* — Ultimo est vulgare argumentum, quia acceptatio ad gloriam est effectus formalis gratiæ inhærentis; sed ille homo statim manet acceptus ad totam gloriam priorum meritorum; ergo recipit statim totam gratiam illi gloriæ proportionatam. Responderi solet esse acceptum non fieri formaliter per gratiam inhærentem, sed per extrinsecam Dei voluntatem. Verumtamen, quamvis esse acceptum, in una significatione possit esse denominatio extrinseca, sicut esse acceptatum per alterius consensum, tamen, in alia significatione, esse acceptum, id est proportionatum, et intrinsece aptum ad gloriam, effectus formalis est gratiæ inhærentis, neque extrinseca denominatio, sed intrinseca animæ vivificatio. Quamvis autem Deus de potentia absoluta posset acceptare hominem ad gloriam extrinsece, non reddendo illum intrinsece proportionatum, tamen secundum legem ordinatam id non facit, juxta veram et sanam doctrinam; sed, sicut amando facit bonum quod amat, ita, acceptando aliquem ad gloriam secundum præsentem justitiam, facit illum intrinsece acceptum, et aptum ad eamdem gloriam; et ita pertinet hoc ad effectum formalem gratiæ sanctificantis. Ergo pari ratione, quoties secundum præsentem justitiam aliquem acceptat ad majorem gloriam, eum statim facit proportionatum ad illam per infusionem majoris gratiæ; ergo si homo resurgit a peccato acceptus ad totam gloriam, quæ meritis mortificatis respondebat, resurgit etiam cum tota gratia illis debita.

23. *Inanis est distinctio cui innititur Scotus.* — Neque satisfacit distinctio illa Scoti de portione gloriæ respondente gratiæ, et respondente meritis, quia hic non agimus de gloria, quæ datur homini absque ullis meritis propriis; quo sensu posset distingui aliqua gloria respondens gratiæ, et non meritis; sed, agimus de gloria quæ comparatur per propria merita, et in hac gloria nulla est portio, quæ respondeat meritis, et non gratiæ; nam omne meritum gloriæ vel supponit gratiam proportionatam, ut est in merito primæ gloriæ, fundato in contritione ut informata per primam gratiam, vel secum affert simulque meretur gratiam proportionatam gloriæ, ut est in omni merito augmenti gloriæ; nam per illud meretur homo ut statim per intrinsecam gratiam fiat proportionatus tantæ gloriæ. Merita enim ipsa non reddunt hominem formaliter aptum et proportionatum ad gloriam, sed dispositive, vel etiam moraliter effective; et ideo requirunt formam quæ reddat hominem intrinsece aptum ad gloriam. Sicut etiam merita ipsa per se ac formaliter non constituunt hominem filium Dei, et consequenter neque formaliter augent hanc filiationem, quia non constituunt hominem formaliter participem naturæ divinæ, sed disponunt, et merentur gratiam, quæ formaliter conferat, vel augeat hanc participationem, et filium Dei adoptivum constituat et perficiat. Quoties autem homo fit acceptus ad majorem Dei gloriam, fit etiam filius et hæres in perfectori gradu; neque est ulla portio gloriæ quæ respondeat meritis ut merces, quæ non respondeat gratiæ et filiationi divinæ ut hæreditas, ut satis significavit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, dicens, justis bene operantibus usque in finem proponendam esse vitam æternam, et tanquam hæreditatem seu gratiam filiis promissam, et tanquam mercedem meritis reddendam; ergo nulla est portio talis gloriæ respondens meritis, quæ non etiam respondeat gratiæ, per quam homo jam sit constitutus in hac vita filius Dei in tali gradu.

24. *Immerito aliter philosophantur aliqui de charitate ac de gratia.* — Non vero defuerunt aliqui Theologi, præsertim Thomistæ, ut videre licet in Soto supra, et aliis, qui distinguant inter gratiam et charitatem aliasque virtutes infusas. Nam propter argumentum factum fatentur, per omne meritum vivum vel vivificatum, apud Deum statim dari

gratiam illi merito proportionatam ; de charitate autem et virtutibus id negant; quia, cum sint habitus operativi, solum augentur intensive, juxta proportionem et physicam intensionem actuum. Sed hæc distinctio aliena fuit a mente D. Thomæ, ut facile constabit attente consideranti loca supra citata ex 1. 2 et 2. 2, nam in uno loquitur de augmento gratiæ, et in alio de augmento charitatis ; et eamdem doctrinam de utraque tradit; et expresse in 3 part., quæst. 89, artic. 2, postquam de gratia locutus fuerat, subdit : *Et eadem ratio est de virtutibus quæ ad gratiam consequuntur.* Quæ verba recte expendit et declaravit Cajetanus, dicens, quoties infunditur vel reparatur justitia, in eadem proportione et intensione infundi seu restitui virtutes, in qua infunditur vel restituitur gratia. Advertit etiam rationem esse tactam a divo Thoma, quia virtutes consequuntur ex gratia : *Hinc enim,* ait, *absque scrupulo ambiguitatis cujusque deducitur, quod ad majorem gratiam consequuntur majores virtutes, et ad minorem minores.* Nihil ergo refert quod virtutes sint habitus operativi, quia non efficiuntur aut intenduntur effective per proprios actus; neque etiam requirunt illos ut physicas dispositiones necessarias ad suam infusionem vel augmentum ; imo nec semper requirunt proprios actus tanquam proprias et speciales dispositiones morales; sed illa, quæ est dispositio ad gratiam, vel meritum augmenti gratiæ, est etiam sufficiens dispositio ad augmentum virtutum, quia non infunduntur vel augentur quasi per se primo, sed per quamdam concomitantiam ad gratiam, et quasi per resultantiam ex illa. Et ideo, quamvis ratio facta per se primo procedat de gratia, quæ est formalis participatio divinæ naturæ, consequenter vero complectitur virtutes quantum ad augmentum, quod ex vi meriti simul cum gratia habuerunt; statim enim ac meritum vivificatur, virtutes cum toto illo augmento infunduntur.

Objectiones contra superiorem resolutionem.

25. *Prima.— Secunda.— Tertia.* — Contra hanc vero sententiam multæ possunt fieri objectiones : quædam ex propria materia, aliæ vero ex diversa petitæ. Priores sunt, quia homo, cum justificatur, recipit gratiam proportionatam suæ dispositioni, ut docet Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6 ; ergo, si contritio est remissa, tantum infundetur gratia remissa, non obstantibus præcedentibus meritis, alias contingere posset hominem habentem remissam contritionem perfectius justificari, quam alium qui intensius conteritur. Item, tota gratia quæ in prima justificatione datur, gratis datur, alias non tota justificatio gratis fieret; ergo tunc nulla gratia datur ex meritis, quia hæc non gratis daretur; ergo merita mortificata non possunt statim in illo instanti habere effectum gratiæ. Tertio, quamvis homo ante lapsum meruit gratiam, jam vero illam obtinuit; unde quoad hanc partem jam fuit ei redditum præmium meritorum ; ergo, si postea illud dissipavit, et peccando destruxit, non tenetur Deus ex justitia iterum simile præmium ei reddere propter eadem merita; alias bis præmium ei redderet propter eadem merita ; alias bis illa præmiaret eodem genere præmii, et æquali in suo ordine.

26. *Ad primam.* — Respondetur ad primam et secundam objectionem in hujusmodi justificatione peccatoris distinguendum esse id quod est per se, ab eo quod est per accidens respectu talis mutationis, qua homo ex statu peccati in statum gratiæ transfertur. Per se quidem est ut ipse homo sese cum divino auxilio sufficienter disponat, et quod Deus infundat gratiam dispositioni proportionatam et remittat peccatum. Per accidens vero est quod præcesserint merita, quæ consequenter reviviscant facta illa mutatione. Nam hæc tota mutatio intervenire posset sine reviviscentia meritorum, ut, si illa non præcessissent. Ad primam ergo objectionem respondeo, gratiam illam, quæ per se infunditur ex vi justificationis, semper esse proportionatam et commensuratam contritioni, seu dispositioni peccatoris, et de hac loqui Concilium Tridentinum, citato loco, nam hæc est propria gratia justificationis, quæ per se considerada fuit in doctrina de justificatione ; nam ea quæ sunt per accidens, non cadunt sub scientiam. Quando vero cum justificatione conjungitur priorum meritorum reviviscentia, conjungitur etiam cum gratia justificationis alia gratia, quam non oportet esse commensuratam ipsi contritioni, quia non est ab illa tanquam a causa et dispositione per se, sed tanquam a causa removente obicem peccati, quod æque facit contritio remissa ac intensa. Neque ad illam gratiam meritorum præcedentium requiritur nova dispositio per se, ut supra dicebam, quia ipsa merita sunt in

suo ordine sufficiens causa, et sufficiens moralis dispositio, si aliunde non interponatur obex. Unde, si velimus utramque illam gratiam tanquam unam adæquatam formam considerare, dicemus dispositionem ad illam non esse contritionem solam secundum se, sed ut conjunctam omnibus superioribus meritis, ideoque remissiorem contritionem, ut conjunctam pluribus præcedentibus meritis, reputari moraliter meliorem dispositionem, quam contritionem intensiorem sine tot meritis, ac proinde nullum esse inconveniens quod aliquando resurgat absolute cum majori gratia qui contritionem habuit minus intensam, si alioqui in meritis præcedentibus multum excedit.

27. *Respondetur ad secundam.* — Ad secundum similiter respondetur, gratiam justificationis, quæ ex vi illius per se datur, totam gratis dari, ut recte argumentum probat; nihilominus tamen cum illa gratia posse in eodem instanti conjungi aliam, quæ, supposita priori gratia (secundum ordinem naturæ loquimur), non detur gratis, sed ex meritis, si illa præcesserunt, quia in hoc nulla est repugnantia ; neque etiam est contra liberalem et gratuitam justificationem, cum talis gratia per se ad illam mutationem non pertineat, nec reputetur ut prima, sed ut secunda adjecta primæ, saltem secundum ordinem naturæ. Neque est novum aut singulare in hoc negotio, quod in eodem instanti infundantur diversi gradus gratiæ ex diversis titulis et capitibus. Nam qui ficte baptizatus fuit, et in eo peccavit, et postea conteritur, vel etiam confitetur, duplicem gratiam recipit : unam ratione baptismatis, aliam ratione pœnitentiæ. Neque etiam repugnat simul recipere duos gradus gratiæ, unum gratis, et alium ex justitia; nam justus qui suscipit Eucharistiam vel aliud sacramentum, de condigno meretur et obtinet aliquem gradum gratiæ per illum actum, quatenus est opus operantis, ut aiunt; et tamen ei datur simul aliqua gratia ex opere operato, quæ gratis ei datur respectu ipsius, quamvis detur ex justitia respectu Christi. Sic ergo in præsenti, prima gratia ac per se justificationis ipsi peccatori gratis datur, licet ex justitia Christi; et nihilominus simul datur gratia præcedentium meritorum ex virtute illorum, atque adeo ex justitia ipsiusmet peccatoris, qui prius justus fuit, et jam est justificatus.

28. *Ad tertiam.*—Ad tertium, respondemus meritum gratiæ et gloriæ adeo esse efficax, ut, quantum est ex se, non tantum infusionem gratiæ, sed etiam perpetuam ejus conservationem ex justitia obtineat, quod in gloria est manifestissimum, et inde evidenter concluditur de gratia; quia gloria nunquam separatur a proportionata gratia. Differunt tamen in hoc, quod gloria semel data non est amissibilis, et ideo ejus conservatio interrumpi non potest; gratia vero amissibilis est, ac propterea potest continua ejus conservatio interpolari propter impedimentum peccati. Ex eodem autem principio provenit, et ex eadem meriti efficacia nascitur, ut, licet conservatio gratiæ propter peccatum interrupta sit, si auferatur impedimentum peccati, statim quasi continuetur; nam hoc etiam requirit ipsa gloria, quæ ex vi tali meriti danda semper servatur; quia ad illam nemo acceptatur, neque intrinsece idoneus redditur nisi per gratiam. Ob hanc ergo causam, licet propter præcedens meritum talis gratia data fuerit, eamque peccator sua culpa amiserit, nihilominus ablata culpa statim restituitur, neque illa censetur, moraliter loquendo, duplex remuneratio ejusdem meriti, sed est moralis quædam continuatio ejusdem præmii, quod ex vi meriti perpetuitatem includit. Neque etiam ad rem præsentem quidquam refert quod illæ duæ gratiæ, amissa et restituta, numero distinctæ sint, ut secundum philosophicam rationem verisimile est, quia, esto in genere entis et physice hoc ita sit, tamen in genere præmii, et secundum moralem considerationem tanquam una reputatur.

Digressio de augmento gratiæ per actus remissos occasione alterius objectionis.

29. *Prima objectio.* — Aliud caput objectionum sumitur ex controversia de augmento gratiæ et charitatis per actus remissos. Nam, si gratia respondens meritis vivificatis statim datur, etiamsi homo per remissam contritionem resurgat, sequitur gratiam, etiam quam quis meretur per actus remissos, statim dari : consequens est falsum ; ergo. Sequela probatur, quia, si in meritis vivificatis augmentum gratiæ excedit proportionem præsentis dispositionis, etiam in augmento per actus remissos poterit excedere, neque esset ulla specialis ratio differendi tale augmentum. Falsitas autem consequentis variis mediis probari solet; non tamen afferam omnia, ne prolixior sim nimiumque a præsenti disputatione di

vertar. Quatuor ergo attingam, in quibus moderni majorem vim faciunt. Primum est, quia, si illud admittitur in quolibet actu meritorio, etiam remisso, pari ratione concedendum est, per eumdem actum meritorium, continuatum aliquo tempore in eodem gradu, gratiam toto illo tempore continue augeri, quia toto illo tempore actus est meritorius, et actus meritorius, ut dicitur, statim habet suum effectum quoad augmentum gratiæ; at consequens est falsum, nam alias illud augmentum esset infinitum, quia continue fit per infinita instantia, et in quolibet additur illi gratiæ aliquis gradus, seu pars aliquota quam homo per talem actum meretur; per illum enim actum factum in primo instanti meretur et consequitur homo certam aliquam portionem gratiæ; ergo in quolibet instanti merebitur aliam æqualem, quia est æqualis valoris; supponimus enim totum actum in quolibet instanti conservari; ejusdem autem rationis est, quod ad meritum attinet, conservari, et elici actum.

30. *Secunda.* — Secunda ratio est, quia, si per actum remissum augetur habitus, ergo augetur secundum totam latitudinem ejus; consequens est absurdum; ergo. Sequela probatur, nam, si quilibet actus remissus auget habitum, ergo quilibet actus ejus sufficit augere habitum; nam si actus remissus, verbi gratia, ut duo, auget habitum ut sex, ergo quamvis actus ille tantum esset ut unum, etiam augeret; et si esset ut dimidium, nihilominus augeret; et sic de quolibet alio, quantumvis minimo, quia de quolibet actu remisso dicitur quod augeat habitum; actus ergo ut duo secundum totam latitudinem suam auget habitum ut sex, redditque habitum intensum ut octo. Falsitas autem consequentis patet, quia hoc modo multum crescerent habitus gratiæ et charitatis; et si quispiam aliquoties operaretur ad æqualitatem sui habitus, incredibiliter augeret illum; ut, verbi gratia, si a principio haberet habitum ut duo, et eliceret actum ut duo, jam haberet habitum ut quatuor, si deinde eliceret actum ut quatuor, haberet habitum ut octo; unde si triginta actus efficeret, incredibile esset augmentum, nam per quemlibet actum posteriorem tantum aliquis mereretur, quantum per omnes simul præcedentes. Hoc autem esse inconveniens per sese videtur notum, quia tam magnum bonum non debet tam facile, et veluti sine mensura, pro levibus et remissis actibus tribui.

31. *Tertia.* — Tertia ratio, quia ex illa opinione ulterius sequitur, quoties homo post justificationem meretur, sive remisse, sive intense, habitum gratiæ semper excedere in intensione actum et non servare cum illo proportionem; quod est etiam absurdum. Nam, si in justificatione ipsa servat proportionem intensionis habitus cum actu, cur non etiam postea? Nulla certe ratio sufficiens reddi potest.

Quarta. — Quarta, quia alias intensio luminis gloriæ non esset proportionata intensioni actuum et habitus charitatis, quia ipsi inter se non servant proportionem; ergo neque lumen gloriæ cum ipsis.

32. *Nunc Scotum notat Bannes, nunc illum pro se adducit.* — Hæc argumenta contra hanc sententiam proposuit Dominicus Bannes 2. 2, quæstion. 24, art. 6, dub. 2, et primum illorum tanquam validius latius prosecutus est in relectione speciali, propter quæ intrepide asserit illam opinionem esse falsam et improbabilem, et opinionem etiam Scoti asserentis, per omnes actus remissos mereri justos augmentum actus charitatis et gratiæ, quamvis illud non obtineant usque ad ingressum gloriæ, similiter falsam et improbabilem appellavit priori loco. In Relectione vero conatur Scotum interpretari juxta opinionem suam, scilicet, quod per actus remissos dicat augeri præmium gloriæ, solum quia dabitur pluribus titulis, quod ipse vocat augmentum extensivum, satis contra mentem Scoti; nam in 4, distinct. 21, quæst. 2, aperte loquitur de augmento gratiæ, et illud dari dicit propter actus remissos in fine vitæ; in quo sensu ait prædictus auctor in dicta Relectione, prædictam opinionem Scoti minus probabilem esse quam aliam, quæ affirmat tale augmentum statim dari; solamque suam opinionem probabilem esse vult, qua definit justum, per actus remissos, nullum verum augmentum intensivum gratiæ vel gloriæ mereri.

33. *Judicium fertur de illius sententia.* — Ego vero solam hanc opinionem inter prædictas censeo esse improbabilem, et plane incredibilem, nullaque auctoritate aut ratione fundatam. Supra enim (ut opinor) demonstravi, quantum Theologica materia patitur, intensionem præmii essentialis non esse conferendam solum secundum proportionem seu æqualitatem intensioris actus meritorii, quem justus in hac vita exercet, sed etiam secundum multitudinem omnium meritorum simul sumptorum, ut ex omnibus simul, prudenter

ponderata omnium multitudine, et singulorum intensione, aliisque conditionibus ad meritum conducentibus, consurgat veluti unus valor unius præmii tantæ intensionis excedentis singulorum actuum intensionem; ex quo principio evidenter sequitur per quoslibet actus meritorios præmii essentialis, sive intensos, sive remissos, augeri intensive præmium ipsum essentiale, seu jus ad ipsum obtinendum, quia crescit cumulus meritorum, cui illa intensio commensuratur. Atque hinc præterea sequitur, per quemlibet actum meritorium præmii essentialis, etiam remissum, mereri hominem justum, augmentum proprium gratiæ intensivum, quia gratia semper proportionanda est præmio essentiali; et hactenus doctrina hæc communis est Theologorum, etiam D.Thomæ (quidquid ille auctor dicat). Nam 1. 2, q. 114, art. 8, ad 3, expresse dicit quolibet actu mereri hominem augmentum gratiæ; et secunda secundæ, quæstione vigesima quarta, artic. 6, ad 1, idem dicit de augmento charitatis. Nec potest exponi de augmento illo extensivo, de solo nomine aut titulo; nam evidenter in illis locis tractabat de proprio et intrinseco augmento charitatis. Supposita ergo hac veritate, quoad aliam quæstionem, an hoc augmentum statim detur, necne, ex parte admittimus illius auctoris censuram, quatenus fatetur probabilius esse statim dari augmentum charitatis, quam in ingressu gloriæ; non quod oppositam opinionem Scoti, quæ fortasse quoad hanc partem fuit etiam D. Thomæ, reputemus improbabilem, cum non sit contra fidem, neque contra evidentem rationem, et habeat graves Doctores et nonnullas conjecturas, sed quod opposita probabilior videatur, et fortioribus niti rationibus.

Respondetur ad primam objectionem.

34. Ad difficultatem ergo propositam concedo sequelam, quanquam posset etiam aliquis illam negare, ut extraneam vitaret disputationem. Nam, cum dicimus merita vivificata statim habere effectum gratiæ illis debitæ, id intelligendum est de illa gratia, quæ propter talia merita jam data fuerat, quia quoad illam talia merita fuerunt efficacia ut statim daretur; et ideo, cum primum illa merita vivificantur, statim restituunt eumdem effectum; nam ex eorum efficacitate per se pendet, non ex qualitate præsentis dispositionis. An vero propter talia merita data fuerit gratia secundum proportionem ad valorem omnium actuum intensorum et remissorum, vel solum secundum proportionem ad intensiorem actum, alia quæstio est, quæ non habet necessariam connexionem cum prædicta. Posset enim aliquis sentire gratiam in hac vita non intendi nisi juxta latitudinem intensioris actus, quo homo in hac vita ad illam se disposuit, et nihilominus asserere intensionem gratiæ, obtentam per merita mortificata, statim redire quantum necessarium est; ita ut, si illa intensio fuit ut centum, quamvis homo resurgat per contritionem ut duo, statim restituatur gratia ut centum, quia non commensuratur actui præsenti, sed intensiori quem habuit homo tempore justitiæ præteritæ, nam ille semper manet vivus apud Deum, et retinet rationem moralis dispositionis sufficientis. Dixi autem, *quantum necessarium est*, quia, si in eo casu homo resurgeret per contritionem ut centum, consequenter loquendo, in ea sententia dicendum est non infundi propter priora merita intensiorem gratiam quam centum, quia omnia illa non excedebant intensionem ut centum; et, quamvis perpetuo viva permansissent, non habuissent intensiorem effectum.

35. Nihilominus tamen magis consequenter respondebimus concedendo sequelam; quia non solum consequens ipsum probabilius est, sed etiam recte sequitur ex paritate rationis et fundamenti, scilicet, quod causa meritoria statim operatur quantum potest, nec requirit aliam positivam dispositionem, sed solam capacitatem subjecti et status, cum remotione impedimenti; et quod propter meritum gloriæ statim datur intrinsecum jus et proportio ad illam; hæ namque rationes, et similes, æque procedunt in meritis actuum remissorum, ac in meritis vivificatis; ideoque sequelam concedimus.

De merito et augmento per continuationem actus.

36. *Sequela primi argumenti male infertur ex antecedenti.* — In primo autem argumento alia fit illatio non multum connexa cum priori consequente, novamque difficultatem postulat, quæ in omni fere opinione locum habet. Est autem hæc secunda sequela, quod, scilicet, sequatur eumdem actum ratione solius perseverantiæ et coexistentiæ ad nostrum

tempus, esse meritorium augmenti gratiæ, et amoris, et præmii essentialis intensivi; in hoc enim consequente fundatur tota difficultas illius argumenti. Illa autem sequela neque intrinsece sequitur ex antecedente, nec videtur etiam necessaria ex aliqua intrinseca ratione, aut paritate rationis. Utrumque patet, nam elicere novum actum, etiam remissum, longe aliud est quam perseverare aliquo tempore in eodem omnino actu sive remisso, sive etiam intenso, quia illud prius est facere aliquid novum, quod antea factum non erat, vincendo novam difficultatem, propriamque libertatem iterum bene exercendo; per solam autem continuationem ejusdem actus ut sic, nihil novi fit, sed in eo ipso quod factum fuit perseveratur, et pro aliquo saltem tempore forte nulla difficultas vincitur, aut nova libertas exercetur. Non est ergo necessaria illa consecutio: quæ de actu etiam interiori fieri posset; quod, videlicet, si ille meritorius sit, etiam continuatio ejus sit meritoria, et maxime si cum perseverantia in actu continue addatur major intensio. Unde nonnulli Theologi, concedentes meritum in quocumque actu, sive intenso, sive remisso, negant per solam continuationem augeri meritum quoad intensionem præmii, propter rationes tactas, quod nihil novi fit nec nova libertas exercetur; præsertim quando apprehensio intellectus neque augetur, neque mutatur, quia pro tunc veluti naturali modo perseverat voluntas in eo quod fecit.

37. *Etiamsi bene inferant, nihil absurdi contra nos probant.* — Verumtamen (ne difficultatem argumenti effugere videamur) sive ex illo antecedenti sequatur, sive non, concedimus eumdem actum, cæteris paribus, majori tempore libere continuatum esse meritorium majoris præmii essentialis, et majoris augmenti gratiæ, quia licet continuatio illa physice nullam rem addat, sed eamdem actionem et terminum majori tempore coexistentem dicat, eo quod actio illa non sit successiva, sed indivisibilis, et tota simul, ut ex Metaphysica suppono, nihilominus illa est quædam conditio moralis, quæ secundum prudentem existimationem auget valorem obsequii seu officii exhibiti, et consequenter confert ad augmentum meriti in ordine ad majorem mercedem. Dices: augeatur merces in simili conditione, scilicet, quod plus perseveret vel continuetur. Respondeo in mercede æterna et perpetuo duratura hoc locum non habere, quia ex vi cujuslibet actus meritorii, etiamsi solo instanti coexistat, debetur præmium perpetuo durans; ergo per continuationem actus meritorii non potest augeri præmium duratione sua, quia in hac non recipit augmentum; debet ergo augeri in substantia et entitate sua, et hoc vocamus augmentum intensivum. Atque hoc modo credimus perfectiorem visionem Dei, dandam fore illi qui per integram horam persistit diligendo Deum eodem actu, quam illi qui per momentum solum dilexit, cæteris paribus; quod latius in proprio loco ostendendum est.

38. *Gratiæ augmentum ex continuatione actus successive datur. — Occurritur objectioni.* —Et hinc ulterius concedimus, hoc augmentum gratiæ et charitatis, quod per actum continuatum meremur, continua quadam successione statim conferri; hoc enim plane consequitur ex præsenti doctrina, supposito alio principio de continuatione actus. Nam omne augmentum gratiæ, quod per meritum datur, statim datur ac fit ipsum meritum; hoc enim principio nos utimur; sed per actum meritorium continuatum, ut sic, meremur augmentum gratiæ; ergo statim datur ac fit illud meritum; sed illud meritum non fit subito, sed consistit in continuatione quadam; ergo et augmentum gratiæ non datur simul, sed successione continua coexistente continuationi talis actus meritorii. Dices: illa continuatio actus meritorii in se non est successiva, sed est totalis permanentia ejusdem actus indivisibilis, licet coexistat nostro tempori successivo; ergo non est necesse ut augmentum gratiæ, quod propter illum actum datur, successive detur. Respondetur, quamvis in efficienda vel conservanda entitate illius actus meritorii non interveniat physica et realis successio, tamen illum valorem moralem paulatim augeri, et continue, quamdiu continuatio actus non interrumpitur. Sicut ergo ille actus, prout continue magis ac magis durat, est majoris et majoris valoris ad meritum augmenti gratiæ, ita etiam, quamdiu durat, continue illam auget; unde quia hoc augmentum in ipsa gratia non est tantum morale, sed physicum et reale, ideo necesse est ut per physicam successionem fiat.

39. *Ex nostra doctrina non sequitur dari infinitum meritum.* — Nego tamen inde sequi, per illud meritum et augmentum comparari infinitam gratiam; imo, hoc ipso quod continue et successive fit, et in tempore fi-

nito, impossibile est augmentum esse infinitum. Neque ex eo quod in primo instanti actus meritorii certa aliqua portio gratiæ obtineatur, ideo necesse est ut in quolibet instanti continuativo sequentis temporis æqualis portio gratiæ conferatur, quia in primo instanti fit quædam mutatio instantanea habens suum integrum terminum; in reliquis vero solum intelliguntur esse mutatiunculæ, seu mutata esse continuantia unam mutationem successivam. Quod quidem exemplo physico declarari potest; nam, si intelligamus solem et aerem simul creari in certa distantia, et immediate post illud instans successive fieri inter se magis propinquos, intelligemus, in primo instanti creationis aerem illuminari a sole, et consequenter produci determinatum lumen, verbi gratia, ut duo vel tria, et immediate post tale instans lumen illud successive intendi per horam, verbi gratia, si per illam duravit mutua appropinquatio; inde tamen non fit quod intensio illius luminis fuerit infinita, neque quod in quolibet instanti illius temporis tot gradus luminis producti fuerint, quot in primo instanti creationis. Et ratio differentiæ est, quia in primo instanti facta fuit integra quædam et determinata actio illuminandi, in aliis vero minime, sed solum indivisibilia quædam continuantia actionem successivam. Hoc autem partim provenit ex intrinseca natura et modo talium actionum, partim ex diversa proportione agentis et passi, quæ in primo illo instanti fuit sufficiens ad certum et determinatum effectum, quem virtus agentis potuit simul et sine resistentia producere; in tempore vero sequenti continue variatur, et crescit, et respectu illius augmenti omnia sequentia instantia solum se habent ut continuantia vel determinantia tale augmentum; et ideo in eis non fit aliquis novus effectus totalis, ut sic dicam, sed terminatur qui successive fit.

40. *Non est tantus valor actus in aliis instantibus quantus est in primo.* — Sic igitur facile est prædictum augmentum gratiæ intelligere absque infinitate intensionis. Neque in ipso modo physici augmenti invenio novam difficultatem. Tamen, quia illud augmentum successivum gratiæ procedit ex morali valore actus, ideo necessarium est explicare quomodo hic valor in tali actu non sit tantus in singulis instantibus continuativis, sicut fuit in primo, ut propterea non correspondeat illi æquale præmium. Hoc autem ita declaratur. Nam in illo actu duo sunt ratione distinguenda: unum est substantia actus, aliud continuatio ejus; substantia actus tota est in primo instanti, quæ etiam perseverat in toto tempore continuationis, et in singulis instantibus ejus; et quoad hanc partem tantum valorem et meritum habet actus ille in quolibet instanti continuationis, sicut in primo productionis suæ; tamen sicut in omnibus illis instantibus substantia actus est eadem, ita præcise ex vi illius non respondet ei distinctum præmium, sed idem; et ita ex hoc solo capite non solum non augetur gratia infinite, verum etiam non augetur. Ut, si habitus augendus esset physice per actum absque ulla resistentia, licet idem actus in eodem gradu duraret per annum, in illo non plus intenderet habitum quam in primo instanti. Aliud quod in illo actu consideramus, est continuatio ejus, quæ ex natura sua talis est ut per modum successionis crescat; ideoque neque in tempore indeterminato, quale est illud quod hac voce explicatur, *immediate post hoc;* neque in aliquo futuro instanti continuativo, per se ac præcise sumpto, habet actus ex hoc capite determinatum valorem; sed solum in tempore determinato; in instanti vero tanquam in termino tanti temporis; ac propterea in tanto tempore non augetur gratia ex hoc capite nisi pro ratione valoris superadditi substantiæ actus ex tanta continuatione; et ideo etiam valor, qui ex hoc capite additur in singulis instantibus continuativis, non est æqualis, nec comparabilis cum valore, quem habet talis actus ex vi suæ substantiæ. Imo etiam totus valor, qui additur ex continuatione actus, verbi gratia, per horam, fortasse non est æqualis in morali valore secundum prudentem existimationem, cum valore quem ratione substantiæ habet talis actus statim ac fit; quia illa continuatio est circumstantia quædam illius actus, quæ non semper ad æqualitatem auget moralem valorem, quamvis interdum possit esse tanta continuatio, ut moraliter æquivaleat secundum regulas et leges æternæ sapientiæ, quæ sola potest exacte meritorum momenta ponderare.

41. *Interdum minus meretur actus continuatus aliquo tempore, quam diversi in eo eliciti.*— Ex his autem necessario sequitur (atque hoc solum habet nonnullam difficultatem moralem in hoc puncto) fieri posse ut majoris meriti sit, cæteris paribus, tres actus distinctos elicere intra aliquod tempus, quam unummet actum per totum illud tempus continuare.

Constituamus enim Petrum et Paulum cum æquali gratia, cæteris paribus, elicere in hoc instanti actus amoris Dei, ut unum, et mereri unum gradum gratiæ; Petrum autem perseverare in illo actu per aliquod tempus, in quo juxta nostram sententiam continue meretur et obtinet majus augmentum gratiæ; cum ergo illud majus augmentum sit successivum et finitum, signari poterit aliquod tempus in quo toto non meruit per illam continuationem nisi unum alium gradum gratiæ : sit ergo illud tempus quarta pars horæ, verbi gratia. Pono ergo Paulum in eodem tempore elicere discrete tres actus omnino similes et æquales, sine continuatione in toto illo tempore, sed tantum in tribus instantibus, si fieri potest, vel in tribus morulis discontinuis illius temporis; tunc Paulus jam merebitur tres gradus gratiæ; nam, si eliciendo primum actum meruit unum gradum, eliciendo secundum et tertium, merebitur alium et alium, quia sunt æquales, et singuli per se ac totaliter fiunt, atque ita in omnibus est æqualis ratio merendi. Hoc ergo manifeste sequitur ex dicta responsione; nam, hoc ipso quod meritum continuationis alicujus est finitum, habet certam aliquam proportionem cum merito, quod habet actus in uno instanti; et ideo potest per pluralitatem actuum æquari, vel etiam superari. Hoc autem auctoribus alterius sententiæ adeo difficile et absurdum videtur, ut potius negent, per continuationem actus, vel per multitudinem actuum æqualium, augeri meritum melioris præmii essentialis, quam hoc fateri. Sed hæc nobis videntur multo majora incommoda, præsertim hoc de multitudine actuum, propter ea quæ attuli in sectione prima. Illud vero consequens nobis non videtur adeo difficile, quia in eliciendis novis actibus semper exercetur magis libertas, et nova determinatio voluntatis; et ideo mirum non est quod pluralitas actuum possit in morali valore exæquare vel superare durationem ejusdem actus. Neque inde sequitur distractionem mentis, aut interruptionem per omnimodam cessationem ab actu conferre ad augmentum meriti, quia hæc non sunt per se necessaria ad multiplicandos actus; potest enim hoc fieri transeundo immediate ab uno actu in alium sine ullo otio intermedio; quod melius est, ut per se constat.

42. *Difficultas hujus argumenti communis est omnibus.* — Denique quod hæc responsio (vel altera melior, si alicui occurrat) necessaria sit in omni sententia, facile ostendo. Primo, quia in actibus malis certum est in omni opinione liberam continuationem ejusdem peccati augere pœnam debitam tali peccato, saltem pœnam sensus, et non in duratione, cum alias sit æterna; ergo in intensione; non auget autem infinite, ut per se constat; ergo in certo aliquo gradu et proportione. Et in peccatis potest fieri idem argumentum, quod major pœna respondere possit multis actibus seu desideriis peccaminosis intra idem tempus factis cum interruptione aliqua, quam uni actui toto illo tempore continuato, ut patebit facile applicando discursum factum. Deinde, illi, qui dicunt augeri præmium ex pluribus titulis, esseque magis honorificum præmium quod propter plura merita remissa vel æqualia datur, pari ratione dicent augeri præmium sub hac ratione, quando datur propter actum majori tempore continuatum; non possunt autem dicere hunc titulum honoris esse infinitum, neque augere infinitum præmium in ratione laudis vel honoris; est ergo augmentum finitum, quod secundum æstimationem moralem potest habere aliquam proportionem cum actu meritorio unius instantis, vel cum titulo honoris sumpto ex pluralitate actuum. Similiter in præmiis accidentalibus eadem calculatio fieri potest, quidquid adversarii tergiversentur negando, ut hoc evitent, actui meritorio unius instantis respondere accidentale præmium; quia tunc, inquiunt, respondet per se primo essentiale; quasi vero repugnet utrumque simul respondere. Fingamus enim aliquem pro unico tantum instanti habere propositum perpetuæ virginitatis vel martyrii, et statim obdormire, vel usum rationis amittere, et ita interfici seu mori; numquid propterea carebit accidentali præmio virginitatis, quia solum per instans illam adamavit? Nemo prudens id dicet : habet ergo actus virtutis secundum se, et seclusa continuatione, præmium accidentale; et si qui sunt qui negant actum remissum mereri essentiale præmium, non negant mereri accidentale, etiamsi solum per instans duret; respectu ergo hujus præmii habet locum eadem supputatio, quia, si ille actus continuetur, perfectius præmium merebitur in illo ordine, et nihilominus non merebitur infinitum etiam in eodem ordine. Difficultas ergo illius argumenti, et communis est in omni opinione, et sufficienter dicto modo expeditur.

De merito actus secundum totam latitudinem suam.

43. In secundo argumento petitur alia difficultas per sese quidem scitu digna, non tamen necessario consequens ex opinione quam tractamus. Nam, licet verum sit per actus remissos mereri nos, et consequi augmentum gratiæ, non inde fit actum mereri augmentum habitus secundum totam latitudinem suam ad æqualitatem, quod in argumento supponitur. Ut autem habeamus præcisa verba quibus hoc declaremus, adverto aliud esse actum esse meritorium per totam entitatem suam et per omnes gradus suæ intensionis, aliud vero esse meritorium secundum totam latitudinem suam ad æqualitatem. Sensus prioris locutionis est, actum charitatis, verbi gratia, ut sex, esse meritorium sui adæquati præmii per omnes gradus suæ entitatis seu intensionis, ita ut omnes simul et singuli in certa proportione concurrant ad illud præmium promerendum, quod propterea tantæ quantitatis non esset, si illi actui aliquis gradus illius intensionis deesset. Et hic sensus est verissimus, sequiturque necessario ex prædicta sententia : neque argumentum factum contra illum procedit, ut statim declarabo.

Omnes gradus actus meritorii ad præmium conducunt.—Et ratione philosophica confirmatur. Quia quando qualitas intensa producit actionem aliquam vel effectum, omnes gradus ejus concurrunt partialiter ad talem actionem, vel effectum, sive partialitate causæ, sive partialitate effectus, et sive effectus sit adæquatus causæ, sive inadæquatus ; semper enim qualitas influit per totam entitatem et omnes gradus suos, quia in omnibus est virtus agendi, ut supponimus ; et si aliquis eorum deesset, neque actio esset omnino eadem, neque facilitas, aut velocitas, aut alius similis modus agendi. Sic ergo in præsenti omnes gradus actus meritorii concurrunt ad tantum præmium promerendum, quia in omnibus et singulis est dignitas et valor sufficiens ad meritum ; unde, si illi merito aliquis illorum graduum deesset, minus præmium illi responderet cum certa proportione. Hic ergo omnino sensus verus est.

44. *Non dantur necessario tot gradus gratiæ quot sunt gradus actus meritorii.* — Alterius vero locutionis sensus est, actum meritorium habentem certos gradus, verbi gratia, ut sex, tot gradus gratiæ et charitatis habitualis mereri. Et hic sensus est qui in dicto argumento infertur tanquam magnum absurdum ; tamen revera non sequitur ex merito actuum remissorum, quia ut actus remissus sit meritorius augmenti gratiæ, sufficit quod omnes gradus ipsius actus concurrant ad meritum, quamvis singuli gradus ipsius actus non mereantur singulos gradus gratiæ, sed aliquid minus in certa proportione. Ut, verbi gratia, si habens habitum charitatis ut quatuor, eliciat actum charitatis ut quatuor, et per illum mereatur augmentum habitus, non est necessarium dicere, ex vi illius principii, quod mereatur quatuor gradus augmenti, sed fortasse merebitur duos ; neque inde fit quod per actum ut duo nullum augmentum mereatur, sed merebitur ut unum, quia valor meriti duorum graduum augmenti non fuit in actu ut quatuor propter solos duos ultimos gradus suos, sed propter omnes quatuor simul ; et ideo, licet diminuatur ille actus in duobus gradibus, non propterea tollitur totum meritum, sed cum proportione minuitur. Et simili ratione, non sequitur illum hominem per actum ut unum, nullum augmentum mereri, sed merebitur dimidium gradum ob eamdem proportionem ; hi enim gradus non sunt indivisibiles, sed latitudinem habent, ut constat ex philosophia, semperque dividi possunt secundum partes proportionales suæ latitudinis ; et ideo actui quantumvis remisso semper poterit aliquid augmenti habitus respondere, quamvis illud non sit æquale, sed proportionale. Facilis ergo et manifesta est responsio ad illud argumentum negando sequelam.

45. An vero illud consequens adeo falsum sit, ut illi auctores supponunt cum Victoria in Relectione de Augmento charitatis (etiamsi non sequatur ex illo antecedente), alterius est loci et longioris considerationis ; dicam tamen breviter quod sentio. Distinguendum existimo inter actus dilectionis Dei a charitate elicitos, et alios actus supernaturales ab aliis virtutibus elicitos, quos ego nunc suppono esse meritorios præmii essentialis et veri augmenti gratiæ, non solum ratione imperii charitatis, sed etiam ratione suæ bonitatis supernaturalis, per quam habent connaturalitatem cum fine supernaturali, et in illum ex se tendunt, concurrentibus ex parte personæ operantis aliis conditionibus neces-

sariis ad meritum, ut semper supponimus. Quod ex parte probavi in sectione prima hujus disputationis, et ex professo suo loco tractandum est.

46. *Assumptum certum est in actibus qui non sunt a charitate.* — De actibus omnium aliarum virtutum pro certo habeo non mereri augmentum gratiæ secundum totam latitudinem suæ intensionis ad æqualitatem. Probatur, quia hi actus diversarum virtutum in æquali intensione facti, et cæteris paribus, non sunt æque meritorii, sive inter se, sive cum actu elicito charitatis comparentur. Patet, quia substantialis bonitas actus multum confert ad meritum; sed hi actus non sunt æquales in bonitate substantiali; ergo, licet sint æquales in intensione, non habebunt æquale meritum. Itaque actus charitatis Dei ut quatuor, magis meritorius est quam actus fidei, spei, aut religionis ut quatuor; et talis actus religionis magis meritorius est quam similis actus temperantiæ, cæteris paribus; et sic de aliis. Rursus, nullus actus bonus potest mereri plures gradus gratiæ quam ipse habeat, quod videtur per se notum, quia omnino excedit proportionem talis actus, et nullum fingi potest fundamentum ad id asserendum; ergo nullus actus virtutis infra charitatem potest mereri augmentum gratiæ secundum totam suam latitudinem ad æqualitatem. Probatur hæc ultima consequentia, quia si aliquis actus meritorius habet tantum valorem, certe ille erit actus amoris Dei a charitate elicitus, qui est perfectissimus; unde, si ille non est tanti meriti, a fortiori nec alii erunt; vel etiam, quamvis actus elicitus a charitate hanc excellentiam habeat, alii non habebunt, quia non sunt ita perfecti in substantiali bonitate. Vel e converso declaratur, quia, si actus fidei ut quatuor esset meritorius quatuor graduum gratiæ, actus charitatis ut quatuor esset meritorius plurium graduum; repugnat autem ut aliquis actus, etiam charitatis, mereatur plures gradus gratiæ, quam ipse habeat suæ bonitatis seu entitatis; ergo etiam repugnat ut actus inferiorum virtutum mereantur gradus gratiæ secundum totam suam latitudinem ad æqualitatem. Et ratio optima reddi potest, quia omnes aliæ virtutes sunt inferiores gratia et charitate, et ideo non est cur secundum dictam æqualitatem mereantur. Nihilominus tamen negandum non est quin per actus etiam remissos harum virtutum mereamur augmentum gratiæ secundum aliquam proportionem, juxta priorem sensum supra explicatum; quam proportionem Deus ipse novit, qui daturus est præmium, ex ejusque lege et ordinatione pendet, quamvis fundamentum habeat in tali bonitate actionis.

47. *Quid sentiendum sit de actibus charitatis.* — Atque hinc ulterius infero, cum inter actus elicitos charitatis sit etiam inæqualitas perfectionis substantialis, omnes illos, qui deficiunt a substantiali perfectione optimæ dilectionis Dei, non mereri augmentum gratiæ secundum totam latitudinem suam ad æqualitatem. Probatur simili ratione, nam perfectissimus amor Dei ad summum potest mereri hoc augmentum gratiæ secundum dictam æqualitatem; ergo inferiores actus non possunt attingere tantum meritum, alioqui actus perfectior in substantia deberet excedere æqualitatem suæ latitudinis, quod dicendum non est. Actus ergo dilectionis proximi ut quatuor non meretur quatuor gradus augmenti gratiæ, etiamsi sit elicitus a charitate; quia non tantum meretur, quantum actus amoris Dei ut quatuor. Et inter actus amoris Dei, si actus simplicis complacentiæ est minus perfectus substantialiter, quam amor super omnia, quem obedientialem vocant, ille prior non erit meritorius tanti augmenti secundum dictam æqualitatem propter eamdem rationem.

48. *Quid de perfectissimo actu amoris.* — Solum ergo de actu dilectionis Dei perfectissimo secundum substantiam suam dubitari potest, an ratione intensionis mereatur augmentum gratiæ secundum totam suam latitudinem ad æqualitatem. In quo dubio prudentem resolutionem esse existimo, nullum esse revelatum principium ex quo possit a nobis sufficienti certitudine definiri. Hinc enim videtur in illo actu esse sufficiens dignitas et proportio ad illum modum meriti, quia est perfectissimus, et quodammodo ejusdem rationis cum habitu charitatis, qui habitus indissolubili vinculo cum gratia connexus est; merito ergo potuit Deus tantum præmium pro tali actu promittere, nec nobis constare potest non fecisse. Neque nos terrent exaggerationes aliquorum Thomistarum, scilicet, quia hinc videtur sequi ingens augmentum gratiæ in quolibet justo, et pene immensum in aliquo excellentissimo sancto, qui semper operetur in proportione dupla, et secundum totam latitudinem habitus. Nullum enim est inconveniens ut magnum habeat præmium qui sic dilexit Deum, cum Paulus dicat, etiam quod momentaneum est et leve, æter-

num gloriæ pondus operari in nobis. Pauci autem sunt justi qui ita operentur, et illi etiam qui videntur perfecti, raro eliciunt actus puros et perfectissimos amoris Dei cum summa intensione habitus, et fortasse nullus perpetuo ita operatus est præter Beatissimam Virginem; de qua nullum inconveniens est, sed rationi maxime consentaneum, quod ad excellentissimum, et pene immensum gradum gratiæ infra Christum, ita merendo pervenerit. Aliunde vero potest oppositum fieri verisimile, quia gratia in rigore est simpliciter perfectior quam charitas, et in radice, et quasi eminenter continet omnes virtutes, quæ propterea simul cum illa augentur; et ideo non videtur necessarium ut propter tot gradus in actu perfecto charitatis dentur totidem gradus gratiæ. Accedit etiam quod valor actus meritorii non solum consurgit ex bonitate et intensione actus, sed etiam ex aliis circumstantiis, et præsertim ex dignitate operantis; ergo idem actus dilectionis Dei ut quatuor, in homine digniori, vel in aliqua occasione difficiliori, erit magis meritorius augmenti gratiæ, quam similis actus sine illis circumstantiis; sed prior actus cum omnibus illis circumstantiis non videtur posse mereri ultra latitudinem suæ intensionis; ergo posterior actus non tantum meretur; ergo signum est solam gradualem intensionem talis actus non sufficere ad æquale augmentum gratiæ promerendum. Sed hæ conjecturæ et similes non difficile solvi possent, et ideo rem hanc incertam censeo. Et hactenus de secundo argumento.

Quo sensu accipiendum sit quod dicitur, gratiam infundi juxta proportionem dispositionis.

49. *Solvitur tertium argumentum.* — Tertium et quartum argumentum nullius momenti sunt, nam pro inconvenienti inferunt quod alia sententia pro certo habet; et nulla probatione ostendunt hoc esse inconveniens, sed solum id asserunt. Ad tertium ergo concedimus, quoties homo justus post primam justificationem meritorie operatus est, etiam per actus remissiores quam fuerit ille quo se disposuit ad primam gratiam, habere gratiam intensiorem quam fuerit illa dispositio, vel alius posterior actus. Cum vero petitur ratio ob quam in primo instanti justificationis gratia servat proportionem in intensione cum actu, et non postea, respondeo esse facillimam, quia in primo instanti habet proportionem cum sola dispositione, postea cum dispositione et meritis simul, quibus intensior gratia debetur. Sicut si homo fuit justificatus sine propria dispositione, ut infans in baptismo, cum primum incipit mereri per actum etiam remissiorem gratia baptismali, jam habet gratiam intensiorem, quia prius solum habebat gratiam commensuratam baptismo, postea vero et baptismo et suo merito. Hic tamen oportet id semel advertere, quamvis sit certum primam gratiam dari secundum dispositionem, non tamen esse certum illam esse ad proportionem æqualitatis arithmeticæ, id est, rei ad rem, sed geometricæ, seu proportionalitatis, id est, quod in ea proportione qua aliquis melius se disposuerit, eo majorem gratiam recipiet, cæteris paribus. Hoc enim est quod Concilium Tridentinum docet, et quod habet communis Theologorum doctrina. Quanta vero gratia tantæ dispositioni respondeat, an, scilicet, secundum æqualitatem graduum, vel secundum aliquam proportionem a Deo statutam, nobis revelatum non est; neque ex sola ratione colligi potest. Nam etiam in habitibus acquisitis non semper ex primo actu tantæ intensionis resultat habitus æque intensus. Ad summum ergo possumus affirmare gratiam non infundi intensiorem dispositione; an vero infundatur æqualis secundum totam latitudinem graduum, non video unde possit certo affirmari, præsertim cum hæc non sit dispositio physica, sed moralis; in qua fere eadem ratio incertitudinis est, quam dicebamus esse in merito. Quamvis fortasse sæpe ita loquamur, magis exempli gratia, quia de alia proportione nobis non constat, quam quia de tali æqualitate certi sumus. Quod autem dicimus, gratiam non infundi intensiorem dispositione, intelligitur ex vi unius dispositionis; nam, si accedat sacramentum, fortasse infunditur intensior. Item, si simul concurrant plures actus ad dispositionem, ut formalis dilectio super omnia et formalis pœnitentia cum fide, spe, vel etiam obedientia, aut alio simili actu, non dubito quin intensior infundatur gratia, quam si per unum actum solum homo disponeretur cum æquali intensione; quia moraliter loquendo illa prior est nobilior dispositio, magisque Deo placita. Et ideo fortasse ex hoc capite accidere potest ut gratia infundatur intensior quam sit aliquis actus ad integram dispositionem concurrens, quia multitudo ac-

tuum supplet moraliter illam intensionem. Aliæ etiam circumstantiæ possunt ad hoc conferre, ut major libertas, etc.; immerito ergo dicti auctores ita hærent in sola intensione unius actus charitatis, ut illam velint esse unicam et certam mensuram augmenti gratiæ.

Quomodo lumen gloriæ detur juxta proportionem charitatis.

50. Et ex hoc manet etiam expeditum quartum argumentum, in quo æquivocum esse potest illud quod infertur, scilicet, sequi lumen gloriæ in intensione non proportionari intensioni actuum et habitus charitatis; nam potest esse sensus, quod neutri horum proportionetur; et hoc est falsum, nec sequitur ex dictis, quia saltem proportionatur intensioni habitus charitatis. Imo in nulla sententia hoc constantius asseritur quam in ea quam defendimus; credimus enim totum augmentum gratiæ, quod homo in hac vita meretur, statim illi dari, et charitatem simul cum gratia in eodem instanti augeri; ideoque in primo instanti mortis, nec gratiam, nec charitatem amplius crescere, sed lumen gloriæ (si anima est perfecte purgata) infundi cum intensione proportionata gloriæ et charitati. Alius sensus illius consequentis esse potest, intensionem luminis gloriæ non esse proportionatam intensioni habitus, et actuum charitatis, et hoc, sicut ex dictis sequitur, ita verissimum est. Nam habitus charitatis non habet intensionem ex sola intensione suorum actuum, sed etiam ex multitudine, imo ex omnibus actibus meritoriis simul sumptis; et ideo neque intensio luminis gloriæ soli intensioni actus charitatis proportionanda est, sed valori omnium meritorum. Hoc est enim quod in prima sectione demonstravimus, et valde consentaneum fidei esse ostendimus, scilicet, perfectionem intensivam visionis beatificæ non mensurari sola intensione unius actus charitatis, sed multitudine meritorum; eadem autem ratio est de lumine gloriæ. Loquimur vero de actibus charitatis viæ, nam in patria lumen gloriæ proportionatum etiam erit actui charitatis, quia ibi habitus charitatis necessario operabitur secundum totam intensionem. Atque hæc videtur satis esse de hac digressione.

De merito præmii essentialis per actus virtutum moralium.

51. *Objectio.*—Non possum tamen omittere quin alteri difficultati satisfaciam, quam alii auctores ita exaggerant, ut vere velint sententiam suam tanquam certam de fide persuadere. Aiunt enim, ex dictis sequi intensionem gratiæ et visionis beatæ principalius a nobis tribui operibus aliarum virtutum, quam actibus propriis a charitate elicitis; quod consequens est erroneum, quia perfectio vitæ Christianæ principaliter et essentialiter posita est in charitate, ut frequenter colligitur ex Scriptura, Joan. 14, ad Colossens. 3, primæ ad Corinth. 13, primæ Joan. 4. Et explicatur a D. Thoma 1. 2, quæst. 114, art. 1 et 3, et sæpe alias; ergo. Sequela probatur, quia, juxta dicta a nobis, fieri potest ut aliquis, qui in hac vita remissius dilexit Deum, intensiorem gratiam et visionem beatam obtineat propter alia opera virtutis : ut, si unus patiatur martyrium cum remisso actu charitatis, alius vero det eleemosynam cum intensiori actu charitatis, non fieri potest, ut in majori proportione excedat meritum martyrii meritum eleemosynæ, quam actus intensior charitatis excedat remissum; ergo simpliciter habebit majorem gloriam martyr ille cum charitate remissa, quam alter cum charitate intensa; ergo perfectio intensiva gloriæ essentialis perfectius datur propter fortitudinem, quam propter charitatem. Denique, nos diximus intensionem præmii essentialis mensurari non ex sola intensione actuum charitatis, sed ex cumulo omnium meritorum; sæpe autem fieri potest ut hic cumulus magis crescat ex exercitio aliarum virtutum, quam ex propriis actibus elicitis a charitate, ut per se constat.

52. *Solvitur.* — Respondeo imprimis nihil horum sequi ex doctrina data de reviviscentia meritorum, quia in illa non agitur de actibus per quos meremur, sed id supponitur; nam, per quoscumque actus habeantur merita, dicimus reviviscere modo supra declarato. Deinde neque hoc sequitur ex merito et effectu actuum remissorum ipsiusmet charitatis, quia illi non sunt extra latitudinem formalis charitatis. Quod si ipsi velint intensionem gloriæ esse sumendam principalius ex intensione majori unius actus, quam ex multitudine plurium remissorum, id simpliciter

negamus; neque id recte probatur ex excellentia charitatis, sed solum verum est, cæteris paribus, majorem intensionem actus plus conferre. Solum ergo videtur fieri illatio ex alia sententia, quam supra obiter approbavimus, scilicet, quod etiam supernaturalia opera aliarum virtutum per se valeant ad meritum augmenti gratiæ et præmii essentialis; et contra hoc etiam argumentum est plane sophisticum.

53. *Meritum essentialis gloriæ principaliter est a charitate.* — Simpliciter enim verum est meritum essentialis gloriæ principaliter sumi ex charitate, duplici ratione. Primo, quia ipsa est principalior virtus inter omnes. Secundo, quia ipsa est forma et vita virtutum omnium, sine qua actus cæterarum meritorii de condigno esse non possunt. Atque ex prima ratione sequitur quidem actum elicitum a charitate, cæteris paribus, seu (quod idem est) ex suo genere esse magis meritorium præmii essentialis, atque adeo in hoc sensu principalius conferre ad gloriæ et gratiæ augmentum, quam actum cujuscumque alterius virtutis. Ex secunda vero ratione sequitur omnes virtutes et actus earum habere aliquo modo a charitate valorem et dignitatem meriti, sive hoc sit per imperium ejus actuale, vel virtuale, sive solum per habitualem dignitatem quam confert personæ, quod verius puto, saltem respectu actuum supernaturalium virtutum infusarum, tam Theologicarum, quam moralium, quidquid sit de virtutibus acquisitis. Nam, ut supra dicebam, hæ virtutes, et actus earum natura sua tendunt in supernaturalem finem, et ideo, si persona operans est sufficienter sanctificata, et conjuncta illi fini, habent sufficientem connaturalitatem et condignitatem ad merendum eumdem finem; hanc autem dignitatem personæ complet charitas, nam, licet gratia principaliter illam conferat, tamen quia charitas est quæ formaliter tendit in hunc finem, et quæ complet amicitiæ vinculum inter Deum et hominem, ideo illi etiam in suo ordine illa dignitas attribuitur.

54. *Meritum formale non est in solis actibus elicitis a charitate.* — Ex neutra vero prædictarum rationum inferri probabiliter potest totum formale meritum esse positum in solis actibus elicitis a charitate; in aliis vero, vel nullo modo, vel solum per extrinsecam denominationem. Non quidem ex prima ratione, quia, licet actus charitatis sint meliores, tamen etiam alii sunt in sese et intrinsece boni ac liberi, et suo modo tendentes in eumdem supernaturalem finem, scilicet virtualiter, quasi ab intrinseco et innato pondere. Neque etiam ex posteriori, quia, licet dignitas charitatis sit necessaria ad valorem meriti, non est tamen ipse valor formalis meriti, sed est aliquo modo radix ejus, vel conditio ad illum requisita. Sicut valor meritorum Christi sumitur ex dignitate Verbi, non est tamen formalis valor ipsamet dignitas personalis; vel sicut ipsimet actus eliciti a charitate habent valorem meriti ex dignitate ipsius gratiæ, qui non est formaliter ipsa gratia, sed quædam proprietas moralis talium actuum. Sic ergo actus omnes supernaturales virtutum infusarum habent suum proprium valorem ad dignitatem meriti, distinctum a valore actuum elicitorum a charitate, quamvis ad illum valorem requirant conjunctionem ad charitatem ipsam, saltem habitualem. Et hoc est quod Scripturæ, Sancti et Concilia significant, quodque moralis ratio satis persuadet, ut in sectione prima sufficienter tetigimus.

55. *Actus alterius virtutis potest esse magis meritorius quam alter charitatis.* — Atque hinc tandem concludimus nullum esse inconveniens, quod in individuo aliquis actus elicitus ab alia virtute sit magis meritorius gloriæ essentialis, quam actus elicitus ab ipsa charitate, si cætera paria non sint; et hoc solum est quod argumentum factum probat, quod nullum est inconveniens, sed potius necessarium in omni materia. Nihil enim est frequentius apud Theologos, quam quod actus virtutis ex suo genere melior, potest in individuo superari ab actu inferioris virtutis in ordine ad meritum, vel alios effectus morales, propter nobiliores circumstantias. Et e converso, actus peccati minus gravis ex genere, ut, verbi gratia, hæresis, potest in individuo esse magis demeritorius apud Deum quam odium ipsius Dei, quod ex suo genere pejus est; illud ergo nullum incommodum est. Neque inde sequitur, absolute loquendo, aliam virtutem principalius conferre ad meritum quam charitatem; tum quia per hanc locutionem significatur sufficientia hujus virtutis secundum se, et in rigore significat formalem et specificam comparationem, magis quam materialem et in individuo; tum etiam quia in individuo ipsa charitas habet partes suas in merito cujuscumque actus alterius virtutis; et fortasse quantitas meriti principalius illi attribui potest, quam propriæ virtuti, sicut quantitas meritorum actionum Christi principalius

tribuitur dignitati personæ, quam ipsis virtutibus. Potest tamen sine inconvenienti concedi hanc personam plus mereri per actum perfectum alterius virtutis, quam per actum perfectum charitatis, et consequenter principale ejus meritum potius esse elicitum ab alia virtute quam a charitate. Imo in hoc sensu verum est commune vulgus Christianorum plus mereri apud Deum per actus moralium virtutum, quam per actus elicitos a charitate; non quia isti non plus valeant ad meritum, si perfecte fiant, sed quia ab his hominibus raro et imperfecte fiunt, cum tamen actus aliarum virtutum frequenter exerceant. Atque hæc dicta sunt de restitutione gratiæ per meritum comparatæ.

Quid de restitutione gratiæ sine meritis obtentæ sentiendum sit.

56. Præter gratiam quam justi consequuntur per sua merita, habent plures gradus gratis et sine ullo merito a Deo donatos, ut est omnis prima gratia, quam homo accipit cum resurgit a peccato, et omnis etiam illa quæ ex opere operato datur. De hac ergo dicunt aliqui non restitui cum homo resurgit a peccato, etiamsi cum maxima contritione resurgat. Quod sentit Scotus loquens de prima gratia in 4, distinctione 22. Et fundari potuit, quia hæc gratia, cum non detur ex meritis, sed ex liberali Dei donatione, non est cur restituatur, si homo illam peccando perdidit, quia neque in acceptatione divina, neque alibi relinquitur aliquod fundamentum in quo illa restitutio niti possit.

57. *Reviviscit etiam ista gratia.* — Ego tamen censeo hanc gratiam totam restitui, quod sentiunt auctores superius citati pro nostra sententia, in quarta opinione. Et quidem de prima gratia, quæ per propriam sufficientem dispositionem obtenta est, fundari hoc potest in merito primæ gloriæ, quæ eidem primæ gratiæ respondet ut hæreditas, ipsi autem dispositioni, ut informatæ per primam gratiam, debetur ut corona justitiæ. Hinc ergo fit ut meritum illius primæ gloriæ, si mortificetur per peccatum, resurgat postea per pœnitentiam, eadem ratione ac modo quo vivificatur omne aliud meritum gloriæ. Vivificato autem merito alicujus gloriæ, statim datur jus ad illam, fundatum in intrinseca proportione et gratia; ergo necesse est gratiam etiam proportionatam gloriæ restitui, quamvis jam non conferatur ut prima gratia, sed ut quidam gradus gratiæ. Quamvis ergo homo non mereatur primam gratiam, tamen, merendo gloriam, meretur, quantum est ex se, perpetuitatem gratiæ proportionatæ, si auferatur impedimentum peccati; in hoc ergo merito optime fundatur restitutio primæ gratiæ. Restitutio autem gratiæ collatæ ex opere operato optime fundatur in excellentia meritorum Christi, in quibus omnis conditio meriti, quod ad perfectionem spectat, excellentius reperitur quam in nostris. Ad perfectionem autem meriti spectat ut, quantum est ex se, semper vivum maneat in acceptatione divina, et habeat suum effectum, secluso impedimento peccati; ergo hæc proprietas perfectius reperitur in meritis Christi quam in nostris. Quando autem nobis datur gratia ex opere operato, quamvis nobis detur gratis, datur tamen ex justitia respectu Christi, propter merita ejus, quæ nobis applicantur; quæ applicatio est quasi donatio quædam, quæ nobis fit, tantæ portionis, ut sic dicam, meritorum Christi. Illud ergo meritum jam manet tanquam nostrum in acceptatione divina, quia illa donatio non est temporalis, sed perpetua quantum est ex parte voluntatis Christi et Dei; ergo ex vi illius meriti resurget etiam hæc gratia, nam illud meritum non perditur, sed mortificatur per peccatum; ergo vivificatur etiam, ablato peccato; ergo habet in nobis eumdum effectum gratiæ. Atque hæc est optima ratio a priori, quæ potest exemplis et conjecturis confirmari. Exemplum est de gratia baptismali, quæ, si non fuit data propter fictionem peccati, recedente fictione postea datur, et idem creditur de sacramento Pœnitentiæ, Extremæ-Unctionis, et aliis; ergo similiter, etc. Congruentia vero est quia hoc maxime decet liberalitatem Christi, et est consentaneum efficaciæ meritorum ejus; quia non decebat ut homo acceptatus semel ad tantam gloriam, partim ex meritis propriis et partim ex solis meritis Christi, stabilius, ut sic dicam, acceptaretur per merita propria quam per merita Christi. Non est etiam verisimile hominem justum et recte utentem sacramentis longo tempore, si ex fragilitate semel labatur, statim irrecuperabiliter amittere omnem fructum sacramentorum.

Hominem semper resurgere ad majorem gratiam ex dictis concluditur.

58. Atque hinc tandem colligitur, quoties homo, qui justus fuit et peccavit, justificatur, surgere cum majori cumulo gratiæ. Nam imprimis accipit novam gratiam proportionatam suæ dispositioni, vel sine sacramento, vel cum illo, juxta modum justificationis. Deinde vero accipit totum cumulum gratiæ, quem antea habebat; ergo consurget semper cum majori gratia. Et hoc etiam absolute docent auctores illius quartæ opinionis, et non esset in universum verum, si vel gratia sacramentorum, vel alia gratis data non restitueretur, quia ex hac parte posset resurgere in minori gratia.

50. *Argumentum primum contra hoc corollarium. — Secundum. — Tertium. — Quartum. — Quintum. — Sextum.* — Contra hoc vero corollarium objiciunt multa Ledesma et alii. Primum est, quia Sancti frequenter dicunt difficile esse post peccatum ad pristinum statum reverti, de quo multa referuntur in Decreto de Pœnit., dist. 50, ubi præsertim, in cap. 20, est illa sententia Hieronymi cap. 27 : *Quicumque dignitatem divini gradus non custodiunt, contenti fiant animam salvare, reverti enim in pristinum statum post lapsum difficile est.* Augustinus etiam, lib. de Vera et falsa pœnit., cap. 10 : *Licet pœnitentia,* inquit, *possit acquirere gratiam, non tamen mox restituit in dignitatem primam.* Item Chrysostomus, hom. 2 in Psal. 50, circa illa verba : *Asperges me Domine hyssopo : Non satis habet curatum esse vulnus,* etc., *cicatrices sanari, et pristinum decorem restitui petit.* Præterea experientia hoc confirmat, nam imprimis Adam non statim rediit ad pristinam gratiam, et nunc post lapsum qui tepide resurgit a peccato, non sentit in se antiquum fervorem, quem tamen sentire solent qui magno affectu se disponunt. Tertio est humana conjectura, nam qui regem, vel amicum post multa beneficia suscepta graviter offendit, etiamsi aliquando veniam obtineat, non tamen statim restituitur ad pristinum amicitiæ vel dignitatis gradum. Quarto, quia alias cæteris paribus peccatum non impediret gratiæ augmentum, ut, si ex duobus æque justis unus hodie nihil peccaret, alius vero in principio diei peccaret mortaliter, tamen in fine diei ambo exercerent unum actum contritionis ut quatuor, nihilominus in fine diei ambo haberent æqualem gratiam, quod videtur inconveniens, cum habuerint operationes adeo dissimiles. Quinto, quia alias eligibilius esset peccare et resurgere quam utroque actu cessare, quia priori modo magis augetur gratia. Sexto, quia inde fieret hominem semper salvari cum maxima gratia, quam in toto vitæ tempore habuit, etiamsi millies peccaverit. Refert autem Major, in 4, dist. 22, quæst. 2, hanc propositionem Parisiis fuisse damnatam, scilicet, Deum semper vocare hominem ab hac vita in optimo statu quem in illa habuit.

60. *Respondetur ad primum.*—Ad primum respondetur, Sanctos in illis locis non loqui de pristino statu quoad meritum, vel gratiam apud Deum, sed interdum loquuntur de statu Ecclesiasticæ dignitatis aut ministerii ; nam secundum canones non semper restituitur peccator ad hæc munera, etiamsi pœnitentiam agat : nam hæc est quædam pœna temporalis seu ecclesiastica, quam Ecclesia non semper remittit, etiam post pœnitentiam peractam, quia et ad exemplum aliorum et ad correctionem peccatoris ita expedit. Et hic est sensus Hieronymi et Augustini locis citatis, et in tota illa distinction. quinquagesima est sermo de hac re. Aliquando vero loquuntur de restitutione hominis ad pristinum statum etiam apud Deum, non tamen quoad substantialem gradum sanctitatis, ut sic dicam, sed quoad quædam accidentalia, ut quoad reatum pœnæ temporalis, qui non semper tollitur, quoad reliquias peccatorum, seu pravas dispositiones quæ manent etiam aliquando, ac denique quoad privationem alicujus devotionis, et familiaritatis divinæ, et specialium auxiliorum, quæ Deus prius forte conferebat, et aliquando ea postea negat interveniente peccato, præsertim si homo magno affectu non convertatur et enixe hunc divinum favorem postulet : quomodo recte intelligitur illud Psalm. 50 : *Ne projicias me a facie tua, et Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me. Redde mihi lætitiam salutaris tui.* Et ad hunc modum loquitur Chrysostomus supra.

61. *Ad secundum.* —Item ad summum hoc potest indicare experientia, per quod solvitur secunda objectio. Nam Adam totam gratiam recuperavit post pœnitentiam, ut probabilius credimus; rectitudo vero seu integritas justitiæ originalis non fuit restituta, quia nec pertinebat ad substantialem sanctitatem coram Deo, nec data fuerat, nisi sub conditione

servandi tale præceptum, juxta illud: *In quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Nos vero post pœnitentiam de peccatis actam, ad summum experiri possumus pravam aliquam inclinationem ex dispositione vel consuetudine peccati relictam; ipsorum autem habituum infusorum gradum, vel intensionem non experimur, quia hi habitus potius dant facultatem quam facilitatem operandi. Unde, si áliquis, alias studiosus, casu aliquando labatur et cito resurgat, eamdem postea facilitatem sentit quam antea, quia nullam pravam dispositionem permanentem acquisivit. E contrario vero, si peccatis assuefit, quamvis postea ferventer resurgat, difficultatem sentit in operatione virtutis. Ex experientia ergo nullum argumentum in hac materia sumi potest.

62. *Ad tertium.* — Ad tertium dicitur primo humanam conjecturam ad rem præsentem nihil facere, quia homo non intuetur cor sicut Deus, nec veritatem internæ conversionis ita perpendit, neque cum eadem æquitate et justitia operatur.

Secundo dicitur, etiam inter homines, si injuria vere ac perfecte remittatur, statim restitui propria jura et commoda justitiæ, etiamsi is, qui injuriam intulit, non statim ad familiaritatem vel favorem antiquum admittatur.

63. *Ad quartum.* — Ad quartum, transeat sequela; nullum enim in rigore est inconveniens quod infertur; nam peccatum quamdiu est, impedit augmentum gratiæ; tamen postquam aufertur, nihil obstat quominus augmentum gratiæ sit æquale: unde inter illos duos homines erit differentia, quod is qui peccavit, pro illo tempore fuit in pejori statu, estque dignus pœna, quod non habuit alius; item qui non peccavit, meruit de justitia augmentum gratiæ; alius vero solum ex misericordia reparationem obtinuit. Hinc etiam verisimile est eum, qui semper in justitia perseveravit, et æqualem contritionis actum elicuit, plus gratiæ promeruisse, quam alius obtinuerit per similem contritionem post peccatum. Quod si hoc verum est, etiam responderi potest negando sequelam; quia ille, qui semper perseveraverit, aliquid majoris gratiæ consecutus est.

64. *Ad quintum.* — Ad quintum supra in simili responsum est, et simpliciter neganda est sequela, quia peccatum eligibile non est, nec per se confert ad illud augmentum gratiæ; imo quantum est ex se impedit illud, et omne meritum pro eo tempore quo durat, quod est damnum irreparabile, ut recte dicit Hugo de Sanct. Victore, libro secundo de Sacramentis, part. 14, capite quarto. Et ideo copulatum illud, scilicet, peccare et resurgere, ex illa parte eligibile non est. Actus vero contritionis per se eligibilis est, et ideo ex parte illius melius et eligibilius est illum actum bonum vel alium æquivalentem exercere, quam nihil agere.

65. *Ad sextum.* — Ad sextum concedo sequelam; imo, cum nullus salvetur, nisi electus et prædestinatus, et prædestinatio sit ad certum gradum gratiæ et gloriæ, verisimile est, cum primum prædestinatus pervenit ad illum gradum gratiæ, ad quem præordinatus est, statim rapi, ne malitia mutet intellectum ejus. Unde e converso, si aliquis post insignem justitiam non permittitur mori, sed potius peccare, ita tamen ut postea resurgat et tandem salvetur, ideo est, quia nondum pervenerat ad gradum gratiæ et gloriæ, ad quem erat præordinatus; quem tandem consequitur per ultimam pœnitentiam, totam etiam priorem justitiam recuperando. Propositio ergo illa, quæ damnata dicitur Parisiis, si de solis prædestinatis intelligeretur, non esset digna censura, sed omnino vera; si autem absolute de omnibus hominibus proferatur, merito damnatur ratione reproborum, de quibus certum est sæpe fuisse justos in hac vita, et tandem condemnari. Atque hæc sufficiant de præsenti Relectione.

FINIS OPUSCULI QUINTI.

INDEX SECTIONUM

OPUSCULI SEXTI,

DE JUSTITIA QUA DEUS REDDIT PRÆMIA MERITIS, ET PŒNAS PRO PECCATIS.



OPUSCULUM SEXTUM.

DISPUTATIO DE JUSTITIA

QUA DEUS REDDIT PRÆMIA MERITIS ET PŒNAS PRO PECCATIS.

De divina justitia bis per occasionem disserui, semel in 1 tomo 3 partis, disputat. 4, et iterum in repetitione quam superiori anno edidi, super locum Pauli ad Ephes. 1 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* et decrevi de hac virtute, prout in Deo est, amplius non disputare, donec, Deo dante, aut in 1 part. D. Thomæ, quæst. 21, aut in 1. 2, q. 114, quæ sunt propria loca hujus materiæ, aliquid in lucem edere possem. Nunc tamen compulit me plurimum virorum doctorum admonitio, qui cum viderent et doctrinam a nobis dictis locis traditam, et (quod gravius est) ipsam divinam justitiam a nonnullis modernis magna cum verborum exaggeratione liberius impugnari, necessarium existimarunt, ut pro ipsius Dei, et Christi Domini, et nostrorum meritorum justitia responderem. Hac igitur ratione inductus, Disputationem hanc superioribus addendam putavi, quæ ad majorem etiam lucem alterius relectionis, quam in præsentem annum paraveram, plurimum conferet; nam, licet non sit propria ejus loci, sed communis ad omnia merita, etiam nunquam mortificata, non tamen est aliena, quia necessaria est ad intelligendam et declarandam sententiam Pauli in his verbis : *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri;* et multum juvabit ad confirmanda omnia quæ ibi diximus, de reditu omnium meritorum et præmiorum per pœnitentiam. In hac vero Disputatione, non repetam ea quæ in prædictis locis late tractavi, sed solum referam quæ vel contra veritatem ipsam, vel contra rationes ibi factas postea opposita sunt, eisque satisfaciam. Quod quidem potuissem etiam tunc præstare, non enim illa omnia me latebant; sed ea omisi, quia non multum urgere existimavi, et ne cogerer de justitia secundum se, et de omnibus speciebus ejus latius dicere, propriasque rationes singularum specierum ejus explicare. Nunc autem, quoniam video ex diversa horum principiorum intelligentia divinam justitiam impugnari, hunc laborem assumere non recusabo.

SECTIO I.

SITNE IN DEO VERA JUSTITIA PER QUAM PRO MERITIS PRÆMIA RETRIBUAT.

1. *Prior sententia negans cum suis fundamentis proponitur.* — *Primum fundamentum.* — Est quorumdam opinio, Deum non reddere præmium meritis, sive semper vivis, sive, postquam mortificata fuerint, vivificatis, ex vera aliqua justitia, sed vel ex liberalitate, vel misericordia, seu gratia; vel ad summum ex fidelitate propter promissionem factam. Fundamentum est, quia Deus non habet justitiam propriam et veram; ergo nihil operari potest aut reddere ex justitia, quia solum potest operari per eas virtutes, seu attributa, quas in se formaliter habet. Antecedens autem probatur, primo, Theologorum auctoritate; docent enim justitiam dupliciter accipi: uno modo, ut respicit debitum, quod necessario solvit ut æqualitatem servet; alio modo, ut tantum dicit condecentiam congruitatis. Priori modo negant reperiri in Deo, sed

tantum posteriori; constat autem illam priorem esse propriam et formalem justitiam, posteriorem autem solum metaphorice, et secundum quamdam attributionem. Hæc videtur esse sententia divi Anselmi in Prosolog., cap. 10, dicentis : *Cum punis malos*, *justum est*, *quia illorum meritis convenit ; cum vero parcis malis, justum est*, *non quia illorum meritis*, *sed quia bonitati tuæ convenit.* Ex quo loco hanc sententiam elicuit Alex. Alens., 1 part., quæst. 39, memb. 1. Idem sentit Scotus, in 4, d. 46, quæst. 1, et insinuat Bonaventura ibi, art. 2, quæst. 1, ad primum; et Supplement. Gabr., d. 49, quæst. 4, art. 3, dub. 3. Scotus vero addit Deum extra se non habere inclinationem ad unum determinatam, sed solum ad bonitatem suam, ad omne autem aliud objectum contingenter se habere, et ideo nullam justitiam habere posse, nisi ad reddendum suæ bonitati vel voluntati quod eum condecet.

2. *Secunda ratio principalis.* — Secundo principaliter probatur eadem sententia, quia omnis justitia, vel commutativa est vel distributiva : neutram autem harum habet Deus, nec secundum illas reddit præmia meritis ; ergo non est in Deo justitia per quam aliquid retribuat. Major videtur esse Philosophi locis infra citandis, et communis vox omnium; agimus enim de justitia particulari, ut nunc universalem seu legalem omittamus; hanc autem solum in illa duo membra partiuntur, quia justitiæ munus est æqualitatem servare in reddendis debitis ; æqualitas autem duplex tantum est: una, secundum proportionem rei ad rem quæ dicitur arithmetica ; alia secundum proportionem proportionum duarum rerum ad duos terminos, id est, quam proportionem servat una res ad suum terminum, servet altera ad suum, quæ vocatur geometrica; tantum ergo erit duplex justitia: una commutativa, quæ priorem æqualitatem ; alia distributiva, quæ posteriorem servat, juxta doctrinam Aristotelis, 5 Ethic., c. 2 et 3.

3. Jam ergo probatur prior pars minoris, nimirum quod in Deo non sit justitia commutativa. Primo, quia nullus Theologorum eam in Deo posuit, sed omnes negant, ut patet ex D. Thoma, 1 part., quæst. 21, art. 1, et lib. 1 cont. Gent., cap. 93, et 1. 2, quæst. 114, art. 1 ; quibus locis Ferrariensis et Cajetanus, et alii etiam moderni expositores idem sentiunt. Idem tenet Capr., in 1, distinct. 45, quæst. unica, art. 1, concl. 14; Paludanus, in 4, dist. 46, q. unica, art. 1, concl. 3, ibid.; Durandus, quæst. 1 ; Richardus, art. 1, quæst. 1 : Soto, lib. 3 de Nat. et grat., cap. 7, et lib. 3 de Just., quæst. 5, art. ult., ad 1, et alii. Secundo, idem probatur ratione, quam latius quam alii attingit Durandus supra, et in 2, d. 27, q. 2, et dist. 42, q. 2, quia justitia commutativa versatur inter datum et acceptum, et in eis servat æqualitatem debitam ; sed in Deo nihil ex his tribus potest reperiri: ergo neque propria justitia commutativa. Major constat, tum ex ipsa voce commutativæ justitiæ, nam commutativa acceptum et datum requirit; tum ex Aristotele, 5 Ethic., cap. 2, 4 et 5 ; D. Thoma, 2. 2, q. 61, art. 3, qui asserunt materiam hujus justitiæ esse commutationem, et in ea constituere æqualitatem; tum etiam quia hæc justitia versatur inter duas rationes capaces, ita ut unus reddat et alius accipiat, vel e converso : nam si nihil unius interest quod alter facit, quæ ratio justitiæ in alio reperiri potest? Minor autem probatur a Durando, et aliis, imo etiam a D. Thoma 1. 2, q. 114, art. 1, ad 2, tum ex illo Pauli ad Rom. 11 : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei ?* tum ex illo Job 22 : *Quid prodest Deo, si justus fueris ? aut quid ei confert, si fuerit immaculata vita tua ?* et cap. 25 : *Si juste egeris, quid donabis ei ? aut quid de manu tua accipiet ?* et ex illo Lucæ 17 : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus.* Nihil ergo a nobis accipit Deus; ergo nihil nobiscum commutat ex justitia. Item nihil nos in utilitatem ejus facere possumus ; ergo nullam æqualitatem tenetur ipse nobiscum facere ex vi commutationis. Denique argumentatur Durandus : Nunquam nos possumus reddere Deo æquale pro beneficiis acceptis; semper ergo ipse superabundanter nobis donavit. Quod ergo debitum justitiæ potest in eo esse, ut aliquid nobis det ad constituendam æqualitatem commutationis ?

4. Et augetur difficultas hæc ex alia ratione vulgari, quam etiam attingunt Durandus et alii, quia pater ad filium, et dominus ad servum obligari non potest ex vera ac propria justitia commutativa, juxta doctrinam Aristotelis, 8 Ethic., cap. ult., et 9 Ethic., cap. 6, ubi rationem reddit, quia filius, præsertim quando non est separatus a patre, seu emancipatus, tanquam pars ipsius patris esse censetur ; quare, sicut ad seipsum non habet justitiam, ita neque ad proprium filium. Estque proportionalis ratio de servo : nam quidquid servus habet aut est, totum domini est ; et

quidquid acquirit, domino acquirit; unde repugnat ut servus per operationem suam acquirat jus justitiæ commutativæ contra dominum, quia tale jus magis esset domini quam ejus, et hoc dominium tollit obligationem justitiæ; quia nemo obligatur ex justitia ad seipsum, vel in eadem materia cujus dominium habet. Hæc autem tota ratio majori ratione procedit in Deo respectu cujuscumque creaturæ, quia multo magis, quidquid creaturæ est, Dei est, et si aliquod jus creatura acquirit, magis est sub dominio Dei quam creaturæ; ergo fieri non potest, ut Deus ex propria justitia commutativa aliquid retribuat creaturæ.

5. Tertio principaliter probatur altera pars superius subsumpta de justitia distributiva; quod enim in Deo non reperiatur, multi ex Theologis citatis sentiunt, præsertim Alensis, Bonaventura, Scotus, Durandus, Paludanus, Supplementum Gabrielis, eisdem locis. Ratione etiam probatur ex natura justitiæ distributivæ, quam tradit Aristoteles, 5 Ethic., c. 3, et amplectitur D. Thomas 2. 2, quæst. 61, art. 2, et auctores superius citati : nimirum justitiæ distributivæ munus esse distribuere bona alia vel præmia inter multos, juxta proportionalitatem eorum inter se, et eorum præmiorum, quæ recipiunt, et non secundum æqualitatem et proportionem rei ad rem: sed Deus, cum retribuit bona pro meritis, non respicit hanc proportionem proportionum, sed æqualitatem rei ad rem; ergo Deus in hoc opere non servat justitiam distributivam, et consequenter neque in ullo alio, est enim eadem ratio de cæteris; imo, si in aliquo esse potest aliqua apparens ratio justitiæ, maxime in hoc, ut omnes fatentur. Major satis videtur probata auctoritate Aristotelis, et communi Philosophorum consensu, et quia alias nulla potest excogitari sufficiens distinctio inter justitiam distributivam et commutativam. Minor vero probatur ex modo loquendi Scripturæ, ad Roman. 2 : *Qui reddit unicuique secundum opera sua;* et ex forma divini judicii in quo unusquisque recipit prout gessit; et ex divinis promissionibus, non enim promittit Deus unicuique dare secundum proportionem ad alios, sed secundum merita sua; ergo retributio illa fit secundum proportionem rei ad rem, id est, meriti ad præmium, et non secundum proportionem ad alios: sed si hæc resultet, est quasi per accidens ad talem distributionem; ergo ibi non intervenit vera justitia distributiva, quæ per se respicit talem proportionem.

6. Et confirmatur primo a simili, quia in infligendis pœnis pro peccatis, Deus ex sententia omnium, non exercet veram justitiam distributivam, sed potius imitatur commutativam, juxta illud Apocal. 18 : *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum;* et tamen ex illa proportione etiam sequitur ut, quantum unus damnatus excedit alium in culpis, tantum excedat alium in tormentis; quia tamen punitio illa per se non respicit illam proportionem, ideo non spectat ad justitiam distributivam; idem ergo erit in distributione præmiorum. Tandem iterum confirmatur ex Paludano, quia justitia distributiva supponit commutativam, et in illa fundatur; et ideo prælatus, verbi gratia, tenetur beneficia juxta merita singulorum distribuere, quia ex vi sui officii et muneris ad id tenetur ex justitia commutativa; cum ergo ostensum sit commntativam justitiam non habere locum in Deo, fit ut nec distributiva habere possit. In contrarium vero est Paulus, ad Heb. 6, absolute dicens fore injustum Deum, si negaret præmium debitum meritis etiam vivificatis; et 2 ad Tim. 4, dicens sibi esse repositam coronam justitiæ a judice justo reddendam.

Proponitur generatim contraria sententia.

7. Contraria ergo sententia et vera et apud me certa est, quia majus pondus habent apud me tot Scripturæ locutiones, quas Sancti imitantur et graviores etiam Scholastici, quam rationes quædam philosophicæ humanæ, quæ uno verbo solvi possent, dicendo, virtutes divinas non in omnibus esse commensurandas humanis, neque in iis quæ ad perfectionem simpliciter pertinent, Deo esse proprie ac formaliter negandas; justitiam autem secundum se ac præcise sumptam, et abstrahendo ab imperfectionibus humanis, dicere perfectionem simpliciter sine intrinseca imperfectione. Nam illæ omnes imperfectiones, quæ in justitia humana considerantur, sunt materiales, et quasi accidentales ad abstractissimam et communem rationem justitiæ; quæ omnia satis constare poterant ex iis quæ alio loco diximus. Ut tamen omnibus clare satisfaciamus, dicam prius de ratione justitiæ secundum se, et abstracte sumpta; eamque in Deo reperiri, et ab illa meritorum retributionem procedere ostendam, et inde ad singulas species justitiæ deveniam, et veras rationes formales, quæ per se illis conveniunt, declarabo,

et ex eis qualis sit divina justitia deducam; tandem satisfaciam objectionibus factis.

Justitiam, ut talis est, perfectionem sine imperfectione dicere.

8. *Prima assertio.* — Circa primam ergo partem, assero imprimis justitiam, per se ac præcise sumptam, dicere perfectionem simpliciter, nullamque in suo formali conceptu imperfectionem includere. Probatur primum ex generali ratione virtutis, quæ non passiones moderatur, sed operationes rectas facit; hujusmodi enim virtus dicit perfectionem, eo quod virtus est, et non dicit imperfectionem ex proprio conceptu, eo quod agere vel operari, ut sic, imperfectionem non dicit, sed ex perfectione procedit. Discursus est sumptus ex D. Thoma, cont. Gent., c. 93, quo ipse concludit omnes virtutes, quæ hujusmodi sunt, secundum propriam speciem nullam includere imperfectionem, propter quam a divina perfectione excludantur; quia sunt perfectiones intellectus et voluntatis, quatenus sunt principia operationum absque passione; quod totum perfectionem dicit, et formaliter ac præcise sumptum nullam includit imperfectionem; nam excludimus rationem habitus vel qualitatis, et omnem materialem et imperfectum modum operandi; nihil enim horum virtus operativa ut sic requirit.

9. *Secunda ratio.* — Secundo declaratur ex speciali ratione justitiæ, quam tradit Ulpianus, in l. 10, ff. de Just. et ju., et amplexus est ac declaravit D. Thomas, 2. 2, quæst. 61, art. 1: *Justitia est constans et perpetua, jus suum unicuique tribuens.* In nulla enim ex his particulis ulla imperfectio includitur; nam voluntas perpetua et constans si sit de bono, magna perfectio est: tribuere etiam aliquid alteri ex vi hujus conceptus, imperfectio non est, et quamvis hoc ipsum, quod est tribuere, perfectionem non ponat in tribuente, supponit tamen illam, et ipsa voluntas dandi, per se loquendo, magna perfectio est; adeo ut ex sententia Christi dixerit Paulus, Actuum vigesimo, beatius esse dare quam accipere. Denique, quod is cui aliquid datur habeat jus aliquod ad illud recipiendum, non redundat in imperfectionem dantis id ad quod alius habet jus, nec minuit in ipsa justitia rationem virtutis; imo hoc nomine censetur ipsa excellere inter virtutes morales.

10. *Objectio.* — Dicetur fortasse, quanquam supposito jure alterius magna perfectio sit illud tribuere et exæquare, hoc tamen ipsum supponere imperfectionem aliquam in tribuente; quia, ut ipse, tribuendo, opus justitiæ faciat, non satis est quod alter habeat jus, sed oportet quod illud habeat respectu dantis; alioqui non erit opus justitiæ, sed liberalitatis; ut, si Petrus tribuat Joanni decem quæ Franciscus illi debebat, tribuit quidem illi id ad quod jus habebat, et nihilominus non facit opus justitiæ, sed liberalitatis; quia jus Joannis non erat respectu ipsius Petri, sed respectu alterius; jam vero quoties aliquis habet jus respectu alterius, duplex imperfectio videtur sequi seu supponi in tribuente jus illud ex justitia. Una est obligatio et debitum tribuendi illud jus; alia est diminutio aliqua in perfecto dominio ejus rei, quam tribuere tenetur; nam si esset perfectus dominus, jus alterius non obligaret ipsum ad talem rem tribuendam.

11. *Respondetur.* — Verumtamen, quamvis in creaturis hæc vera videantur, si tamen ratio juris et debiti ac dominii abstractius concipiantur, intelligi possunt absque ulla imperfectione. Quod breviter in singulis declaro, quia imprimis habere jus ad aliquid, et respectu alicujus, quando contrahi potest sine voluntate et actione ipsius ad quem tale jus refertur, prout contingit in creaturis, imperfectionis est; si tamen illudmet jus, et omnis res in qua illud fundatur, sit ex voluntate et actione ejus, qui illud jus soluturus est, tollitur in hac parte talis imperfectio; habere autem jus ad aliquid, ex vi hujus præcisi conceptus, non excludit quin jus illud haberi possit ab ipsomet derivatum, qui illud ipsum jus soluturus est et exæquaturus; ergo ex hac parte in illo conceptu nulla includitur imperfectio.

12. *Declaratur exemplo.* — Præterea quod aliquis, quando alteri jus tribuit, se privet dominio rei quam tribuit, in creaturis quidem invenitur; provenit autem ex imperfectione et limitatione dominii, per se autem ex vi illius conceptus id non est necessarium. Nam si quis, tribuendo alteri jus suum, maneat perfectus dominus ejus rei quam tribuit, cessat ex hac parte omnis imperfectio: hoc autem non repugnat ex vi illius conceptus; ergo etiam ex hac parte in illo conceptu nulla includitur imperfectio. Est autem aliquale exemplum ad hoc declarandum in Republica et membris ejus; singulæ enim personæ, quæ sunt membra Reipublicæ, habent sua propria bona, quorum habent particulare, et inferius

quoddam dominium; quod non excludit quominus Respublica in eisdem retineat dominium superius, et altum, ratione cujus potest illis interdum uti quando ad commune bonum Reipublicæ necessarium fuerit. Unde fit ut quando e converso ipsa Respublica seu Princeps ejus communia bona inter sua membra distribuunt, secundum distributivam justitiam, ex hac parte nulla imperfectio admisceatur; quia tribuendo illa suis membris, non se privat illo superiori dominio, quod in illa habebat. Dico autem *ex hac parte*, quia, si consideretur Respublica quatenus per modum particularis dominii speciale dominium earum habebat, sic ad imperfectionem et limitationem pertinet ut illo privetur, et alteri tribuat; quia talia particularia dominia inter se repugnant; universale autem cum particulari non repugnat. Sic igitur quoties juris retributio potest alteri fieri ex vi dominii supremi et universalis, quo non privatur tribuens, alteri jus suum et speciale dominium tribuendo, nulla imperfectio in illo officio justitiæ involvitur neque supponitur.

13. *Ratio debiti ex se nullam includit imperfectionem.*— Denique, quanquam ratio debiti, quæ ex lege et directione superioris procedit, imperfectionem supponat creaturarum propriam, ratio tamen debiti ut sic abstractior est; potest enim oriri sine lege ex intrinseca natura et rectitudine voluntatis, ut in Relectione superioris anni latius declaravi; debitum autem quod videtur includi in opere justitiæ tribuentis jus suum unicuique, non limitatur ad debitum ex lege, vel præcepto proveniens; cur enim ratio justitiæ ad hoc coarctabitur? cum justum absolute sumptum abstractius sit quam justum legale, ut sic dicam; in ratione igitur justitiæ recte intellecta, et formaliter ac præcise sumpta, nulla imperfectio includitur. Quæ est expressa sententia D. Thomæ in citato loco, et aliis inferius citandis.

Justitiam secundum suam formalem rationem vere ac proprie in Deo reperiri.

14. *Secunda assertio.* — Ex his ergo ad Deum ascendendo, assero secundo justitiam, proprie ac formaliter sumptam, esse unum ex divinis attributis, quod propriissime et non per metaphoram tantum, imo principaliter in Deo existit tanquam in primo analogato. Hæc est expressa sententia divi Thomæ, libr. 1 contr. Gent., capit. 93, rat. 5, ubi de justitia præcise et absolute loquitur, non descendendo ad species, prout nos etiam nunc loquimur. Et in principio illius capitis assumit probandum, in Deo esse veritatem, liberalitatem, et magnificentiam, justitiam, prudentiam et artem : ex quibus alia quinque formaliter et præcise concepta in Deo propriissime inveniuntur, ut ibidem ostendit, et in sequentibus attingemus; ergo idem intelligit de justitia. Idem intendit ibi constituere discrimen inter has virtutes et alias, quæ circa passiones versantur, quod priores reperiantur in Deo, non vero posteriores; constat autem temperantiam, et fortitudinem per metaphoram Deo attribui; ergo sentit justitiam non hoc tantum modo, sed proprie de Deo dici. Idem colligitur clare ex 1 part., quæst. 21, artic. 1. Sed quia in illo loco et aliis descendit ad particulares justitias, ea melius in sequentibus expendemus. Præterea hanc veritatem testimoniis Scripturæ, et rationibus in eis fundatis, latius probavi in Relectione superius citata.

15. *Deducitur ex præcedenti conclusione.*— Ac tandem ita ex præcedente conclusione deducitur, nam omnis perfectio simpliciter simplex, formalis ac proprie in Deo invenitur, ut est certum axioma Theologorum omnium; sed justitia ut sic dicit perfectionem simpliciter; ergo est in Deo vere, proprie ac formaliter. Minor probatur, quia omnis proprietas absoluta, quæ dicit perfectionem sine imperfectione, est perfectio simpliciter; hujusmodi autem est justitia, ut ostensum est. Item perfectio simpliciter juxta vulgarem definitionem est perfectio, quæ melior est in quolibet individuo entis, ut sic, ipsa quam non ipsa, id est, quam oppositum ejus; hujusmodi autem est justitia, ut patet ex declaratione superius data, quia justitia et dicit perfectionem, et ex vi sua nullam perfectionem excludit ab individuo entis ut sic; quia in sua formalitate nullam imperfectionem involvit, neque ad exercendum suum munus aliquam imperfectionem requirit.

16. *Creatura a Deo recipit jus quod habet.— Deus non amittit, sed potius acquirit dominium rerum tribuendo creaturæ jus ad illas.— Debitum ex parte Dei non procedit ex lege, sed ex naturali rectitudine illius voluntatis.* — Quod clarissime patebit applicando ad Deum illa tria ultima, quæ in præcedenti puncto declaravimus, ad excludendam imperfectionem a ratione justitiæ; nam si aliquod jus habere potest creatura ad rem aliquam ab ipso Deo recipiendam, totum illud necessario habet ab

ipsomet Deo, fundatum videlicet in re aliqua ab ipso recepta. Quod si aliquando fundatur in operatione ab ipsa creatura facta, hoc non est sine interventu actionis et influxus ipsiusmet Dei; quod autem ipsamet creatura cooperatura sit etiam ut domina sui actus, ut est in jure meritorum, de quibus maxime agimus, hoc nullam imperfectionem ponit aut indicat in retribuente, sed ejus liberalitatem et providentiam maxime commendat. Rursus Deus, tribuendo creaturæ hoc jus, nullo dominio privatur, nec perfectione ejus; quia dominium ejus universalissimum est, et altioris rationis, quod non excludit proprium dominium creaturæ, sicut universalitas causalitatis divinæ non excludit causalitatem creaturarum. Imo multa sunt bona creata, quorum Deus non aliter efficitur dominus, quam donando illa creaturis, quia nisi illa donaret, ea non faceret; et si ea non faceret, eorum dominus non esset; quod maxime patet in beatitudine creaturæ, quæ est potissima retributio hujus justitiæ; non enim esset Deus dominus gloriæ et beatitudinis creaturarum, nisi easdem bearet. Et per hoc maxime efficitur dominus gloriæ, quia sic maxime cognoscitur et laudatur a creaturis, et eas maxime perfectas et beatas possidet; ergo tantum abest ut retribuere creaturæ jus suum per hujusmodi opus sit contra perfectionem divini dominii, ut potius sit quædam amplitudo et perfecta extensio ejus. Denique si quod in hoc opere intercedit debitum ex parte Dei, imprimis supponit promissionem ejus, et deinde non provenit ex lege, sed ex naturali rectitudine voluntatis Dei; quæ duo in citata Relectione satis declaravi, et exemplo fidelitatis confirmavi, cujus debitum in Deo negari non potest. Unde neque alii auctores illud negare ausi sunt, confitentes Deum debere quæ nobis promisit, sic enim et Scriptura et Sancti loquuntur; ergo neque ex hoc capite debiti ut sic, neque ex aliquo alio, quo ad rationem justitiæ determinatur, includit justitia imperfectionem; est ergo unum ex propriis et formalibus attributis Dei.

17. Quocirca, quamvis, discurrendo per species humanæ justitiæ, nulla posset in Deo salvari secundum formalem rationem ejus, nihilominus negandum non esset rationem formalem justitiæ, ut sic, formaliter in Deo reperiri; quæ in eo non esset talis qualis humana, sed altior et eminentior, complectens quidquid perfectionis est in humana, et imperfectiones excludens. Sicut, licet ratio substantiæ, ut contracta ad aliquam rationem specificam substantiæ creatæ, non reperiatur formaliter in Deo, ratio vero substantiæ reperitur altiori modo determinata; vel sicut ratio scientiæ, licet ut determinata ad aliquam speciem humanæ scientiæ, non inveniatur proprie et formaliter in Deo, nihilominus tamen ratio scientiæ proprie ac eminentissime in Deo invenitur, ita ut non sit logica qualis nostra, nec mathematica qualis nostra, et sic de aliis; eminentissime autem complectatur quidquid est perfectionis in his omnibus, seclusis imperfectionibus nostris; ita ergo de divina justitia sentiendum est.

18. *Responsio adversariorum.*—Ad hæc omnia quamdam responsionem insinuant; concedunt enim justitiam non dici de Deo metaphorice, sed proprie; non tamen secundum specificam aliquam rationem virtutis, sed secundum communem. Unde, cum virtus aliqua, sive intellectus, sive voluntatis, dicitur proprie Deo tribui, distinguendum esse dicunt illud adverbium, *proprie*, nam uno modo sumi potest, ut distinguitur non solum contra metaphorice, sed etiam contra commune. Et hoc modo aiunt Deo proprie attribui affectum misericordiæ formaliter sumptum, quia solum dicit affectum sublevandi miseriam; et compassio, quam in nobis habet adjunctam, est per accidens annexa misericordiæ secundum se. Alio vero modo potest virtus vel affectio aliqua tribui Deo proprie, id est non metaphorice, non tamen secundum specificam aliquam rationem, sed secundum generalem. Et hoc modo aiunt tribui Deo proprie liberalitatem et magnificentiam, quæ non possunt Deo attribui, ut sunt speciales virtutes, sed solum secundum communem et generalem quamdam rationem; et idem dicunt de scientia, ac denique de justitia, quia in Deo esse non potest, prout est specifica virtus; tamen quia, teste Aristotele, 5 Ethic., cap. 1 et 2, omnis virtus dici potest justitia generali appellatione, quatenus servat æqualitatem quamdam, ideo secundum hanc rationem communem justitia Deo tribuitur proprie, quia Deus propriissime dicitur justus, et sequens æquitatem in omnibus; aut etiam ratione minus communi, licet non specifica et propriissima, dicetur Deus justus, quia est fidelis, tantum reddens quantum promittit, nam fidelitas quædam pars justitiæ est; vel etiam quia in reddendo præmio pro merito, æquitatem servat inter ipsa; quæ est propria justitia, saltem secundum communem rationem.

19. *Refutatio.*—Hæc responsio et doctrina nihil omnino obstat secundæ assertioni superius positæ, quia hactenus de justitia, ut sic, locuti sumus. Quantum vero valeat ad ea quæ de specificis rationibus dicemus, postea videbimus. Interim tamen non omittam advertere nonnulla falsa in ea contineri, alia non satis cohærentia, quia revera illa distinctio, quæ ibi proponitur de virtute speciali et communi, confuse traditur, et ideo distinctiori indiget examinatione et discussione.

Quomodo attributa intellectus ac voluntatis divina a nobis concipienda ac distinguenda sunt.

20. Adverto igitur primo, quod, licet virtutes omnes, tam intellectus, quam voluntatis in Deo, sint una simplicissima perfectio, non solum comparando inter se omnes virtutes voluntatis, vel inter se omnes virtutes intellectus, sed etiam conferendo virtutes intellectus cum virtutibus voluntatis, et e converso; nihilominus tamen, quia Deum more nostro ex creaturis concipimus, in eo secundum rationem distinguimus non solum intellectum, et voluntatem, et virtutes unius a virtutibus alterius, sed etiam in utraque ex his facultatibus distinguimus ratione plures virtutes proprie ac formaliter in Deo inventas, quas inter alia numeramus in divinis attributis; ut in intellectu numeramus prudentiam, sapientiam, artem, etc.; in voluntate misericordiam, veritatem, charitatem, etc. Unde quando inquirimus an in Deo sit formaliter et proprie aliqua moralis virtus, sensus est, an in Deo sit aliquod attributum proprium ab aliis ratione distinctum, ratione cujus ei conveniat aliqua operatio recta, ut proprie non conveniat ratione alterius attributi ad voluntatem pertinentis. Et quando tale attributum in Deo inveniri non potest propter imperfectionem quam virtus aliqua, in nobis inventa, per se et ex formali objecto suo habet, tunc dicimus virtutem illam solum metaphorice posse tribui Deo, et hujusmodi est temperantia, vel fortitudo. Quando vero aliqua virtus, elevata ad Deum, in ipso manet secundum attributum proprium ab aliis ratione distinctum, tunc dicitur esse proprie ac formaliter in Deo.

21. Sed est ulterius advertendum quod, sicut hæ virtutes seu attributa Dei concipiuntur a nobis ut distincta secundum rationem, ita in eis concipitur a nobis aliquid ut proprium et quasi specificum unicuique; quia alias non possemus ea distinguere, quia non concipimus ea ut materialiter seu numero diversa, sed ratione formali. Præter hoc vero adhuc concipimus in illis aliquid commune in quo conveniunt, quodque de eis omnibus prædicari potest; vel etiam aliquid quasi collectivum, quod ex eis omnibus consurgit. Priori modo, ratio virtutis moralis seu appetitivæ commune quid est omnibus attributis voluntatis divinæ, sumendo rationem virtutis sine imperfectione qualitatis, vel habitus, sed solum ut dicit affectum rectum; et sic ratio virtutis non est speciale attributum Dei, sed quid commune inclusum in aliis. Posteriori modo, in voluntate divina, esse omnino rectam et moraliter bonam, non est speciale attributum, sed quasi collectivum quoddam consurgens ex congregatione (ut sic dicam) seu concentu omnium attributorum et virtutum voluntatis Dei. Et hoc modo bonitas moralis Dei non est speciale attributum ab aliis distinctum, sed est collectio omnium attributorum, seu virtutum quæ in divina voluntate esse intelliguntur. Quæ omnia per sese clara sunt, ut nulla alia indigeant probatione, sed sola intelligentia et animadversione.

22. Ex his ergo facile erit investigare sensum doctrinæ propositæ, et in singulis exemplis veritatem inquirere. Et incipiendo a justitia, in qua nunc proprius versamur, inquiro in quo sensu dicatur justitia esse proprie in Deo, id est, non metaphorice, secundum communem tamen rationem, et non specificam? Aut enim est sensus, in Deo justitiam non esse speciale aliquod attributum voluntatis, sed esse tantum aliquod prædicatum commune omnibus attributis voluntatis; vel est sensus, esse quidem particulare attributum, illud tamen non habere specificam rationem aliquam, sed tantum communem. Prior sensus insinuatur maxime ab his auctoribus in exemplo illo, quod ex Aristotele afferunt, de virtute universaliter dicta, quæ virtutes continet omnes. Et est quidem verum, justitiam in hac significatione proprie de Deo dici; est tamen omnino falsum hoc tantummodo de ipso dici, et non esse in divina voluntate aliquam specialem virtutem, seu attributum, quod proprie justitia nominetur. Quod patet ex omnibus locis Scripturæ, in quibus justitia Dei tanquam speciale aliquid distinctum a liberalitate et misericordia nominatur, ut in alia Relectione latius allegavi et expendi. Ratio etiam quam ex dictis colligimus hoc demonstrat; nam voluntas reddendi ali-

cui jus suum est proprius et perfectus affectus, qui locum habet in Deo; formaliter non dicit collectionem omnium virtutum moralium, ut per se notum est; neque etiam formaliter dicit affectum misericordiæ, aut liberalitatis, ut ex objectis ipsis facile constat. Necesse est ergo admittere in Deo aliquod attributum peculiare, quod propria justitia sit.

23. *Occurritur alteri objectioni. — Donum collatum ex sola fidelitate potest esse gratuitum et non ex justitia.* — Quod tandem attendisse videntur dicti auctores, et ideo addidisse aliud exemplum fidelitatis, quæ est speciale attributum voluntatis Dei: quo exemplo significare videntur justitiam esse speciale attributum, sed non aliud a fidelitate, quæ nomen justitiæ habet propter communem rationem debiti ad alterum, non vero propter aliam magis specialem. Sed licet admittamus, et verum sit fidelitatem dici posse justitiam quamdam, quatenus est potentialis pars illius virtutis, falsum tamen est omnes operationes, quæ Deo specialiter conveniunt ratione suæ justitiæ propriæ et particularis, posse in solam fidelitatem reduci; quod in dicta etiam Relectione late probavi. Et ratio quædam mihi semper visa est efficax, sumpta ex quodam principio certo in Theologia, quia quædam Deus nobis donat gratis, alia non gratis, quod fundatur in Paulo dicente: *Si gratia ex operibus, ergo gratia jam non est gratia* (ad Rom. 11); unde gloria, quæ ex meritis datur, licet propter radicem, quam habet in gratia, interdum etiam gratia appelletur, in se tamen non est gratia, id est, gratuitum donum. Ex his ergo concluditur ratio: nam opus, seu donum collatum a Deo ex fidelitate sola, seu simplici promissione, nihilominus est vera gratia, seu donatio gratis facta, ut est certissimum de remissione peccati, et prima gratia sanctificante, quam Deus gratis donat, quamvis eam promiserit agentibus pœnitentiam. Beneficium etiam Incarnationis Deus gratis mundo fecit, quamvis id promiserit ante tempora sæcularia, ut ait Paulus (2 Tim. 1). Sed præter hæc dona sunt alia, quæ ita Deus confert hominibus propter opera eorum, ut jam non gratis conferat, sed reddens unicuique jus suum, quod maxime servat in reddendis præmiis propriorum meritorum; ergo in hoc genere operum Dei intervenit aliud genus justitiæ longe diversum a fidelitate. Quis enim non videat redditionem (ut ita dicam) talis juris, seu debiti, quæ formaliter excludit rationem gratuitæ donationis, esse moralem actionem, longe diversam ab omni gratuita donatione, habereque, in ordine ad rectam rationem, conformitatem seu necessitatem longe diversam? Pertinet ergo hoc genus operis, id est, retributio meritorum, in qua nunc versamur, ad propriam quamdam justitiam Dei, quæ est speciale attributum Dei, a fidelitate etiam distinctum. Quod ad hominem confirmatur, nam iidem auctores, qui impugnant divinam justitiam, fatentur Deum proprie et non per metaphoram esse justum, quia æqualitatem servat inter dignitatem meritorum et præmia; hæc enim ratio operandi, quæ honestissima est, specialis est, et distincta a ratione operandi misericordiæ, liberalitatis, etc. Unde neque communem rationem constituit, neque ad aliquam aliam specialem pertinet, neque etiam ad fidelitatem; quia, etiam seclusa promissione, posset Deus æquitatem servare ob honestatem talis operis. Imo in satisfactione pro peccato, dicunt illi auctores Deum ex necessitate acceptare condignam satisfactionem, seclusa omni promissione; illa autem necessitas, si est, nihil aliud esse potest quam quædam rectitudo voluntatis divinæ in tali opere præstando, quæ non est fidelitas, cum non supponat promissionem; neque etiam est misericordia, aut alia quævis similis gratuita donatio, ut per se constat, quia in his nulla est necessitas; est ergo aliqua justitia propria et particularis Dei, a fidelitate et aliis attributis distincta.

24. *Refellitur alius sensus responsionis.* — Atque ex his statim apparet per se improbabilis alius sensus ultimo positus, nimirum, quod propria justitia sit attributum Dei ab aliis ratione distinctum et nihilominus habeat communem rationem justitiæ, non vero aliquam specialem. Videntur enim hæc duo manifestam involvere repugnantiam, quia divina attributa, quatenus concipiuntur ratione distincta, necessario concipi debent ut habentia proprias et quasi specificas rationes formales, secundum quas ratione distinguantur. Et in his attributis quæ intelliguntur esse in voluntate divina per modum quarumdam virtutum moralium, necesse est ut singula habeant propria objecta formalia, secundum quæ proprias et specificas operationes exerceant; quia neque operatio fit abstracte et in communi, sed in specie, et in particulari; neque etiam possunt aliter tales virtutes distingui in ordine ad operationem; ergo non potest intelligi in Deo propria justitia, quæ,

ut ostensum est, sit attributum distinctum a fidelitate et aliis, quin secundum proprium conceptum habeat aliquam specificam rationem justitiæ.

25. *Alius sensus illius responsionis explicatur.* — *Nota.* — Et est quidem hoc evidens loquendo de illa justitia, quatenus jam concipitur esse propria justitia, vel proprium attributum Dei; nihilominus tamen aliter interpretando illum sensum, potest nonnullam probabilitatem et controversiam habere, quæ nunc nobis tractanda superest. Est enim advertendum perfectiones simpliciter, quas ex creaturis ad Deum ita transferimus, ut in eo formaliter et proprie esse intelligantur, quatenus in Deo sunt, omnes esse specificas et determinatas ad excellentissimum gradum illius perfectionis, ut discursus factus probat, et inductione satis constare potest. At vero, ut tales perfectiones sunt in creaturis, quædam intelliguntur tantum esse secundum genericas rationes, ut est ratio substantiæ, ratio spiritus, intellectus, et similes; aliæ vero dicuntur esse in Deo etiam secundum specificas rationes, quas habent in creaturis, nimirum quoad formalia objecta, ut est ratio misericordiæ (verbi gratia) vel amoris; differre autem, quia in Deo sunt eminentiori et simpliciori modo. Ad hunc ergo sensum dici potest, rationem justitiæ proprie et formaliter transferri in Deum, seu illi tribui secundum genericam tantum rationem justitiæ in creaturis inventam, quamvis in Deo habeat suam propriam rationem specificam longe altioris rationis, nullamque convenientiam habentem cum specialibus justitiis in hominibus inventis. Hic autem sensus, sive verus sit, sive falsus, non est contra ea quæ hactenus diximus, quia, ex definitione justitiæ quam adduximus, et ex toto discursu in illa fundato, nihil aliud probatur quam rationem formalem justitiæ, ut sic, in Deo formaliter reperiri; addo vero intelligendum esse de generica ratione justitiæ, non tantum ut distinguitur a fortitudine et temperantia, et communis est omnibus virtutibus, quæ aliquo modo ad alterum ordinantur, et dicuntur partes potentiales justitiæ; sed etiam secundum genericam rationem justitiæ proprie dictæ, et condistinctæ ab his partibus potentialibus. Nam ostensum est in Deo esse peculiare attributum justitiæ a fidelitate distinctum; ergo ratio justitiæ, quæ secundum illud attributum Deo convenit, non est ita communis, ut comprehendat fidelitatem, et consequenter neque alias partes potentiales justitiæ, quæ minus proprie rationem justitiæ participant. Addo insuper ex discursu facto, et ex concessis ab illis, colligi hanc etiam justitiam divinam habere convenientiam aliquam cum justitia (verbi gratia) commutativa humana in aliquo, quod ei convenit secundum specificam ejus differentiam, nimirum in hoc quod, in reddendo alteri jure suo, respicit et servat æqualitatem, seu proportionem rei ad rem. Nam sicut justitia commutativa hominis reddit mercenario stipendium suum pro ratione laboris, ita et Deus reddit proportionatum præmium pro dignitate meritorum, quæ revera non est metaphorica translatio, sed formalis convenientia et similitudo. An vero sit satis ut justitia commutativa dicatur in Deo formaliter ac proprie reperiri, statim videbimus; nunc sufficiat ostendisse propriam rationem justitiæ prædictis modis in Deo inveniri.

De divina liberalitate.

26. Antequam vero ad species justitiæ descendamus, de aliis exemplis, quibus prædicti auctores utebantur ad declarationem doctrinæ suæ, nonnulla breviter annotare necesse, ne quispiam fortasse decipiatur. Primo igitur de liberalitate, propter leve fundamentum contra D. Thomæ sententiam communiter receptam, negant in Deo esse proprium et formale attributum liberalitatis, scilicet, quia liberalitas versatur circa pecuniæ largitionem, vel cujusvis rei, cujus æstimatio nummo mensuratur, teste Aristotele, 4 Ethic., c. 1, et D. Thoma, quæst. 117, art. 2. Nam imprimis, etsi hoc concedatur, non propterea excluditur affectus liberalitatis a Deo, quia ipse etiam liberaliter largitur pecunias, et quidquid pecunia æstimabile est. Et quanquam non se privet dominio illarum rerum, quando illas aliis præbet, in quo ab homine differt, non tamen propterea non retinet altiori modo liberalitatis affectum et usum, quia illud non est de intrinseco liberalitatis conceptu, sed provenit ex limitatione et imperfectione nostri dominii. Quod patet, ex formali munere, quod D. Thomas, eadem quæst. 117, art. 1, his verbis liberalitati tribuit, nimirum, *bene uti his bonis externis ea elargiendo.* Quod autem hic usus sit cum privatione proprii dominii, necne, hoc non pertinet ad formalem rationem libertatis; constat autem, cum Deus hæc bona largitur, optime et ho-

nestissime illis uti; quid ergo illi deest ad liberalitatem, etiam prout in hac materia versatur?

27. *Liberalitatis materiam non esse tantum pecunias, probatur. — Quid de hoc senserit Aristoteles.* — Addo vero propriam et formalem liberalitatem non limitari ad pecunias ita materialiter intellectas, ut illi auctores significant, et Aristotelis verba sonare videntur; nam, si liberaliter donare pecuniam est opus virtutis, cur etiam non erit gratis donare quamcumque rem aliam (si quid tandem est quod homines sibi mutuo donare possint, quod non sit pecunia æstimabile)? Quod si in gratuita donatione alicujus rei ratio virtutis inveniri potest, nihil etiam video cur illa liberalitatis honestatem non participet. Et quidem Aristoteles fortasse non intellexit unum hominem posse donare alteri, nisi vel pecunias, vel aliquid pecunia æstimabile, et ideo liberalitatis materiam illam esse dixit. Nec tamen credo ignorasse, posse unum hominem docere alium, vel aliud opus consilii aut auxilii præstare. Nec negaret, opinor, has operas, si gratuito fiant, posse esse materiam liberalitatis; cur enim non tam in his dandis quam in pecuniis liberalitas exercebitur? Nam his etiam operibus bene uti circa alios, solum ex hoc motivo gratuitæ et honestæ donationis, officium est alicujus virtutis, quæ non potest esse alia, nisi liberalitas. Sed diceret, ut credo, Aristoteles hæc omnia esse pretio æstimabilia, quia unus homo nec præbet alteri scientiam suam, nec proprie ac per se donat illi scientiam quam acquirit, sed externo aliquo ministerio illum juvat, ut ipse addiscat; quod ministerium per se pretio æstimabile est; et hoc ipsum censeret quivis naturalis Philosophus, seu homo politicus de quacumque bonorum communicatione, quæ inter homines esse possit, ideoque totam materiam liberalitatis illis limitibus comprehendi. Cum quo quadrat optime quod D. Thomas, dict. quæstion. 117, artic. 2, ad 2, affert ex Augustino, lib. de Disciplina Christi, cap. 6: *Totum quidquid homines possident in terra, omnia quorum domini sunt, pecunia vocatur.* Et ideo ibidem insinuat Augustinus pecuniam in hoc sensu esse materiam misericordiæ, quam unus homo erga alterum exercere potest.

28. *Liberalitas et misericordia quomodo conveniant et inter se differant. — Alia facilis objectio diluitur.* — At vero nos, qui intelligimus altiorem esse posse inter homines communicationem bonorum, quam sit horum materialium, et pecunia æstimabilium, quatenus talia sunt, intelligere etiam debemus liberalitatem Christianam infusam et supernaturalem, habere materiam ampliorem, quam sit pecunia in illo etiam sensu intellecta; quia potest unus homo gratuito alteri donare res alterius ordinis et æstimationis, quam sint pecuniæ, verbi gratia, opera sua studiosa, quatenus sunt satisfactoria coram Deo, et quatenus sunt impetratoria; potest etiam unus alteri donare beneficium, vel alteram rem spiritualem, quæ ut talis est, pecunia æstimabilis non est. Sic etiam Summus Pontifex intelligi potest liberalis in concedendis indulgentiis, quantum honeste potest. Denique (ut uno verbo dicam) totum id, quod potest esse materia misericordiæ, potest etiam esse materia liberalitatis; nam hæ duæ virtutes in gratis donando similitudinem habent. Differunt tamen, quod misericordia respicit miseriam, seu necessitatem personæ cui donatur; liberalitas vero solum respicit bonum et gratuitum usum ejus rei quæ donatur, et ab intentione omnis proprii commodi liberum. Unde obiter intelligitur quam sit facilis objectio, quæ hic ab aliis fit; quia si liberalitas proprie versaretur in scientia, vel aliis spiritualibus bonis communicandis, vel duæ essent liberalitates constituendæ in nobis, vel certe pecunia non esset adæquata materia liberalitatis. Dicendum est enim non esse duas, sed unam, sicut est una misericordia; sicut tamen hæc non solis subvenit necessitatibus corporalibus, sed spiritualibus etiam, idque non tantum adhibendo media pecunia æstimabilia, sed etiam excedentia hanc æstimationem, ut sunt spiritualia; ita etiam liberalitas, recte et altiori lumine intellecta, in utrorumque bonorum donatione versatur. Neque Aristoteles in hoc fuit contrarius, sed vel diminutus, quia non intellexit nisi liberalitatem acquisitam, vel certe explicuit illam materiam per res maxime sensibiles, ut per proportionem ad illas aliæ liberales donationes intelligerentur; quod maxime de D. Thoma dicendum est, nam in illo artic. 2, ad 3, æque dicit pecuniam esse materiam liberalitatis, ac justitiæ commutativæ et distributivæ; constat autem justitiam, præsertim distributivam, in spirituali materia maxime versari, ex eodem D. Thoma 2. 2, q. 63, art. 2.

Non minuitur, sed potius extollitur propria ratio liberalitatis ex amplitudine illius materiæ in Deo.

29. Ex his ergo ad Dei liberalitatem gradum faciendo, constat nihil obstare veritati et proprietati liberalitatis ejus, quod non solum in pecuniis conferendis, sed etiam in bonis altioris ordinis versetur, sed hoc potius excellentiam liberalitatis ejus commendare. Sicut etiam misericordia Dei materiam habet ad quam humana vel creata materia attingere non potest, qualis est, vel educere creaturam ex miseria, in qua nihil erat, dando illi esse; vel liberare a culpa remittendo illam; et tamen non propterea misericordia Dei non est propriissima misericordia; ergo idem erit in liberalitate, ob rationis paritatem. Est autem generalis ratio, quod virtutes per sese non variantur ex diversitate, vel majori, vel minori amplitudine materiæ, si motivum et ratio operandi eadem semper servetur; nam si cum materia mutatur etiam motivum, tunc virtus est distincta; si vero formalis ratio eadem est, quod in uno complectatur majorem materiam quam in alio, indicat quidem in illo esse virtutem illam universaliorem et excellentiorem quam in alio; non tamen impedit quominus illa formalis ratio, quæ ex motivo sumitur, utrique insit; sicut autem motivum misericordiæ est sublevare miseriam, ita motivum liberalitatis est, gratis et sine spe commodi seu retributionis, quando expedit, donare.

30. *Actus quo Deus dat sua dona creaturis, quomodo ad charitatem simul et ad liberalitatem pertineat.*—Et ideo D. Thomas, 1 part., quæst. 21, art. 1, ad 1, concludit liberalitatem proprie tribui Deo circa actiones Deo convenientes. Imo, 1 Cont. gent., cap. 93, ratione 6, colligit solum Deum esse proprie et perfecte liberalem : *Quia dare* (inquit) *non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, teste Aristotele, 4 Ethicor., cap. 1 ; Deus autem se communicat, non ut inde aliquid sibi accrescat, quod est proprium ipsius ; et ideo ipse et maxime est quodammodo solus liberalis.* Quod etiam ex Avicenna D. Thomas adducit. In quibus verbis etiam expendo, in illa prima propositione, quæ est fundamentum totius rationis, non dixisse D. Thomam : Dare pecuniam aut rem æstimabilem pecunia; sed dare absolute propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis. Et revera, si datio pecuniarum, quatenus per se honesta est et conveniens, est in tali materia specialis ratio ad virtutem constituendam, nulla causa est cur rectitudo et convenientia dationis per se spectata non sufficiat in quacumque materia ad specificam et propriam virtutem constituendam; quod si sufficit, talis virtus non potest esse alia, nisi liberalitas. Quæ enim alia erit, aut cur sola materiarum diversitas efficiet ut una sit liberalitas, et alia non, cum ratio, modus, et (ut sic dicam) ingenuitas dandi eadem sit in quacumque materia? Ex quo fieri videtur non solum esse Deum liberalem, sed etiam esse hanc unam ex primis rationibus omnium divinorum operum. Nam, ut alias declaravi cum eodem D. Thoma, 3 part., q. 1, art. 1, prima ratio cur Deus se communicat, est bonitas ejus : quia ipsum se communicare est per se conveniens ipsi tanquam fonti bonitatis, nam bonum est diffusivum sui et (ut sic dicam) maxime liberale. Verum est tamen eumdem D. Thomam 2. 2, quæst. 117, art. 6, ad 1, asserere quod datio divina magis videtur pertinere ad charitatem, quam ad liberalitatem. Sed imprimis, ut ibi Cajetanus advertit, D. Thomas non negat pertinere ad liberalitatem, sed comparative loquitur, dicens magis ad charitatem pertinere, quamvis ad utramque pertineat. Deinde D. Thomas in illa solutione non consideravit donationem Dei, quatenus per se convenientem bonitati ejus, sed quatenus terminatur ad homines quibus Deus aliquid dat ex affectu ad illos; et ut sic, recte dicit magis pertinere ad charitatem : non enim repugnat, quod eadem actio seu datio sub diversis respectibus ad diversas virtutes pertineat, et quod sub uno habeat rationem principalioris virtutis, quam sub alio.

De magnificentia divina.

31. *Magnificentia in Deo non distinguitur a liberalitate.* — Atque ex his satis constat quid sit de magnificentia dicendum ; quod erat aliud exemplum ibi propositum. Ut enim nunc non disputemus de distinctione hujus virtutis a liberalitate in hominibus, quæ, sententia mea, non est facilis ad explicandum, loquendo de distinctione specifica, seu essentiali, quanquam D. Thomas 2. 2, quæst. 134, art. 3, eam supponere videatur, certe in Deo

non videntur hæc esse duo attributa distincta secundum formalem rationem objecti ejus. Nam sive Deus det, sive faciat magna aut parva, formaliter secundum convenientiam ad bonitatem suam operatur; et ita semper respicit in ipsa datione eamdem rationem convenientiæ et honestatis, quam secundum se habet. Quod si vox magnificentiæ sumatur secundum quemdam specialem respectum, quo opus comparatur ad facientem, tanquam magnum et ideo arduum ac difficile illi, sic magnificentia non potest Deo tribui, quia ipsi nihil est arduum ac difficile ad faciendum, vel largiendum; et per comparationem ad bonitatem vel potentiam ejus, nihil (ut sic dicam) magnum est; quia tamen hæc quasi respectiva comparatio accidentaria est ad formalem rationem magnificentiæ secundum se, non est cur negemus Deo formalem perfectionem magnificentiæ; nam, etiam absolute loquendo, facit *magna qui potens est.* Ita ergo est in Deo magnificentia sicut liberalitas, suntque in ipso formaliter quidem unum et idem attributum, sic vel sic denominatum in ordine ad majora vel minora opera. Quod videtur sensisse divus Thomas, dict. cap. 93, lib. 1 cont. Gent., in cujus principio æque ponit esse in Deo artem, prudentiam, justitiam, et liberalitatem, magnificentiam et veritatem; et postea discurrens per singulas de magnificentia nihil dicit, cum dicat de aliis quinque, sentiens plane ipsam liberalitatem Dei, cum sit maxima, et summa, cumque non moderetur passionem aliquam, sed inclinet ad actionem et largitionem consentaneam divinæ bonitati, esse etiam magnificentiam summam et perfectissimam.

32. *Objectio.* — *Solutio.* — Sed aiunt stultum esse has virtutes politicas Deo tribuere, teste Aristotele 10 Ethic., c. 8. Sed hoc etiam D. Thomas eisdem locis non omisit, idemque, in 1 part., dixit Deum habere has virtutes non circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes; et de illis, ut versantur circa priores actiones, exponit dictum Philosophi. In 1 autem cont. Gent., latius hoc declarat dicens: *Actiones, circa quas prædictæ virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent; non enim de agendis judicare, aut aliquid dare, vel distribuere solius hominis est, sed cujuslibet intellectum habentis; secundum autem quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi.* Jam vero tacite interpretans verba Aristoteles subdit D. Thomas: *Virtutes igitur prædictæ, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes, secundum quem modum Deo convenire non possunt.* Rursus vero altius et melius de Deo sentiens, quam Aristoteles fortasse sit assecutus, prosequitur dicens: *Secundum vero quod actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur, possunt etiam divinis rebus aptari; sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniæ vel honoris distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universe. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo universalioris extensionis, quam in homine.* Quæ verba sunt valde notanda, nam in eis D. Thomas de justitia simul cum aliis virtutibus loquitur, et ideo multum deserviunt ad ea quæ dicimus; et recte etiam declarant ea quæ hactenus diximus, et ipsa etiam ex illis clarius intelliguntur.

33. Addo vero, propter Aristotelis testimonium, ipsum imprimis non agere de Deo specialiter, sed de diis generatim, id est, de intelligentiis, de quorum beatitudine æquali modo loquitur dicens: *Deos maxime beatos putamus esse, atque felices.* Deinde non agit de illis, ut habent communicationem nobiscum, sed ut per se et inter se vitam agunt separatam; et sic generatim negat illis vitam activam, et omnes virtutes quæ ad illam diriguntur, quarum una et potissima est misericordia. Si ergo ex illo loco colligunt adversarii in Deo non esse justitiam, vel liberalitatem, cur non etiam colligunt non esse misericordiam? Denique etiam de his virtutibus, ut in Deo aut intelligentiis esse possunt, nihil videtur Aristoteles exacte assecutus, nam eodem loco ipse fere hoc confessus est per illa verba: *Exacte namque dicere proposito majus.* Et sane ratio illa, qua Deorum liberalitatem impugnat, valde frivola est, nisi intelligatur de materiali datione, seu translatione pecuniæ, qualis inter homines esse solet; sic enim ait: *At liberales. An cuinam dabunt? Absurdum est insuper si nummos habeant aut aliquid tale.* Quis enim prudens de Deo dicat: *Cuinam dabit?* cum non solum nobis, sed intelligentiis cæteris, quidquid habent ipse donarit. Pecunias etiam habet Deus, nam illius est aurum et argentum, Aggæi 2: et non solum pecuniæ, et aliquid tale, sed etiam orbis terræ, et plenitudo ejus. Frivolum ergo est similibus Aristotelis sententiis divinas virtutes et attributa impugnare.

34. *Scientia secundum specialem rationem quomodo tribuitur Deo.* — Prætermitto aliud exemplum, quod erat de scientia, quam etiam dicunt esse in Deo secundum communem quamdam rationem, qua omnis notitia evidens scientia vocatur, non tamen secundum specialem rationem. Hoc enim omitto, tum quia parum ad rem quam intendimus, explicandam refert; tum etiam quia in bono sensu id facile admitti potest, si in specifica ratione virtutis includatur imperfectio humana: qualis est quod per discursum fiat, vel quod distinguatur aut speciem sumat secundum hanc vel illam abstractionem objecti, vel quid simile. Si tamen specifica ratio scientiæ sumatur præcise ex aliqua habitudine ad objectum, sub aliqua ratione speciali a nobis apprehensum, sic non repugnat Deo tribuere scientiam secundum aliquam rationem magis specialem, quam sit illa communissima notitiæ evidentis; nam etiam ars et prudentia habent evidentia judicia, et hæc distinguuntur in Deo, secundum rationem, et inter se, et a scientia. Possumus etiam concipere in Deo esse notitiam veritatum aliquarum ex immediata connexione terminorum, aliarum vero ex medio aliquo, non per discursum, sed per simplicem intuitum unionis extremorum in medio, seu effectus in causa; in qua notitia intelligitur esse aliquid magis speciale et quasi proprium scientiæ specialius dictæ, quatenus ab intellectu principiorum in nobis distinguitur. Sed hæc sint satis de hoc primo puncto.

SECTIO II.

SITNE IN DEO PROPRIA ET FORMALIS JUSTITIA COMMUTATIVA.

1. Circa secundum punctum propositum, ut descendamus ad particulares rationes justitiæ, supponenda est duplex divisio justitiæ, quam Philosophi et Theologi nobis tradunt ex Aristotele, 9 Ethicor. Una est in justitiam generalem et specialem. Et de priori magna controversia est cur dicatur generalis, scilicet, an prædicatione, eo modo quo omnis virtus justitia quædam dici potest, quatenus in medio suo constituendo æquitatem quamdam servat; vel collectione, quia scilicet integra virtus et rectitudo animi justitia quædam est, ex ordine et collectione virtutum omnium consurgens; quomodo etiam Theologi dicunt justitiam Christianam et supernaturalem consistere in infusione gratiæ, et donorum ac virtutum omnium quæ illam comitantur. Vel denique an illa justitia in suo esse specifica virtus sit; generalis autem dicatur, vel ratione objecti, quod commune bonum est, vel ratione imperii et causalitatis, quia ad hunc finem aliis moralibus virtutibus imperat. Et quamvis diversæ sint opiniones, ego nunc suppono hoc ultimo modo esse membrum illud sumendum, dividit enim justitiam proprie sumptam, et condistinctam ab aliis virtutibus moralibus. Quod autem sit objectum et munus hujus virtutis, indicabo circa finem disputationis, declarando an sit Deo attribuenda, nam, de illa, parva aut nulla est difficultas et controversia. Justitia ergo specialis sic dicta est, quia non solum est specifica virtus, sed etiam in particulari materia, et circa particularia jura, per se loquendo, versatur. Subdividitur autem hæc in commutativam et distributivam, quibus addi solet vindicativa, quam omitto, quia revera non constituit distinctam virtutem, ut infra etiam ostendam, declarando quomodo in Deo sit. De aliis vero duabus nonnulla dissensio est, an differant specie, necne. Nam Buridan., 5 Ethic., quæstion. 7, contendit non differre specie; nos autem nunc supponimus in nobis esse specie differentes: quomodo autem differant, constabit postea explicando proprias rationes earum, quod necessarium erit ut intelligamus quomodo Deo attribuantur.

Justitiam commutativam secundum se posse sine imperfectione concipi.

2. *Prima assertio.*—De justitia igitur commutativa illa duo, quæ de justitia in communi diximus, cum proportione asserenda censeo. Dico igitur imprimis, quamvis justitia commutativa in hominibus imperfectionem includat, ratione materiæ circa quam versatur, formale tamen objectum ejus ita posse præcise ac formaliter abstrahi, ut nullam in suo conceptu imperfectionem includat. Fateor antiquos auctores non admodum explicasse posteriorem partem hujus assertionis; ex dicendis autem, tam in hac quam in sequente assertione, constabit et plures eam attigisse, et alios non repugnare, sed juxta priorem partem assertionis fuisse locutos, quam probare non oportet, quia per se nota est, et cum posteriori simul declarabitur.

3. *Justitia commutativa est quæ tribuit cui-*

que jus proprium.—Duobus igitur modis hanc partem ostendo : primo ostensive, applicando seu formaliter contrahendo generalem definitionem justitiæ, ut sic, ad specificam rationem justitiæ commutativæ. Nam, sicut justitia definitur, quod sit constans et perpetua voluntas, jus suum unicuique tribuens, ita justitia commutativa definiri potest, quod sit constans et perpetua voluntas unicuique tribuens jus suum proprium, id est, tale, ut vel sit proprium dominium rei, vel illi moraliter æquivaleat ; sed in tota hac definitione præcise ac formaliter sumpta nulla involvitur imperfectio ; ergo justitia commutativa secundum suam formalem rationem nullam involvit imperfectionem. Consequentia formalis est ; major declaratur, quia species virtutis ex objecto formali sumenda est ; objectum autem justitiæ est jus, ut patet ex definitione data, et ex Divo Thoma 2. 2, quæst. 57 et 58, et quia per hoc distinguitur ab aliis virtutibus, quæ justitia non sunt, etiamsi circa alterum versentur : ergo per contractionem seu determinationem juris determinanda est ratio justitiæ in communi ad rationem justitiæ commutativæ. Per justitiam autem commutativam, omnes intelligimus quamdam justitiam, quæ fundatur in quodam debito simpliciter, quod obligat ad rem alteri dandam tanquam suam ; et ideo huic justitiæ potius quam alteri tribuunt Theologi restituendi obligationem, 2. 2, quæst. 62, artic. 1. Recte ergo dicimus rationem justitiæ in communi contrahi ad commutativam, per contractionem juris ad proprium et exactum jus. Quod etiam explicamus per dominium, vel jus, quod huic dominio æquivaleat. Nam (verbi gratia) qui rem furto abstulit, tenetur ex justitia commutativa reddere illam vero domino ; quia semper retinet jus proprii dominii in illam, quod est maximum et perfectum jus humanum ; qui vero pecuniam mutuo accepit, tenetur ex eadem justitia statuto tempore solvere mutuanti, non quia illius dominium retineat, illud enim mutuando in alium transtulit, sed quia loco illius retinuit quoddam jus ad illam pecuniam, seu solutionem ; quod moraliter æquivalet dominio quod abs se abdicavit. Et pari ratione, quamvis non præcesserit mutuatio, si unus promisit alteri animo et voluntate donandi illi tale jus, et alter acceptavit, tenetur ex eadem justitia illud solvere ; quia post promissionem jam intervenit ibi jus æquivalens dominio. Idem considerare licet in obligationibus, seu debitis, quæ inter homines oriuntur ex actionibus, vel passionibus involuntariis, ut ex actionibus injuriosis : nam, quando aliquis alium vulnerat (verbi gratia) aut lædit in honore, vel fama, etc., minuit dominium ejus, vel jus æquivalens dominio ad usum alicujus rei, quam possidebat, vel potius diminuit rem ipsam cujus dominium vel possessionem habebat ; ideoque ex eadem justitia obligatus manet ad redintegrandum illud jus, seu rem illam quantum in ipso fuerit, vel ad reddendam æquivalentem, si altera æstimari potuerit. Recte ergo per determinationem talis juris specificatio commutativæ justitiæ explicata est. Potestque amplius hoc declarari per comparationem ad justitiam legalem et distributivam, nam, si illæ sunt veræ justitiæ, ut supponimus, necesse est ut jura aliqua respiciant et tribuant ; et si sunt distinctæ, tam inter se quam a commutativa, ut etiam supponimus, necesse est ut circa jura diversarum rationum versentur, ut ex dictis patet, quia debent distingui in formalibus objectis ; non potest autem jus commutativæ justitiæ ab aliis distingui, nisi in hoc quod ipsum est jus peculiare et simpliciter, ita ut æquivaleat proprio et particulari dominio, alia vero minime ; quæ ultima particula non potest hic ex professo probari, donec rationes illarum virtutum declaremus ; et ideo solum ex eo indicatur, quia, si aliæ justitiæ propria et rigorosa jura servarent, nihil illis deesse posset ad rigorosam obligationem justitiæ commutativæ.

4. *Justitia commutativa, ita explicata, nullam includit imperfectionem.* — Superest probanda minor propositio, nimirum in hoc objecto, seu ratione formali nullam imperfectionem includi. Ostendi autem potest et debet iisdem mediis, et eadem proportione, qua ostendimus voluntatem tribuendi unicuique jus suum nullam includere imperfectionem. Nam quod illud jus sit proprium, et æquivalens dominio, non requirit aut supponit aliquam imperfectionem in retribuente, quia etiam propter hoc jus non semper necesse est tribuentem privari dominio rei quam tribuit, si illud sit supremum et universale. Neque etiam necesse est lege aliqua obligari, sed naturali rectitudine. His autem imperfectionibus seclusis, nulla superest quæ ex vi talis objecti includatur ; quod statim discurrendo per singulas ostendemus.

5. *Occurritur tacite objectioni.* — Prius vero objectioni, quæ tacite hic nobis fit, res-

pondere necesse est. Videmur enim novam definitionem commutativæ justitiæ tradere, quod est magnum incommodum, cum in ea fundanda sit tota doctrina, ideoque ex communi conceptione hominum sumenda sit. Respondetur, licet fortasse alicui nova appareat in verborum modo aut forma in qua a nobis posita est, rem tamen non esse novam; quandoquidem nihil aliud est quam applicatio communis definitionis justitiæ, ut sic, ab omnibus receptissimæ, ad particularem speciem justitiæ. Nec vero Aristoteles, D. Thomas, aut alii auctores graves aliam propriam definitionem justitiæ commutativæ nobis reliquerunt; sed, supposita illa definitione generali, et declarata postea materia justitiæ commutativæ et officio ejus, satis arbitrati sunt naturam hujus justitiæ nobis declarasse. Nos autem, ut formalius propriam rationem hujus justitiæ exponeremus, ex illa eadem materia propriam rationem juris, quod hæc materia respicit, declarare conati sumus, consentanee ad doctrinam communem, et ab omnibus receptam.

6. *Secunda ratio. — Proponuntur solitæ objectiones.* — Secundo probatur assertio, quia nulla imperfectio designari potest, quæ in formali ratione justitiæ commutativæ includatur. Quod patebit discurrendo per eas quæ solent objici, vel quæ possunt excogitari. Prima est, quia materia propria et adæquata justitiæ commutativæ, ut nomen ipsum præ se fert, est mutua datio, et acceptatio, quæ est quasi commutatio quædam : quo fit ut formale objectum hujus justitiæ in æqualitate dati et accepti constituendum videatur, ita ut jus, quod est proprium objectum hujus justitiæ, non sit nisi illud, quod ex inæqualitate vel æqualitate dati et accepti consurgit ; nam si ex datione vel acceptatione orta est inæqualitas, hujus justitiæ officium est eam ad æqualitatem reducere. Ita videtur objectum et rationem justitiæ declarare Aristoteles, 5 Ethic., cap. 2, ubi propterea sentit justitiam hanc commutativam in tribus tantum generibus bonorum versari, scilicet, in pecunia, honore et salute, et in his constituere vel servare æqualitatem. Et similiter, cap. 4, assignans justum commutativum, dicit esse in commerciis sive sponte factis, sive in injuriis, quæ fiunt hominibus invitis, et cap. 5, ponit commutationem esse materiam et objectum proprium hujus virtutis; in omni autem commutatione dicit esse repassionem, quæ in hoc videtur consistere, quod qui per hanc justitiam aliquid ab alio accipit, necesse est ut tantumdem illi reddat aliquo modo, seu tantumdem patiatur seu amittat propter alium. Unde ad hanc etiam commutationem et repassionem necessarium videtur, ut utraque persona, inter quas hæc justitia intervenit, aliquid utilitatis et commodi accipiat ex tali commutatione, ita ut unum cum alio ad æqualitatem compensetur. Atque eodem modo, ex eadem doctrina Aristotelis, videtur D. Thomas ubique explicare hanc rationem justitiæ commutativæ, ut 1 p., q. 21, art. 1, et in 1. 2, q. 114, art. 1, ad 2, et in 1 cont. Gent. c. 93, et his locis Cajetanus et Ferr., quos alii recentiores imitantur. Constat autem in hoc objecto plures imperfectiones includi. Prima, ut persona, quæ hanc servat justitiam, sit capax dationis et acceptationis cum alia. Secunda, ut sit capax alicujus commodi et utilitatis, quam ab alio possit recipere. Tertia denique ut possit se privare dominio rei, quam alii tribuit ad constituendam æqualitatem. Quæ omnes maximæ imperfectiones sunt, propter quas videtur D. Thomas absolute negare citatis locis propriam justitiam commutativam in Deo.

7. *Solvuntur objectiones propositæ.* — Duo vero sunt in hac doctrina quæ possunt esse occasio errandi. Unum est, quod nimis confunditur cum objecto formali materiale objectum ; et ex utroque ita fit unum, ac si præcisione mentis unum non sit ab altero separabile; et illud quod formale est, non possit ad nobiliorem materiam applicari. Aliud est, quia non distinguitur justitia commutativa humana a justitia commutativa secundum se, neque abstrahitur commutatio simpliciter, seu mutua pactio et conventio, a civili et quasi materiali commutatione, quæ inter homines fit. Utrumque autem vitabitur recolendo doctrinam divi Thomæ superiori sectione relatam, scilicet, actiones ad alterum, secundum suas rationes formales, ex rebus humanis non pendere; quamvis, prout ad res humanas contrahuntur, quodammodo inde species sumant, quæ pertinent ad virtutes humanas ut humanæ sunt, non ut tales virtutes simpliciter sunt. Hæc enim doctrina suo modo in justitia commutativa verum habet. Quod variis modis declaro, primo, quia si inter homines in illa commutatione et in æqualitate circa illam constituenda intervenit ratio justitiæ commutativæ, ideo est, quia jus alterius tale est, et tam proprium ut obliget ad eam æqualitatem faciendam; ergo formalis ratio hujus justitiæ

posita est in hoc jure; et quod illud oriatur ex tali vel tali contractu seu commutatione, est materiale. Et ob hanc rationem obligatio et actio solvendi aliquod debitum ex justitia commutativa inter homines ejusdem virtutis specificæ est, sive oriatur ex voluntario contractu, sive ex involuntario, sive ex hac injuria, sive ex illa, sive etiam ex nulla, sed ex alio titulo; ergo contractio juris justitiæ commutativæ, ut sic, ad talem commutationem humanam et corporalem, ut sic dicam, non est formalis, sed nimis materialis contractio. Si ergo inveniri potuerit jus proprium alteri servandum secundum æqualitatem rei ad rem, pertinebit ad justitiam commutativam ut sic, seu formaliter, etiamsi ex tali materia non oriatur.

Justitiæ commutativæ materiam in Angelis etiam inveniri.

8. Secundo, ratio pacti et conventionis, tam voluntariæ, quam involuntariæ, latius patet quam commutatio inter homines, imo, et quam pactio inter creaturas; sed conventio et pactio mutua sufficit ad fundandam æquitatem justitiæ commutativæ; ergo non recte limitatur ad commutationes humanas. Major declaratur, primo, quia inter Angelos ipsos in pura natura consideratos potest talis commutatio reperiri, ut, si verum est unum angelum posse vim inferre alteri, posset talis actio esse injuriosa inter eos, et justitia obligaret ad illam vim non inferendam. Item supposito quod in angelis ex natura rei possit inveniri deceptio in contingentibus et liberis, decipere alium, vel saltem infamare, esset vera injuria; vel, si ratione dignitatis et officii sibi invicem honorem debent, ad justitiam inter illos pertinebit non privare alterum honore suo. Præterea unus angelus respectu alterius capax est misericordiæ, sicut est capax scandali. Lucifer enim, qui ad superbiam alios induxit, scandalum eis præbuit, et in hoc contra charitatem et misericordiam peccavit. Michael vero, dum alios prædicatione sua in officio continuit, opus misericordiæ exercuit; eadem ergo ratione potuisset exercere officium justitiæ, si ex suo munere vel alio pacto ad id teneretur. Itaque eo modo quo angeli habent aliqua bona spiritualia, quorum vere sunt domini, si ab aliis possint illa recipere, vel eis privari, potest in eis inveniri materia justitiæ commutativæ; et hujusmodi sunt honor, fama, libertas ab omni coactione et violentia, et si quid est simile. Unde jam satis constat non recte coarctari materiam hujus justitiæ ad solos homines. Omitto comparationem hominum cum angelis, et e converso, quia, cum inter se non habeant socialem vitam, non videntur inter se exercere has virtutes ad alterum, præsertim ex obligatione justitiæ, quod est clarum quoad commutationes voluntarias, et quoad involuntarias etiam ex parte hominum. Quid enim nocumenti possumus nos angelis inferre? At vero e converso, quoniam ipsi possunt nocere nobis, existimo, considerato tantum ordine naturali, teneri ipsos ex justitia commutativa et rigorosa, nos non lædere in bonis corporis vel animi, et etiam in aliis, quorum sumus domini, et ipsi non sunt; quia nullum jus vel dominium habent in nos ipsos ex natura rei. Sicut etiam est probabile teneri ad exercendam misericordiam nobiscum, de quo alias.

Justitiæ commutativæ materiam reperiri in homine respectu Dei.

9. *In pactis et conventionibus involuntariis reperitur formalis justitia in homine erga Deum.* — Ulterius non solum inter creaturas rationales vel intellectuales, sed etiam inter has et Deum potest utrumque genus conventionis, seu pactionis voluntariæ et involuntariæ reperiri, supposita quidem aliqua imperfectione ex parte creaturæ, nulla tamen interveniente ex parte Dei. Quod primo patet de involuntariis, nam rationalis creatura, peccando, infert Deo veram et gravissimam injuriam, in quo peccat contra justitiam respectu Dei, et ex eadem manet obligata ad satisfaciendum illi, quantum potuerit; quæ quidem justitia, formaliter seu abstracte loquendo, dici potest commutativa, non quidem talis in specie ultima, qualis est humana justitia, quæ inter homines versatur, ut putavit Durandus; quia debitum divinum excellentius est quam humanum; sed talis ut respiciat proprium jus Dei, et in illo intendat æqualitatem servare aut reparare prout potest, quod est formale munus justitiæ commutativæ. Quod si ab hac æqualitate facienda deficit in pura creatura, ideo est quia persona ipsa est impotens ad eam faciendam; affectus autem virtutis ad hoc tenderet, si subjectum posset. Rursus ratione hujus injuriæ manet creatura obnoxia et debitrix condignæ pœnæ, ita ut ex debito jus-

titiæ eam sustinere teneatur; ergo ex hac parte intervenire potest justitia commutativa formaliter sumpta inter Deum et creaturam ex parte ipsius creaturæ; quomodo autem correspondeat ex parte Dei in hujusmodi materia, infra declarabimus.

10. *Refellitur evasio adversariorum. — Ostenditur posse injuriam irrogari Deo.* — Auctores vero oppositæ sententiæ, ut occurrant huic rationi, negant posse creaturam veram injuriam contra Deum facere. Et rationem reddunt, quia nullum bonum possunt a Deo auferre, quod ei sit commodum vel utile; et ita nullum damnum ei inferre possunt, et consequenter neque propriam injuriam. Sed tam assertio quam ratio nobis valde displicet. Sed de assertione ex professo in materia de Pœnitentia dicendum est; nunc nobis sufficiat illam esse contrariam sententiæ D. Thomæ et communiori Theologorum, et alienam a modo loquendi Scripturæ et Sanctorum. Item quod juxta eam nulla potest reddi ratio obligationis ex parte debiti divini ad agendam pœnitentiam de peccato, propter satisfaciendum Deo. Nam si peccator Deo injuriam non intulit, quam satisfactionem vel compensationem illi debet? Poterit ergo pœnitentiæ præceptum esse positivum ex parte Dei, sed ad summum ex charitate; quia constitutum est tanquam necessarium medium ad amicitiam Dei recuperandam, vel vitandam æternam pœnam; ex vi tamen satisfactionis, vel recompensationis divini honoris nulla erit talis obligatio. Deinde, quidquid sit de ratione injuriæ divinæ inclusæ in omnibus peccatis mortalibus, in illis quæ directe sunt contra honorem Deo debitum vel gloriam ejus, quomodo negari potest esse veram injuriam? Si convitium dictum homini, vel falsum testimonium, aut infamatio hominis, sunt injuriæ contra justitiam, quomodo similes excessus contra Deum, non erunt injuriæ contra ipsum? Idem argumentum fieri potest ex injuria per omissionem, quia non reddere homini honorem, quando illi debetur tanquam bonum ejus proprium, est injuria; ergo similis omissio respectu Dei, proportione servata, erit injuria.

11. *Propria injuriæ ratio in quo consistat.* — Atque hinc intelligitur ratio a priori, quæ ostendit defectum contrariæ rationis; nam injuria secundum adæquatam rationem suam non consistit in diminutione, seu læsione boni utilis, sed in læsione cujuscumque boni, cujus quilibet ratione utens sit dominus, sive inde capiat utilitatem, sive non. Quod patet, tum quia ubi est dominium, est proprium ac rigorosum jus; ubi autem est proprium jus, si illud læditur, est injuria, quia injuria nihil aliud est quam privatio juris debiti; tum etiam quia talis læsio fit alteri, ipso rationabiliter invito; nam quilibet dominus, eo solo quod dominus est, rationabiliter vult ut alius, qui jus non habet, non privet ipsum re cujus est dominus, sive ab illa capiat utilitatem, sive voluptatem, sive solum extrinsecum honorem aut æstimationem : omnia hæc bona sicut rationabiliter possidentur, ita rationabiliter defenduntur; ergo justitia commutativa (formaliter et abstracte de ea loquimur) continet hominem ne hoc divinum jus violet; et Deus ipse, licet in se damnum pati non possit, neque in bonis proprie ipsi utilibus, aut ad commodum ejus pertinentibus, potest tamen veram injuriam pati in his bonis externis, quæ ad ejus honorem, gloriam, seu famam pertinent. Et multi Theologi censent hominem, qui se occidit, peccare specialiter contra justitiam, non respectu sui ipsius, quia neque est dominus vitæ suæ, nec datur justitia ad seipsum, sed respectu Dei, qui est dominus vitæ; quia destruere rem invito domino semper est contra propriam justitiam. Nec refert quod Deus non sit invitus voluntate, quam vocant beneplaciti; nam satis est quod nollet fieri voluntate antecedenti; imo, satis est quod sine voluntate ejus id fiat. Sicut nocumenta illata Christo Domino in passione sua, revera fuerunt injuriæ gravissimæ, quamvis non fuerint contra absolutam voluntatem ejus, quæ beneplaciti vocatur; nam potius simpliciter voluntarie passus est, voluntarie (inquam) voluntate acceptante, non movente, nec jus aliquod suis interfectoribus tribuente. Ergo neque ex parte bonorum, in quibus Deus læditur, neque ex parte irrationabilis voluntarii aliquid hic deest ad veram injuriam.

12. *Teneri potest homo ad satisfaciendum pro injuria, et ad reparandum damnum in bonis externis Dei.* — Addo insuper injustitiam duobus modis committi : primo, affectu tantum, ut cum quis desiderat alium occidere; secundo etiam effectu, ut cum voluntarie interficit; et uterque modus habet locum respectu Dei. Nam, si quis desideret Deum infamare (verbi gratia) vel etiam destruere, affectu summam injustitiam committit : neque est illud solum formale odium, quia non habet pro objecto tantum malum alterius, sed etiam actionem injustam, quam quis optet ad inferendum tale malum, si esset possibile. Qui autem actu

blasphemat, vel falsum testimonium dicit, contra Deum effectu etiam injustitiam committit. Est autem in humana justitia quoddam discrimen inter hos duos modos : nam, quando injuria est tantum in affectu, non relinquit debitum aliquod respectu hominis, quia in effectu non est facta inæqualitas; quando vero injuria fit cum effectu, relinquit debitum reparandi jus læsum. Hæc autem differentia partim habet locum etiam respectu Dei, partim vero habet aliquid proprium et dissimile. Nam respectu Dei, ipse affectus inferendi Deo aliquod damnum et detrimentum, etiam in bonis internis et in suo esse, est injuriosus Deo, quantum ad objectum actus, tantum in affectu; quantum vero ad ipsum actum, etiam in effectu; nam, licet re ipsa non inferat Deo damnum illud quod cupit, actu tamen infert injuriam quamdam per ipsummet actum, qui est contrarius honori debito a creaturis ipsi Deo. Et ex hac parte, quamvis ille actus non relinquat obligationem resarciendi damnum concupitum et non illatum, relinquit tamen obligationem satisfaciendi pro injuria illata per talem actum. At vero, si quis cum effectu talem injuriam in Deum intulit, quæ in re ipsa damnum reliquit in bonis externis Dei, reparabile per actionem ejusdem hominis, relinquitur obligatio non solum ad satisfaciendum Deo pro injuria allata, sed etiam ad reparandum damnum illud, quod est signum propriæ justitiæ commutativæ. Ut in illo exemplo de falso testimonio, contra Dei justitiam vel veritatem dicto, si quis (verbi gratia) persuaderet hominibus Deum non esse veracem, sed aliquando mentiri, teneretur non solum pœnitentiam agere de tali delicto, sed etiam talem opinionem auferre ad hominibus, non solum propter bonum ipsorum hominum, sed multo magis propter ipsius Dei honorem, cui facta est inæqualitas in propriis bonis; et justitia postulat ut ad æqualitatem redigatur, si potest. Ita ergo, ut opinor, satis constat, quomodo in actionibus seu conventionibus involuntariis inveniri possit habitudo justitiæ inter creaturam intellectualem et Deum.

Objectio.

13. Prius tamen quam de voluntariis dicam, oportet occurrere alteri objectioni, quæ hic etiam nobis fit. Quia videmur confundere virtutes et vitia : nam reddere Deo debitum cultum, dicimus esse opus justitiæ, cum tamen opus sit religionis ; et similiter sacrilegium dicimus esse injuriam Dei, cum tamen sit vitium, non justitiæ, sed religioni oppositum. Blasphemiam etiam dicit D. Thomas 2. 2, quæst. 13, esse oppositam fidei ; et tamen nos dicimus esse contra justitiam. Præterea pœnitentiam cum justitia confundimus, atque ita etiam confundimus partes potentiales cum subjectivis, contra doctrinam D. Thomæ ab omnibus receptam 2. 2, quæst. 80. Denique omne peccatum mortale dicimus esse injuriam Dei contra justitiam ; ergo etiam omnia peccata confundimus in uno vitio, vel singula erunt in duplici specie peccati, unaque erit injustitiæ, quæ est communis omnibus ; alia erit species propria.

14. *Solvitur. — Quæ sit justitia in homine erga Deum.* — Verumtamen hæc omnia ex sola quadam æquivocatione procedunt; quæ facile animadverti posset. Nunc enim non agimus de justitia commutativa humana, quatenus talis est; quo modo agunt de illa Philosophi Morales, et agebat D. Thomas, quando distinxit partes subjectivas et potentiales justitiæ; nos enim non dicimus illam eamdem specificam virtutem moralem, quæ inclinat homines ad servanda aliis hominibus humana jura, inclinare etiam ad Deum ; aut injuriam factam Deo esse contra talem justitiam ; neque etiam dicimus religionem esse partem subjectivam illius justitiæ, sed potentialem, juxta modum loquendi D. Thomæ. Objectio autem facta procedit ac si de justitia hoc modo loqueremur. Agimus ergo formalius et abstractius de justitia, et dicimus esse in homine virtutem quamdam moralem inclinantem voluntatem hominis ad servandum illæsum omne jus et dominium divinum, quodcumque illud sit, et quacumque ratione ab homine lædi possit, sive in effectu, sive in affectu; et consequenter inclinantem etiam ad resarciendam omnem inæqualitatem et injuriam contra Deum factam, quantum in homine fuerit; et hanc virtutem dicimus habere formalitatem justitiæ commutativæ, quantum ad munus et objectum formale, quod est jus proprium alterius servare seu tribuere. Et quanquam in nobis deficiat a ratione justitiæ politicæ, seu civilis, quia non potest æquale reddere Deo, ut in simili loquitur D. Thomas, 3 p., q. 85, a. 1, tamen ille defectus, ut supra dicebam, magis est in persona et effectu, quam in virtute et affectu quem ipsa perficit; et ideo nec minuit rationem injuriæ ipsi contrariæ, quin potius auget illam, et facit esse

ultioris rationis in suo ordine; neque etiam minuit debitum, sed rigorosius obligat ad reddendum Deo jus suum, quam justitia humana homines obliget. Sicut videmus in promissione facta Deo vel homini, quod illa, per se loquendo, rigorosius obligat, quam hæc; etiamsi talis sit ut ad justitiam commutativam pertineat.

15. Ad objectionem ergo negamus sequi confusionem ullam; nam reddere cultum Deo debitum, non dicimus pertinere ad justitiam commutativam humanam, sed ad divinam, quæ alio nomine religio appellatur. Sicut etiam vere dicimus, reddere Deo vota promissa, ad fidelitatem pertinere, non tamen ad quamcumque, seu homini debitam, sed ad illam quæ Deo debetur, quæ longe major est, et religio etiam appellatur: sive hæc virtus una species sit, sive plures; sive sub se claudat debita diversarum rationum, sive non: quod nunc non refert. Necessarium tamen est advertere duobus modis posse nos loqui de religione: primo, ut dicit totum genus quoddam virtutis moralis, reddens debitum Deo; secundo, prout specialiter dat solum cultum honoris, per modum observantiæ cujusdam; hic priori modo loquimur, et sic dicimus claudere sub se justitiam quam homo servare debet erga Deum; sive omnis virtus sub hac generali ratione contenta participet proprie hanc rationem justitiæ, sive non, de quo alias. Similiter ergo sacrilegium non est injuria contra justitiam commutativam humanam, est tamen contra justitiam Deo debitam. Et idem dicitur de blasphemia, quæ si sit contra veritatem fidei, licet sub hac ratione dicatur fidei opponi, re tamen vera est directe sacrilegium quoddam contra religionem; sicut laus divina actus proprius religionis est, quamvis, ut procedit a fide, et est illi conformis, sit etiam fidei confessio. Neque est novum eumdem actum diversis respectibus opponi diversis virtutibus, ut adulterium temperantiæ, et justitiæ; et furtum in ecclesia factum, justitiæ humanæ, et divinæ seu religioni. De pœnitentia autem nihil est quod dicamus, quia jam supposuimus non esse justitiam commutativam, qualis est inter homines; dicimus tamen esse quamdam justitiam ad Deum, cujus materia est commutatio quædam, ut expresse dixit D. Thomas, tertia part., quæst. octogesima quinta, articulo primo; et ita est quædam justitia commutativa, deficiens quidem in nobis a justitia humana in æqualitate constituenda, quia non potest; excedens tamen in rigore debiti, et in veritate et proprietate juris alterius, quod servare intendit quantum potest. Rursus ad illud de partibus justitiæ subjectivis et potentialibus jam responsum est. Et, ut clarius tollatur æquivocatio, dicamus uno verbo, religionem, pœnitentiam, ac denique omnem virtutem, quæ Deo reddit jus proprium ejus, comparari posse, vel ad specialem justitiam humanam, et sic non esse partem subjectivam justitiæ commutativæ, sed potentialem, aut reductivam; vel posse comparari ad quemdam conceptum communem, sive genericum, sive analogum, virtutis reddentis alteri jus suum proprium secundum æqualitatem rei ad rem, quantum potest; et sic fatemur esse partem subjectivam, quia hæ virtutes aperte conveniunt in hac formalitate, secundum quam potest abstrahi conceptus superior claudens sub se illas virtutes ut inferiores, quod est esse partes subjectivas. Ultima denique objectio non urget, quia solum concludit omnia peccata mortalia convenire in malitia aversionis, quam nunc dicimus proprie consistere in injuria quæ fit Deo; differre autem in malitia conversionis, quam unumquodque ex suo objecto habet: de quarum diversitate alibi dicendum est latius.

16. *De commutatione voluntaria.* — Venio ad alteram partem de voluntaria commutatione, seu conventione; nam hæc etiam intervenire potest inter Deum et hominem absque ulla imperfectione ex parte Dei. Quod primum patet in conventione quæ inchoatur (ut sic dicam) ex parte creaturæ; nam per votum homo voluntarie se obligat Deo, et quasi paciscitur cum illo. Quod clarius apparet in votis illis conditionatis, quibus aliquid Deo vovemus, si ipse nobiscum aliquid operetur, quale fuit illud Jacob, Genes. 28: *Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via*, etc., *cunctorum quæ dederis mihi decimas offeram tibi.* Ibi enim intervenit pactum quoddam et promissio sub conditione operis, ex qua sine dubio oritur obligatio, quæ, licet propter excellentiam Dei ad religionem pertineat, in ea tamen servatur forma commutativæ justitiæ, et in ea servanda est æqualitas rei ad rem, non simpliciter, sed secundum exigentiam pacti ac promissionis. Quid ergo ibi deest ad sufficientem commutationem quæ possit fundare propriissimum et rigorosum jus, quod est formale objectum justitiæ commutativæ?

17. Dicere enim hoc deesse, quod scilicet id quod creatura offert aut promittit Deo, non cedit in utilitatem et commodum ejus, valde frivolum est, ut supra est tactum, et sæpe repetere necessarium erit ; quia in hoc maxime videntur hærere, qui justitiam inter Deum et hominem impugnant, quasi vero non sit majoris momenti et æstimationis, quod aliquid pertineat ad honorem et æstimationem alterius, quam ad utilitatem vel commodum. Quod si in nobis honor et fama respectu aliorum hominum propter utilitatem æstimantur, ideo est quia sunt inferioris ordinis ; divinus autem honor et gloria per sese æstimabilia sunt, alioqui Deus per sua opera hæc non intenderet, neque in divina Scriptura tanto verborum pondere commendarentur ; ergo possunt esse sufficiens materia justitiæ, etsi non sit alia utilitas vel commodum Dei. Alioqui nec materia specialis fidelitatis erunt, nec alicujus specialis obligationis ad Deum, quæ ex tali voto nascatur ; si enim Dei nihil interest opus illi promissum, nihil etiam æstimabit quod fiat, necne ; sed ad summum intercedet ibi quædam ratio, seu obligatio veritatis, quæ quodammodo levior erit, quam in promissione facta homini, cui est utilis res promissa ; at constat hoc esse falsum ex certa et communi omnium sententia ; ergo signum est spectandum esse in his obligationibus divinum cultum et honorem, tanquam rem quamdam specialiter illi debitam, ad quam potest acquirere novum et speciale jus ex promissione vel pacto hominis cum ipso, etiamsi ex illa re nullam utilitatem vel commodum reportet : ergo hoc etiam non obstat quominus redditio talis juris formaliter ad justitiam pertineat, fundatam in illa commutatione, seu conventione ; quæ proinde formalem rationem justitiæ commutativæ habebit.

Justitiæ commutativæ materiam reperiri inter Deum et hominem, etiam ex parte Dei.

18. Eodem fere modo possumus hoc declarare ex parte ipsius Dei, seu in conventione et pacto, quod in voluntate et promissione illius inchoatur. Nam, quod Deus hujusmodi pactum cum hominibus sæpe faciat, in Scriptura sacra frequentissimum est : et in priori Relectione id satis ostendi, et declaravi quomodo hujusmodi promissiones cum omni proprietate intelligendæ sint. Quod vero interveniat ibi commutatio quædam ad justitiam pertinens, docuit expresse D. Thomas in citato loco, 3 part., quæst. 85, art. 3, dicens, tam in retributione quam in recompensatione inveniri materiam justitiæ : *Quia utrumque est commutatio quædam.* Quando ergo Deus paciscitur cum homine de retribuendo illi tali præmio, si ipse tale opus seu meritum exhibeat, ibi intervenit commutatio quædam ; cum ergo constet totum hoc fieri sine imperfectione ex parte Dei, constat etiam voluntariam commutationem, quæ possit esse materia justitiæ formaliter et abstracte sumptæ, non includere imperfectionem. Quod autem illa conventio, supposito opere requisito ex parte hominis, conferat illi speciale jus proprium et condignum, constabit latius ex sequente assertione. Nunc sufficienter declaratur ex principio supra posito, ex divo Paulo sumpto, quod ratione talis juris, retributio, quæ fit homini propter tale opus, non est gratuita donatio, sed solutio ; est ergo proprii juris retributio, quæ erat formalis ratio commutativæ justitiæ ; ergo in commutatione ad hanc justitiam formaliter necessaria, nulla imperfectio involvitur. Quod possem hic latius explicare exemplo satisfactionis Christi, et pacti quod inter ipsum et æternum Patrem intercessit, ratione cujus utrinque intervenit perfecta et rigorosa justitia ; quia vero in proprio loco id latius egi, repetendum hoc loco non censeo.

Quomodo datum et acceptum sit materia hujus justitiæ.

19. *Ratio a priori.* — Ex quibus omnibus colligitur, primo, quo sensu sit intelligendum, et qua ratione sit verum, materiam justitiæ commutativæ esse æqualitatem dati et accepti. Nam, si hoc intelligatur de datione et acceptione cum mutua utilitate, et dominiorum translatione, invenietur id quidem in humana justitia, et fortasse non semper, sed frequenter, ut postea declarabo ; per se tamen ac formaliter id non spectat ad rationem justitiæ commutativæ. Neque ex illa adeo materiali intelligentia potest sufficiens ratio et a priori reddi, ob quam proprium hujus justitiæ munus hujusmodi commutationem includat, vel supponat. Verus ergo ac formalis sensus est requiri commutationem aliquam, id est, exhibitionem alicujus actionis, vel passionis, ex parte utriusque extremi, seu personæ, ut ve-

rum et proprium jus justitiæ inter eas interveniat; quod variis exemplis et inter varias personas satis declaratum est. Ratio vero a priori esse videtur, quia justitia commutativa inclinat voluntatem ad reddendum alteri quod est aliquo modo suum ratione dominii aut æquivalentis juris; et ideo includit etiam necessitatem quamdam, quam nomine debiti significamus. Hæc autem necessitas, si sit ad aliquid dandum alteri, necesse est ut oriatur aut ex injuria vel læsione alteri facta, aut ex aliquo contractu aut quasi contractu cum eo inito; nam si utrumque horum desit, non est unde possit oriri talis necessitas, sed erit voluntaria et liberalis donatio. Vel aliter (et in idem fere redit), quia qui retribuit aliquid ex hac justitia, non supponit jus alterius expletum (ut ita dicam); nam si ita se haberet, nihil aliud postularet ratione talis juris; et ideo etiam dici solet, quod hæc justitia tendit ad faciendam æqualitatem rei ad rem, seu ad proprium jus quod alter habet ad talem rem. Actus ergo debitum hujus justitiæ supponit inæqualitatem, vel factam, vel non ablatam ab eo, qui ex vi juris alterius obligatur ad æqualitatem constituendam; sed hæc obligatio constituendi hanc æqualitatem non potest oriri nisi ex actione involuntaria et injuriosa alteri, vel ex voluntario pacto, ideoque semper officium hujus justitiæ dicitur esse per modum cujusdam commutationis; sic igitur satis constat quomodo et qua ratione materia hujus justitiæ sit commutatio aliqua cum æqualitate dati et accepti.

20. *Solutio.*—Solum video hic objici posse, etiam in justitia humana debitum illud, quod ex promissione simplici nascitur, posse ad hanc justitiam pertinere; et tamen ibi non intervenit æqualitas dati et accepti, quia promittens nihil accepit, sed solum dat ex justitia, postquam liberaliter promisit. Unde neque etiam est ibi commutatio ulla, etiam in sensu a nobis declarato, quia ex parte ejus, cui fit promissio, nihil exigitur quod det aut faciat, ratione cujus possit ibi commutatio inveniri. Hæc vero objectio solvi posset, negando ex simplici promissione oriri obligationem hujus justitiæ, sed fidelitatis tantum, ut in altera Relectione declaravi. Quia vero ibidem dixi aliquam promissionem simplicem, id est, nullum onus aut obligationem alteri imponentem, posse dare jus justitiæ, et in hac potest etiam procedere objectio facta, ideo aliquid addendum est, nimirum, talem promissionem includere aliquam liberalem donationem, scilicet ipsius juris, quod alius ex vi promissionis acquirit; quod oportet ut moraliter æquivaleat dominio rei, si est verum justitiæ jus, quod, cum sit de novo acquisitum per promissionem, et non titulo justitiæ, necesse est ut fuerit gratuito donatum; et ideo dicebamus illam non esse puram promissionem, sed aliquid donationis includere; et quoad hoc est verum nullam ibi intervenire commutationem, neque æqualitatem dati et accepti, quia nondum intervenit opus hujus justitiæ. At vero post acquisitum hoc jus per talem promissionem seu donationem, retributio, quæ postea fit, jam est opus hujus justitiæ; et licet formaliter non interveniat ibi datum et acceptum, virtute tamen intervenit, quatenus is, qui promisit, jam moraliter apud se retinet rem alterius, seu ad quam alter habet jus proprium; sicut, si a principio res ipsa donata est liberaliter, justitia postea obligaret ad non accipiendam illam invito altero, ita, licet a principio non fuerit data ipsa res, sed jus ad illam, justitia postea obligat ad non retinendam illam, altero invito, eo tempore quo illi danda est. Consistit ergo in hoc talis commutatio, quod dum alius solvit promissum, in altero extinguitur jus quod in alium habebat.

21. Ubi etiam est advertendum, et addendum superioribus, quod, licet hæc justitia, ad debitum seu officium suum positivum, ut sic dicam, quod consistit in tribuendo, prærequirat vel includat commutationem aliquam ex actione vel passione voluntaria vel involuntaria, tamen ad officium privativum ex eadem justitia debitum, quale est non inferre damnum vel læsionem, non requirit pro tunc aliam actionem vel commutationem, sed ex natura rei sequitur ex dominio quod alter habet, vel ex natura sua, vel ex origine, vel undecumque, etiam ex simplici donatione. Sic ergo in prædicto casu de promissione, jus semel per illam acquisitum obligat ex justitia, ut non lædatur; et quia hoc stare non potest nisi per exhibitionem rei promissæ, ideo jam justitia ad illam obligat. Recte autem declarat argumentum, mutuam acceptionem et dationem, in eo rigore quo adversarii volebant, non esse adæquatam materiam justitiæ. Et a fortiori convincit, ad exercendum hoc opus justitiæ erga alterum, non esse necessarium ut qui ex justitia tribuit, aliquod commodum ab alio reportet; nam qui ex justitia solvit promissum, nihil commodi vel utilitatis accipit. De-

nique convincit, formale jus hujus justitiæ non esse aliud, quam jus proprium alterius, ut explendum et servandum illæsum.

Materia remota justitiæ commutativæ quæ sit.

22. Secundo infertur ex dictis, quomodo verum sit justitiam commutativam tantum versari circa tria bona, pecuniam, honorem et salutem. Ad summum enim habet hoc verum in justitia humana, quia solum in his bonis videtur unus homo posse alterum lædere, aut aliquid retribuere, quanquam oportet sub honore famam comprehendere, et sub salute omnia intrinseca bona corporis, omnemque usum membrorum ejus; sicut sub pecunia comprehendi debent omnia bona ejusdem ordinis, quæ pecunia æstimabilia sunt. Et adjungi præterea possunt bona animæ, ut sunt veritatis cognitio, aut scientia, vel virtutis operatio, aut liber consensus in aliqua re; omnis enim injuria, quæ circa hæc bona fit, aut per violentiam, aut per iniquam deceptionem, materia est injustitiæ commutativæ, et consequenter oppositæ actiones materia sunt commutativæ justitiæ; et jus in illis bonis fundatum, ad objectum ejusdem virtutis pertinet; quamvis, quia in his bonis non potest homo lædere alterum nisi per actiones corporis, possit hæc materia ad illa tria membra reduci, sicut in simili dicebamus supra de liberalitate. In hoc enim non immoror, quia, ut dixi, solum verum habet in justitia commutativa humana et civili. Hinc autem colligere omnem justitiam commutativam in tota sua amplitudine ad hæc bona humana sic coarctari, ut illa tantum respiciat tanquam adæquatam materiam, improbabile quidem est, quia neque illatio habet fundamentum, neque consequens potest aliqua ratione probabile suaderi; quod quidem optime declaratur exemplo misericordiæ : nam si illam consideremus, quatenus homines inter se possunt illam exercere, certe materia adæquata ejus sunt hæc bona materialia, quibus unus homo potest alteri subvenire, vel in ordine ad salutem corporis, vel ad honorem seu famam. Quod si etiam in ordine ad bona spiritualia illi subvenire potest, solum mediis actionibus corporis. Neque Aristoteles potuit ampliorem materiam in humana misericordia cognoscere; nos autem intelligimus etiam per interiores actus, orando et satisfaciendo, posse misericordiam erga alium exerceri. Item agnoscimus externas actiones sacramentorum, quæ diviniorem quamdam virtutem habent, quam ratione naturali cognosci possit; et ut sic possunt etiam esse materia misericordiæ, et suo etiam modo possunt esse materia justitiæ in his, qui ex officio tenentur ea exercere. Quis ergo inferet, quia misericordia humana ultra hanc materiam non extenditur, omnem misericordiam, seu misericordiam secundum se his terminis coarctari? Sicut ergo talis illatio seu consecutio in misericordia nullius momenti est, ita etiam in justitia commutativa.

23. Est ergo consideranda formalis ratio, ob quam illa bona sunt materia justitiæ inter homines, nimirum quia in his bonis, et non in aliis, potest unus homo vel alium lædere, vel ditiorem efficere, seu aliquo modo juvare; ideoque circa eadem tantum bona potest unus homo habere proprium jus respectu alterius hominis. Si ergo dentur personæ intellectuales, inter quas possit esse communicatio in alio genere bonorum, et consequenter possit etiam esse jus proprium ad tale bonum, qualecumque illud sit, respectu alterius personæ, quæ illud potest et debet conferre vel operari, omne tale bonum erit materia hujus justitiæ, quandoquidem est sufficiens ad fundandum jus proprium, quod est adæquatum objectum formale hujus justitiæ. Materia igitur adæquata justitiæ commutativæ ut sic, erit omne illud bonum, quod quis debet et potest conferre alteri ex vi proprii juris, quod in alio est ad tale bonum.

Contrapassum quomodo ad hanc justitiam requiratur.

24. *Non est de ratione justitiæ commutativæ mutua utilitas dantis et recipientis.* — Tertio, colligitur ex dictis quo sensu accipiendum sit, de ratione justitiæ commutativæ esse repassionem, seu contrapassum. Dicti enim auctores hinc colligere videntur duo esse de ratione formali justitiæ commutativæ. Unum est, ut qui ex hac justitia aliquid confert alteri, aliquid utilitatis ab alio accipiat, vel certe quod ab eo tantumdem nocumenti acceperit. Aliud est, ut qui ex hac justitia aliquid alteri confert, ex hoc ipso patiatur, aliquid mali vel oneris sustinendo, vel saltem dominio illius rei, quam præbet alteri, se privando. Utrumque vero est falsum. De primo id ostensum est, etiam in humana justitia in

solutione promissionis obligantis ex justitia ; nam qui sic solvit, nihil ab alio accipit utilitatis. Omitto sæpe solvi inter homines ex justitia stipendium pro opere nullius utilitatis, imo nec voluptatis, ut si quis det alteri stipendium ut interficiat, mutilet aut flagellet, vel percutiat servum, vel amicum innocentem, ex quo nulla utilitas provenit danti stipendium, et nihilominus alter juste accipit. Quod si dicas expleri appetitum ejus et voluptatem, illamque esse utilitatem quamdam, hoc est abuti terminis; alias implere voluntatem Dei, operando quod præcipit, esset aliquid facere in utilitatem ejus. Vel certe, ut tollatur contentio de vocabulis, si nobis datur, hunc modum operandi in gratiam alterius esse satis ad rationem justitiæ, id est quod nos præcipue intendimus, ut concludamus esse in Deo veram justitiam, ut infra dicemus. Et similiter, si dicatur illud opus ex se esse dignum tali mercede, et per accidens esse quod huic non sit utile, non satis fit; tum quia, si utilitas est adeo necessaria ad justitiæ debitum, sicut per accidens illud opus non est utile, ita per accidens non debetur illi merces, maxime si inutilitas ab operante prævisa sit; tum etiam quia hinc nos colligimus non esse utilitatem necessariam, sed dignitatem operis cum sufficiente respectu ad alterum, qui possit obligationem fundare, sive ille sit utilitatis respectus, sive pacti, sive quilibet alius similis.

25. *Non requiritur ad justitiam ut sic, ut qui retribuit, mali aliquid patiatur.* — Aliud item membrum falsum simpliciter est. Primo quidem ex generali ratione justitiæ et compensationis condignæ, ad quam per se necessarium est ut jus alterius exæquetur; quod autem hoc fiat per privationem dominii alterius, per accidens est, ut in superioribus late est declaratum. Et nunc addimus exemplum misericordiæ; nam, si quis consideret modum quo inter homines hæc virtus exercetur, inveniet regulariter non fieri sine aliqua hujusmodi repassione. Nam, dum aliquis subvenit alteri, vel se privat dominio rei suæ, vel saltem usu, aut onus aliquod vel laborem suscipit. Dicet ergo propterea aliquis repassionem in hoc sensu sumptam esse de ratione misericordiæ, ut sic, ac proinde in Deo non esse veram misericordiam? Ergo, quamvis misericordia humana hanc imperfectionem habeat regulariter adjunctam ex imperfectione subjecti, et rerum vel actionum ejus, vel dominii quod in eas habet, nihilominus id non est de ratione misericordiæ, ut sic. Et ratio est, quia misericordia contenta est sublevando miseriam alterius : quod autem hoc fiat cum privatione vel nocumento sublevantis, accidentarium id est. Propter quod Seneca, lib. 6 de Beneficiis, cap. 12, et D. Thomas 2. 2, quæst. 106, artic. 3, ad 3, dixerunt : *Summæ malignitatis est non vocare hoc beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.* Idem ergo est proportionaliter de justitia. Dico autem *regulariter*, quia interdum unus homo potest subvenire alteri proprie, non se privando dominio vel usu alterius rei ; imo in propriam utilitatem operando, scilicet, pro alio orationem effundendo, quæ in sinum ejus convertatur. Idemque suo modo habet locum in justitia inter homines, quando quis ex officio, ratione stipendii accepti, similem orationem effundere tenetur. Repassio ergo, seu contrapassum, generatim ac formaliter loquendo, solum est de ratione justitiæ commutativæ in hoc sensu, quod tanta debet esse retributio unius, quanta fuit operatio alterius; et quod sicut retributio procedit ab uno ad alterum, ita opus alterius fiat cum aliquo respectu alteri proportionato , ut magis in sequente assertione explicabitur, tam in retributione præmii, quam in vindicatione pœnæ, in his enim functionibus maxime invenitur hoc contrapassum; nam in simplici solutione debiti, præsertim ex sola promissione procedentis, videri potest non ita proprie inveniri, nisi repassio tantum dicatur ut unus det, quantum promisit, et alius amittat jus quod acceperat.

26. *Conclusio totius discursus.* — Quarto, ex dictis satis constat nullam ex imperfectionibus, quæ in commutativa justitia inveniri objiciebantur, pertinere ad justitiam commutativam formaliter sumptam, sed ad summum ad humanam, quatenus talis est; præter imperfectiones autem dictas nulla alia excogitata est, aut facile fingi potest; ergo sufficienter etiam hoc modo probata manet assertio posita, nimirum hanc justitiam ratione sui objecti formalis nullam imperfectionem includere, quod magis ex sequenti assertione patebit.

Justitia commutativa Dei in retributione meritorum quomodo vera ac propria sit.

27. *Assertio quarta.* — *Prima ratio.* — *Secunda.* — Ex his ergo dicendum est in Deo esse

proprium attributum justitiæ, habens quamdam convenientiam formalem, etsi analogam, cum justitia commutativa creata, ratione cujus propria et formalis justitia commutativa dici potest, licet a rigore hujus justitiæ, prout est in creaturis, aliquo modo discrepet seu differat in objecto formali suo; atque hanc justitiam maxime Deus exercet in retribuendis præmiis meritorum, vel condignis satisfactionibus acceptandis. Plures partes habet hæc assertio, quas sigillatim probabimus. Et imprimis generatim, quod in Deo sit hoc attributum justitiæ commutativæ, ex dictis hactenus facile concluditur. Primo, quia omnis virtus, quæ formaliter sumpta perfectionem dicit sine imperfectione, in Deo formaliter invenitur, ut in secunda assertione declaratum est ; sed justitia commutativa, ut sic, dicit perfectionem, ut per se notum est, et nullam includit imperfectionem, ut in tertia assertione est probatum ; est ergo in Deo formaliter, eritque unum ex attributis ejus. Secundo, quia in Deo est propria justitia, ut ostendimus, et illa habet formalem aliquam convenientiam cum justitia commutativa humana, non tantum secundum communissimam rationem justitiæ, sed etiam in his quæ propria sunt justitiæ commutativæ prout a distributiva vel legali distinguitur; ergo secundum talem rationem vere ac proprie dicitur illud attributum divinum justitia commutativa. Minor ex dictis etiam constat, quia proprium justitiæ commutativæ est respicere jus proprium et particulare alterius, et illud explere seu tribuere secundum æqualitatem seu proportionem rei ad rem; hoc enim munus non spectat ad justitiam legalem, nec ad distributivam, ut postea videbimus : est ergo proprium commutativæ ; et tamen illud exercere justitia divina potest, ut ex priori puncto generatim patet, quia in illo actu nulla involvitur imperfectio. Et quod ita se habuerit circa Christi Domini meritum et satisfactionem, alibi ostendimus, et de cæteris hominibus id statim attingemus.

28. Consequentia vero prima probatur , tum quia justitia secundum illum conceptum communem justitiæ increatæ, et soli commutativæ creatæ, non est justitia absolute et in communi sumpta, quia non est communis ad justitiam commutativam et legalem ; neque etiam potest alia particularis determinatio illi addi, ut patet facile discurrendo per omnes species justitiæ hactenus excogitatas ; ergo optime dicitur esse justitia commutativa abstrahens a creata et increata ; tum etiam quia tota definitio justitiæ commutativæ formaliter sumpta, ut a nobis declarata est, convenit huic communi rationi justitiæ, et consequenter etiam justitiæ divinæ secundum modum proprium. Unde tandem possumus retorquere argumentum quod fiebat contra nos ; nam justitia commutativa est quæ constituit æqualitatem in datis et acceptis; sed in Deo est justitia constituens æqualitatem in datis et acceptis, formaliter hos terminos intelligendo, ut supra declaravimus ; ergo est in Deo propria justitia commutativa.

29. *Commutativa justitia increata quomodo differt a creata.—Secunda differentia. — Tertia differentia.* — Ut autem intelligatur differentia inter justitiam commutativam increatam et creatam , quam in secunda parte assertionis tetigimus, adverto plures differentias excogitari posse inter jus justitiæ commutativæ, quod habet unaquæque creatura respectu alterius , et quod habet respectu Dei. Prima est, quod potest una creatura habere jus in aliam independens a voluntate et promissione ejus, quia vel ex natura sua, vel ex speciali dono Dei, vel alio titulo potest habere tale dominium vel jus, sine ullo concursu vel dependentia alterius creaturæ. Et eadem ratione, ex vi talis juris, ex naturali rectitudine rationis oritur in alia creatura necessitas quædam non violandi illud jus, seu servandi illud, quatenus ad illius munus spectat. At vero respectu Dei nullum esse potest jus justitiæ, quod ab ipso collatum non sit ; quia cum sit aliquod bonum, necesse est esse collatum ab ipso ; et eadem ratione semper ab illius voluntate pendet ; ideoque dominium creatum ex sola vi sua non potest esse tale, ut Deo inferat necessitatem servandi vel solvendi illud, nisi in virtute prioris voluntatis et promissionis ejus ; quia voluntas divina semper est libera suprema libertate, et ideo, nisi se ipsa necessitet, ut sic dicam, ex priori suppositione seu promissione (quæ potius est rectitudo et immutabilitas, quam necessitas), a nullo objecto creato necessitari potest ad aliquid agendum extra se, conferendum aut conservandum. Secundo, jus creaturæ unius respectu alterius potest esse omnino præcisum a jure vel dominio illius ; quia quælibet creatura habet jura vel dominia finita ; neque in hoc est ordo per se et essentialis inter creaturas capaces dominii et juris, ut sunt solæ intellectuales et rationales ; nam quod unus homo sit sub dominio

alterius, et est accidentarium ex aliqua humana introductione vel conditione, et non est intrinsece in omnibus actibus et rebus quæ subesse possunt humano dominio. At vero Deus ita est supremus et universalis dominus omnium, ut nullum bonum, dominium, aut jus possit in creatura inveniri, quod non necessario sit sub dominio Dei, altiori et perfectiori modo; hoc enim spectat ad supremam Dei perfectionem, et oritur ex intrinseca dependentia cujuscumque boni creati a potestate et voluntate Dei. Atque hinc fit tertio, ut quando creatura habet proprium jus justitiæ commutativæ in aliam, quodammodo sit illi superior, habeatque eam sibi subjectam secundum eam rationem; quia ex vi sui juris necessitatem illi infert servandi vel solvendi tale jus, necessitatem (inquam) per se loquendo directivam, et si vires habeat, etiam coactivam, quantum est ex vi talis juris, si aliter non possit æqualitatem illius ab alia creatura obtinere. At vero respectu Dei, fieri non potest ut creatura tale jus habeat, quia manifeste supponit imperfectionem in debitore talis juris; esse enim subjectum alteri, quacumque ratione, imperfectio est, vel imperfectionem supponit; maxime vero si ex proprio et intrinseco jure alterius talis subordinatio oriatur. Repugnat etiam hoc cum supremo dominio Dei, ut est declaratum ex dictis.

30. *Justitiæ commutativæ diversæ sunt si diversa respiciant jura.* — Satis igitur jam constat, si rationalis creatura ad Deum comparata habere potest aliquod proprium justitiæ jus, illud esse longe diversum a quolibet jure justitiæ commutativæ, quod una creatura habet respectu alterius; nam differentiæ assignatæ satis ostendunt formalem differentiam inter talia jura. Rursus hinc ulterius constat justitias, quæ respiciunt hæc diversa jura, differre etiam inter se formaliter, secundum proprias et quasi specificas rationes justitiæ commutativæ. Probatur, quia differunt in propriis objectis formalibus, nam formale objectum justitiæ est jus alterius; ergo justitiæ, quæ intra latitudinem commutativæ justitiæ respiciunt jura diversarum rationum, formaliter differunt sub illa communi ratione; quia est distinctio orta ex objectis formalibus, seu considerata in ordine ad illa; et non solum ex distinctione quasi materiali ipsarum virtutum, quatenus una increata est et alia creata. Denique hinc constat, licet justitia divina simpliciter sit excellentior, utpote habens omnem justitiæ rationem prorsus alienam ab omni imperfectione, nihilominus tamen justitiam commutativam humanam excedere in quibusdam proprietatibus pertinentibus ad quemdam majorem rigorem justitiæ, ut sunt omnimoda distinctio in jure seu dominio, et similia, quæ ex differentiis supra positis colliguntur. Nec mirum quod in his conditionibus excedat humana justitia, quia non pertinent ad perfectionem simpliciter.

31. Quod si quis mordicus affirmet has conditiones esse de ratione formali justitiæ commutativæ simpliciter dictæ, ideoque non esse tribuendam Deo, non est cum eo multum contendendum, quia erit tantum de nomine contentio. Et fortasse multi ex antiquis Theologis locuti sunt, ducti communi usu loquendi, de justitia commutativa, secundum eum specialem modum quo inter homines exercetur. Verumtamen, si rem ipsam abstractius et altius contemplemur, inveniemus justitiam commutativam posse simplicius concipi, quia rationes formales horum attributorum non sunt sumendæ ex omnibus conditionibus, quas in hominibus habent, etiamsi non omnino materiales sint, sed ex objecto formali limitato ad capacitatem humanam provenire videantur; alias etiam misericordia vel amor ad alterum non erit in Deo formaliter; nam misericordia creata necessario supponit subjectum, et in eo aliquam miseriam, ut ejus misereri possit; et ita respicit ut objectum formale miseriam, quæ se habet per modum privationis alicujus boni, ut sublevandam; Deus autem, ut misereatur, nullam privationem necessario respicit; nam eorum, qui nihil antea erant, miseretur cum eis confert esse. Similiter amor humanus supponit in alio bonum, ut illud amet; et hoc pertinet ad objectum formale suum: amor autem divinus non supponit in creatura, sed confert bonum quod amat. In his ergo attributis seu affectibus, necessario dicendum est rationes formales objectorum ipsorum non esse sumendas secundum humanam limitationem, sed secundum abstractiorem considerationem, seu convenientiam; ergo similis ratio inventa est in aliis, ubicumque fuerint.

32. *Regula ad cognoscendum sitne in Deo formaliter virtus aliqua.* — Et sine dubio nulla videtur aptior regula posse constitui ad intelligendum an affectus aliquis seu munus virtutis, quod in hominibus invenitur, secundum propriam ac specificam rationem suam in Deum formaliter ac proprie transferatur,

quam hæc, nimirum, ut inspiciamus an talis actus virtutis secundum aliquid sibi proprium, et in quo ab aliis actibus virtutum et objectis earum in nobis distinguitur, in Deo inveniatur secundum formalem aliquam convenientiam in aliqua honestate virtutis; ubicumque enim hoc invenitur, talis virtus vere ac formaliter dicetur esse in Deo secundum propriam rationem formalem suam. Ratio est clara, quia specifica nomina harum virtutum primo sunt imposita ad significandas has virtutes in hominibus quantum ad nominis impositionem; hæc enim a rebus prius nobis notis incipit,'ut recte declaravit D. Thomas, 1 part., q. 13, artic. 7. Ut autem res significata per tale nomen in Deo formaliter inveniri dicatur, et consequenter tale nomen de Deo proprie dici, non est expectandum ut integra ratio specifica talis virtutis, prout in homine reperitur, in Deo inveniatur; id enim impossibile est, quia semper in creatura includit limitationem aliquam, non solum quasi materialem seu entitativam, sed etiam in ordine ad objectum formale, quantum in homine attingi potest, ut in misericordia et amore declaratum est: estque idem in aliis; hæc autem limitatio repugnat divinæ perfectioni, ut per se notum est. Et declaratur præterea, quia, licet dicantur quædam virtutes creaturarum, secundum proprias et specificas rationes inveniri in Deo, esseque attributa ejus, nunquam tamen intelligendum est tales virtutes esse ejusdem speciei in Deo, et in nobis, quantumvis formaliter præscindantur, quod per se notum est; quia non univoce, sed analogice tantum in tali ratione formali conveniunt; unde neque etiam possunt omnino convenire in objecto formali, quasi specifico, et ultimo, cum ratio virtutis et objectum formale proportionem servent. Relinquitur ergo ut specificæ virtutes humanæ solum possint Deo attribui formaliter secundum proprias rationes, secundum aliquam convenientiam, quam in propriis rationibus habent cum perfectione formali Dei, secundum quam concipimus in Deo attributum distinctum ab aliis, ut in exemplo amoris et misericordiæ satis declaratum est; secundum quem modum ostensum jam est munus justitiæ commutativæ in Deo inveniri; non est ergo cur in significatione hujus vocis hæreamus, quando de re constat, neque etiam est cur aliter in hac virtute nominibus utamur quam in aliis, cum modus convenientiæ et attributionis dissimilis non sit.

Quomodo in meritis et præmio justorum conditiones justitiæ commutativæ inveniantur.

33. *Prima conditio.* — Superest jam ut tertiam partem conclusionis probemus; suppositis autem quæ diximus, nemo illam negabit. Nam omnes fatentur, si in aliquo opere Deus potest exercere propriam justitiam commutativam, maxime facere in retributione operum justorum, inter quos etiam ChristumDominum comprehendimus, ac in primo ac singulari loco ponimus; unde, si qui negant in tali opere inveniri hanc justitiam, solum est quia existimant simpliciter et in omni opere Deo repugnare; ergo, posita contraria hypothesi, quam hactemus probavimus, nemo negabit Deum in hoc opere exercere suam justitiam commutativam. Secundo declaratur ex re ipsa, nam in hoc opere inveniuntur maxime propriæ conditiones justitiæ commutativæ formaliter sumptæ, prout Deo convenire possunt, quas nunc ad tres revoco. Prima est æqualitas juris, seu rei ad rem; hæc enim invenitur inter meritum et præmium justorum, et a Deo servatur, ut tradit D. Thomas 1. 2, quæst. 114, artic. 3, ubi Cajetanus et alii id observant. Et constat, nam, licet opera in gratia facta physice et secundum entitatem non sint omnino æqualia præmio, seu gloriæ, virtute tamen et secundum moralem valorem sunt æquivalentia, ut nunc suppono, quia de hoc non est controversia. Et similiter quando justus satisfacit pro pœna temporali, quamvis pœna illa sumpta in ratione doloris seu mali non sit æqualis pœnæ purgatorii, in æstimatione morali est ibi æqualitas, ut latius in tom. 4 de Pœnitentia dictum est.

34. *Secunda conditio.* — Secunda conditio ad commutativam justitiam necessaria poni potest, quod interveniat commutatio aliqua secundum æqualitatem dati et accepti; hanc enim nunc admittimus, quidquid sit de absoluta necessitate. Hic autem inveniri patet, quia imprimis inter meritum et retributionem, satisfactionem et veniam, est commutatio quædam, ut expresse docuit D. Thomas, 3 part., quæst. 85, artic. 3, et ipsis terminis est manifestum; quia commutatio nihil aliud est, quam unum pro alio dare aut tollere; quod in hoc opere servatur. Deinde in ea commutatione servatur æqualitas, ut ostensum est. Denique talis æqualitas est inter datum et acceptum, nam homo exhibet meritum, et ac-

cipit præmium ; offert satisfactionem et accipit veniam. Et quidem quod ex parte hominis sit acceptio, et ex parte Dei datio, per se notum, atque ita extra controversiam est; quod vero ex parte hominis sit datio sufficiens, et acceptatio ex parte Dei, optime declarat D. Thomas 1. 2, quæst. 114, artic. 1, ad primum et secundum, dicens non oportere ut id, quod homo exhibet Deo, cum meretur, sit aliquid Deo utile, sed satis esse ut in gloriam Dei cedat; hanc enim Deus in suis operibus quærit, et hanc solum exigit a nobis ut apud ipsum mereamur; quam assequimur cum facimus quod vult, et prout vult. Neque enim ad rationem justæ commutationis necesse est ut quod datur, in utilitatem cedat alterius, sed satis est quod fiat secundum exigentaiam voluntatis ejus, si alias habet æqualitatem cum mercede.

35. *Objectio.*—*Solutio.*—Sed instant aliqui, quia si facere aliquid secundum voluntatem superioris, quod illi placet, est opus justitiæ specialis, sequitur in omni opere bono esse datum, et contrapassum ; et ita omne opus bonum erit opus justitiæ specialis, quod est omnes virtutes confundere. Sed hoc nullius momenti est, quia hic non agimus de justitia hominis ad Deum, sed Dei ad hominem; et sic verum est omne opus bonum, quatenus meritorium est, esse materiam (ut ita dicam) illius specialis justitiæ, quam Deus exercet, cum retribuit præmia meritorum ; quod non est virtutes confundere, sed veram rationem meriti, quæ omnibus communis esse potest, omnibus tribuere ; quod fecit D. Thomas 1. 2, quæst. 21. Et ita, quantum ad præsens spectat, impertinens est objectio ; nam, si ex parte hominis loquamur, ut ejus meritis ex justitia respondeat præmium, non est necesse ut fiant ex intentione justitiæ specialis, imo neque ex illa intentione formali gloriæ Dei, sed satis est quod in re ipsa cedant in gloriam Dei, habeantque conditiones illas, quas Deus in eis requirit, sive fiant ex affectu charitatis, sive proxime ex affectu ad retributionem ipsam, quod frequentius est, et humanis exemplis facile declarari posset. Quamvis autem hoc satis sit, addo præterea non repugnare, præsertim in ordine ad satisfactionem, ut omnia opera bona procedant ex speciali virtute justitiæ ad Deum, non elicitive, sed directive; quatenus homo ex intentione solvendi debitum, quæ ad justitiam pertinet, imperat sibi opera satisfactoria, quæ secundum proprias bonitates ad varias virtutes pertinere possunt. Hæc autem intentio justitiæ non ita proprie accommodatur rationi meriti ut sic, quia tunc homo non operatur ut debitor ad solvendum aliquid, sed potius ad acquirendum, et ut fiat creditor alterius; et ideo non tam ibi habet locum intentio justitiæ quam lucri, quod in præsenti materia pertinet ad virtutem spei, a qua, media tali intentione, possunt imperari quælibet bona opera, ut meritoria sunt, sicut sub altiori intentione possunt imperari a charitate. Justitia autem ad summum posset ibi intervenire, si homo specialiter intenderet condigna Deo obsequia offerre, quia ab eo sperat talem mercedem accipere ; et ex nullo horum sequitur confusio virtutum, sed propria earum motiva explicantur, ratione quorum potest una ab alia imperari, seu ad finem suum referri.

36. *Tertia conditio.* — Tertia conditio justitiæ esse potest, ut ex acceptatione oriatur debitum, et obligatio justitiæ in retributore ex vi juris comparati ab alio per opus exhibitum, et quasi oblatum ei. Et hanc etiam conditionem in Deo inveniri, et in superiori puncto de justitia in communi, et aliis etiam locis indicatis, sæpe a me probatum est, et, ut opinor, efficaciter ex differentia inter dona quæ Deus gratis dat, et mercedem quam retribuit pro meritis ; nam illa sunt gratia, non vero hæc. Quæ differentia non potest fundari in alio, nisi in prædicto debito justitiæ orto ex ipsis operibus sic factis, et consequenter in jure acquisito per illa; nam in omnibus aliis, etiam in debito promissionis simplicis et fidelitatis, possunt priora dona gratuita cum cæteris convenire. Quocirca hæc conditio non solum in meritis et satisfactione justorum, sed etiam in illis solis invenitur, et ideo in eis tantum retribuendis potest hæc justitia divina reperiri. Ut enim ex superioribus constat, Deus non potest constitui debitor, nisi antecedat ejus promissio. Et ut hoc debitum sit ex justitia, oportet ut talis promissio sit per modum pacti, et sub aliqua conditione operis exhibendi ab illo, cui Deus servare debet talem justitiam. Hoc autem genus promissionis et pacti non habet locum in Deo, nisi cum creatura rationali, vel intellectuali in ordine ad opera digna mercede, vel satisfactoria de condigno.

Objectiones contra superiorem doctrinam.

37. *Prima objectio.* — *Secunda.* — Sed hic etiam nobis objicitur, primo quidem, quia si,

supposita promissione, Deus obligatur ex justitia commutativa, etiam sine illa obligabitur; quod aperte est falsum ex omnium sententia, et ex his quæ nos diximus. Sequela vero probatur, nam qui accipit opus aliquod dignum mercede, ex vi illius obligatur ex justitia commutativa ad retribuendum, etiamsi nihil promiserit; ergo vel opera justorum, quæ nos dicimus dari vel offerri modo sufficiente ad justitiam commutativam, sunt ex se æqualia vel digna tali mercede, vel non. Si sunt talia, obligabunt Deum ex justitia, etiamsi nihil promiserit; si vero non sunt talia, etiamsi accedat promissio, non orietur justitia, sed fidelitas tantum. Secundo objicitur specialiter in satisfactione, quia vel satisfactio est æqualis pro injuria vel pro reatu pœnæ, vel non : si est æqualis, ipsa per se et intrinsece facit operantem jam non esse dignum pœna; ergo etiamsi nulla præcedat promissio, necessario tollitur illud debitum per talem satisfactionem. Unde quamvis possit Deus malum illud inferre ei, qui pro peccatis condigne satisfecit, non tamen id potest inferre sub ratione pœnæ, etiam seclusa omni promissione. Si autem satisfactio ipsa per se non sufficit ad pœnam vel injuriam cum æqualitate resarciendam, etiamsi intercedat Dei promissio, nunquam invenietur in eo opere vera justitia; ergo nunquam promissio potest conferre ad debitum justitiæ ex parte Dei.

38. *Quædam solutio proponitur. — Replica.* —Ad primum argumentum respondere soleo, ut ex operatione unius redundet obligatio justitiæ in alio, non satis esse ut opus ipsum sit tali mercede vel stipendio dignum secundum moralem existimationem, sed necesse est ut ex alterius voluntate, et formali vel virtuali pacto cum illo fiat; quia nemo potest ex justitia obligari, præsertim ab alio qui non est superior, nisi intercedente consensu et voluntate ejus. Quod etiam explicare soleo exemplo ejus, qui in aliena vinea non vocatus, neque præcedente aliqua voluntate, laborat sua voluntate, quia dominus vineæ nihil tenetur ei persolvere ex justitia. Sed contra hoc instatur, nam ad summum procedit, quando domino ignorante laborat : at vero, si dominus sciat alium laborare in vinea sua, et opus illius revera cedat in utilitatem vineæ, dominus, ex justitia, tenetur retribuere mercedem, quia jam tacite consentit in opus sibi utile et mercede dignum. Cum ergo justorum opera semper fiant Deo sciente, vel etiam jubente, id satis erit ad obligationem justitiæ, si in ipsis operibus sit sufficiens ratio dati et accepti, quod possit justitiam fundare, nam propter promissionem non cedunt opera justorum in majorem gloriam Dei, vel honorem, quam per se valeant.

Opus non fundatum in pacto per se non inducere justitiæ obligationem.

39. *Solvitur prima objectio.* — Sed imprimis censeo falsum quod in hac replica sumitur, per se et generatim intellectum; nam aliud est videre et consentire in opus mihi utile, aliud vero consentire in illam utilitatem tanquam emptam et digna mercede solvendam : illud enim prius generalius est, unde ex illo præcise non infertur posterius. Qui ergo videt alium laborantem in suam utilitatem, et tacet, acceptat quidem laborem, sed potest acceptare ut beneficium, et liberale donum ab alio præstitum; quod tamen fortasse non acceptaret, si sciret pro illo esse redditurum pretium. Et quamvis habeat animum non persolvendi, non propterea tenetur ex justitia alium impedire, nec declarare animum non retribuendi mercedem, aut non accipiendi illam utilitatem, nisi gratis fiat. Quod aliis exemplis, quæ magis sunt in usu, facile declarari potest : nam contingit sæpe in curiis principum, ut aliquis, verbi gratia, quotidie honoris causa alium comitetur, vel præsens domui ejus adsit; quod si ex pacto faceret, sine dubio mereretur retributionem ex justitia : at quando id faciat voluntate sua, etiamsi alius videat et taceat, imo licet se gaudere ostendat, non propterea censetur moraliter ex justitia obligari; imo, si talis obligatio oriretur, sæpe male faceret tale obsequium admittendo. Rursus multa sunt utilia quæ, si pretio sunt emenda, prudentes homines ea excusant; si autem liberaliter donentur, vel fiant, libentissime acceptantur, ut per se constat; ergo, si talia fiant ex pacto et promissione, semper inducunt obligationem justitiæ, non vero si sine illa fiant, etiam cum scientia et tacita acceptatione voluntatis; ergo stante in illo opere eadem æstimatione et utilitate, ut inducat obligationem justitiæ, necesse est ut ex pacto fiat.

40. *Utilitas et scientia operis alterius quando pariant obligationem justitiæ.* — Illa ergo doctrina moralis, quod utilitas et scientia operis alterius sufficiunt ad obligationem justitiæ, ita generatim ac nude sum-

pta, et per se loquendo, falsa est. Dico autem, *Per se loquendo*, nam, si ex circumstantiis personarum et operis, moraliter constaret ibi intervenire pactum tacitum, jam tunc ratione illius oriretur obligatio justitiæ; quia in moralibus tantum operari solet consensus tacitus, sicut expressus, quando cadunt in idem. Quam ultimam particulam notanter addo, quia aliud est tacite consentire in utilitatem, aliud in pactum implicitum; quia, ut dixi, potest quis acceptare utilitatem per sese, non vero cum onere; et ideo prior consensus non infert obligationem justitiæ, sicut posterior, quia non versatur circa idem, id est, circa pactum, quod est fundamentum hujus obligationis justitiæ. Exemplum vero talis pacti impliciti erit, si persona laborans in alterius utilitatem, talis sit conditionis, ut ex illo vel simili ministerio vivat, nec soleat nisi propter stipendium illud facere; et alioqui tale obsequium sit alteri necessarium moraliter loquendo, vel saltem ita consuetum, ut propter illud soleat operarios conducere; his enim, et similibus concurrentibus conditionibus, facile intelligitur, et ex parte laborantis id non facere nisi propter stipendium, et ad obligandum alterum ex justitia; et ex parte alterius videntis et tacentis, acceptare non solum opus, sed etiam conditionem ejus.

41. Atque hinc secundo dicitur, etiamsi id totum daremus inter homines, esse longe diversam rationem respectu Dei. Primo quidem, quia illud, quod dicitur de tacito consensu, tunc maxime induceret obligationem justitiæ, quando is qui laborat, nullo titulo est debitor talis rei vel operis; nam si vel ex gratitudine sola ad illud teneatur, cur non poterit alius hoc nomine, et absque alia obligatione illud acceptare? Quid si is, qui laborat, sit servus, numquid labor ejus poterit dominum obligare ex justitia, propter solam scientiam, vel consensum, si omnis promissio vel pactio excludatur? Minime sane, ut per se notum est. Creatura ergo respectu Dei multis aliis titulis est obnoxia, et ideo, quamvis revera opera ejus justa, et in gratia facta, cadant in divinam laudem et gloriam, Deus tamen posset illa acceptare tanquam obsequia ex gratitudine debita, vel ut labores ejus qui est naturaliter servus suus; ideoque nisi aliud pactum intercedat, non potest inde oriri in Deo obligatio justitiæ. Omitto, etiam filio laboranti in vinea patris nihil deberi ex justitia, secluso alio pacto: justus autem etiam comparatur ad Deum, sicut filius adoptivus, qui hoc titulo posset ad talia opera obligari, etiam sine mercede. Addo denique, secluso hoc pacto et promissione, non esse quidem ex parte Dei propriam justitiæ obligationem, et consequenter tunc retributionem meritorum non fuisse futuram ex hac ipsa justitia, quam hactenus declaravimus; nihilominus tamen etiam sine promissione posse intercedere aliquam rationem meriti et præmii, cujus retributio ex parte Dei etiam pertineret ad aliquam rationem justitiæ latius sumptæ. Quæ autem illa sit, et quomodo sit intelligenda, declarabimus postea, cum justitiam distributivam et legalem explicaverimus.

Non teneri semper creditorem ad acceptandam satisfactionem, si pactum non præcessit.

42. *Solvitur secunda objectio. — Principium ex quo deducitur objectio.* — Secunda objectio procedit, ut existimo, ex falso quodam principio, nimirum, quoties offertur creditori res æqualis rei debitæ, et debitorem sui obligationi justitiæ satisfacere, et creditorem teneri ad acceptandum; quod si facere nolit, hoc ipso remittere in virtute debitum, a quo alius liber relinquitur; vel certe, quamvis ipse non remittat, ipsam actionem debitoris satisfacientis, quantum est ex se, et per sese tollere ipsum debitum, quia jam est facta æqualitas, cum obligatio justitiæ fuerit expleta. Ex quo principio infertur aliud, quoties creditor acceptat satisfactionem, quæ nec per sese necessario expellit debitum, neque ipsum creditorem cogit aut obligat ad acceptandum, talem obligationem non esse æqualem neque condignam; ideoque si a creditore acceptetur, non esse opus justitiæ, sed aut meræ liberalitatis, si nulla promissio interfuit; vel fidelitatis, si hæc præcessit. Et ratio redditur, quia, si satisfactio fuisset æqualis, jam medium justitiæ fuisset constitutum aut restitutum; ergo non posset ultra obligatio justitiæ manere, nec creditor posset aliquid juste exigere; ergo, si hoc potest, quandoquidem potuit priorem satisfactionem non acceptare, signum est illam satisfactionem non fuisse æqualem; repugnantia ergo est satisfactionem esse æqualem, et nihilominus esse non acceptabilem, servato ordine justitiæ.

43. *Alia quæ deducuntur ex eodem principio.* — Atque ex his principiis inferuntur

circa satisfactionem hominis ad Deum duæ assertiones, mihi quidem mirabiles. Una est, Christum Dominum non satisfecisse Deo ex vera et propria justitia pro peccatis hominum. Patet, quia satisfactio Christi formaliter et per seipsam non reddit alios homines immunes a culpa, vel a reatu pœnæ, ut ita dicam, et non reddit alios homines formaliter non dignos pœna ; quod est certissimum, quia nos non justificamur formaliter per justitiam Christi, et quia alias non esset necessaria nobis alia applicatio satisfactionis Christi, quia jam per illam essemus liberi ab omni debito. Atque hinc fit ut, seclusa promissione, non potuerit Christus obligare Patrem æternum ex justitia ad acceptandam satisfactionem suam pro aliis hominibus ; quod ego etiam ut certum suppono, ex his quæ alibi dixi. Colligunt ergo satis consequenter illam satisfactionem Christi non fuisse ex justitia, sed liberaliter acceptam, vel ad summum ex fidelitate promissionis. Altera assertio est, unumquemque hominem justum ex natura rei, et seclusa omni promissione, satisfacere Deo ex justitia per opera pœnalia pro reatu pœnæ, ita ut non possit Deus illam satisfactionem non acceptare. Atque adeo consequenter asserunt satisfactionem uniuscujusque hominis pro seipso, in hoc excedere satisfactionem Christi pro aliis, quod est efficacior, et majorem rationem justitiæ continet. Ratio est, quia satisfactio pro seipso formaliter constituit hominem non debitorem, seu liberum a reatu, quia propria satisfactio est propria solutio : qui autem solvit, jam non debet. Unde, quia oppositum involvit repugnantiam, impossibile est quod Deus computet sibi debitorem eum qui jam solvit; et sic hac ratione dicitur necessario acceptare illam satisfactionem, non tam necessitate justitiæ, quam necessitate (ut ita dicam) ipsius rei; nam illa destructa, non potest Deus judicare adhuc manere.

44. *Rejiciuntur corollaria explicata. — Satisfactio pro culpa non potest fieri omnino justa ex natura rei, seclusa promissione divina. — Pœna purgatorii quomodo ex natura rei sequitur culpam, et quomodo dependet a voluntate Dei. — Contritio ex natura rei non habet efficaciam ad tollendum reatum pœnæ, nec proportionem cum tali reatu.* — In hanc doctrinam optime quadrare censeo illud Aristotelis : *Parvus error in principio, maximus error in fine ;* nam certe hæc corollaria nullo modo in Theologia probanda videntur. Cujus rationem breviter insinuabo, quia de utroque puncto in propriis locis late a me disputatum est. Incipiendo ergo ab hoc ultimo, non opinor posse intelligi ut satisfactio hominis ad Deum in hac vita sit omnino justa et efficax ex sola rei natura, seclusa divina ordinatione et promissione. Et imprimis omitto satisfactionem pro culpa, quam dicti auctores concedunt eodem modo fieri ex natura rei per formalem vim contritionis vel amoris Dei, absque alio Dei beneficio ; quod falsum omnino esse fuse ostendi in principio primi tomi de Incarnatione : nunc vero de hoc puncto non agimus, et haud scio an dicti auctores concederent tantam esse rationem justitiæ et condignitatis (ut ipsi loquuntur), in remissione culpæ mortalis per actum contritionis, sicut in remissione pœnæ temporalis per opera pœnalia hominis justi, quanquam videam hoc manifeste sequi ex illis principiis, adjuncta doctrina de formali vi contritionis ad sanctificandum. Omisso ergo hoc puncto, suppono certum esse de fide, mortali peccato remisso quoad culpam, et non plene quoad reatum pœnæ, aliquod supplicium ignis purgatorii esse destinatum et debitum post hanc vitam, si in hac reatus ille non fuerit ablatus. De quo supplicio, quamvis in communi sumpto dici possit ex natura rei consequi ad culpam, tamen quod in particulari illud supplicium tale sit, id est, per ignem, cum tali intensione et duratione, in tali loco, etc., non potest dici esse ex sola rei natura absque ordinatione alicujus supremi gubernatoris ; quia per se evidens est illud non esse opus naturæ, sed intelligentiæ, constatque potuisse Deum modum alium pœnæ seu purgationis præparare. Quin potius, quod remissa culpa talis vel tantus reatus pœnæ maneat, non potuit esse ex natura rei sine ordinatione divina. Nam, quod per totam contritionem talis culpa omnino tollatur, etiam quoad totum pœnæ reatum, non potest esse ex sola natura rei ; potuisset enim Deus majorem contritionem ad plenam remissionem exigere, vel minori esse contentus. Nam cur non ? Necessaria ergo fuit ejus præordinatio, consentanea quidem ipsis rebus, non tamen existens in ipsis, nisi accedat divina voluntas juxta regulas suæ sapientiæ ; idem ergo dicendum est de quacumque alia proportione, scilicet, quod per talem et tantam contritionem maneat tantus reatus, major vel minor, juxta hominis dispositionem.

45. Stante ergo hac veritate de pœna tem-

porali vitæ futuræ, interrogo an potuerit Deus ita illam taxare ac definire, ut omnino illa luenda esset, nec commutari posset pro ulla pœna hujus vitæ, quantumvis magna, et voluntarie a justis suscepta. Non videtur posse probabiliter negari hoc fuisse positum in arbitrio voluntatis divinæ. Primo quidem, quia nulla pœna hujus vitæ est ejusdem rationis, aut physice æqualis cum pœna purgatorii; ergo cum hæc sit justa, potuit Deus illam solam definite taxare, et nullam aliam loco illius admittere. Nam et judex et legislator humanus ex duabus pœnis, etiam moraliter æqualibus, potest unam et non aliam per legem imponere; imo etiam statuere ut commutatio non admittatur. Denique in hoc nulla probabilis ratio repugnantiæ apparet; nam, cum hoc spectet ad quemdam providentiæ et gubernationis modum, simpliciter loquendo, liberum est ipsi Deo hoc vel illo modo uti, neque aliquid probabiliter fingi potest, quod ad alterum modum illorum necessitatem absolutam Deo imponat.

Ex dictis nonnullæ collectiones.

46. *Unde habeat satisfactio talis pro tali pœna, quod sit necessaria, cum ex natura rei id non habeat.* — Si autem Deus potuit hoc modo taxare temporales pœnas peccatorum, sequitur primo, posito illo providentiæ modo, non potuisse tunc homines justos in hac vita (quidquid agerent, vel paterentur) satisfacere pro reatu pœnæ temporalis vitæ futuræ, quia talis pœna erat definita, et in specie debita, et secundum legem nulla alia admittebatur loco illius. Sequitur secundo (quod est intentum), talia opera non habere nunc vim et efficaciam istam ex sola natura rei, sed supposita aliqua promissione et ordinatione divina, in qua fundantur; alioqui semper et in omni casu, et seclusa omni alia ordinatione, haberent illum effectum adeo intrinsecum et formalem. Item, quia si nunc est satisfactio, quæ tunc non fuisset, necesse est ut nunc sit aliquid necessarium ad talem satisfactionem, quod tunc defuisset; hoc autem esse non potest nisi aliqua divina ordinatio, nam ex parte hominis supponimus et culpam prius commissam, et gratiam postea redditam, et opera subinde per gratiam facta esse eadem. Solum ergo esse potest diversitas in ordinatione divina, nimirum, quia nunc Deus statuit et decrevit ut pœna purgatorii non esset sola seu absolute definita, sed sub hac disjunctione vel conditione, nisi homo in gratia existens tantam pœnam loco illius in hac vita susciperet; nam tunc voluit Deus unam pro alia commutari, et in hac ordinatione includitur promissio quod is, qui in hac vita talem pœnam assumpserit, non sustinebit aliam in purgatorio; ergo hæc satisfactio supponit necessario talem Dei ordinationem, seu promissionem, neque esse potest ex sola natura rei.

47. *Probatur doctrina explicata. — Confirmatio. — Præcluditur evasio.* — Quod præterea ex ipsis terminis videtur evidens; nam quæ esse potest rei natura quæ determinet modum, vel quantitatem operis pœnalis hujus vitæ, in quod possit aut debeat pœna purgatorii commutari? Nam si hæc non est ex natura rei determinata absque lege, ut declaravimus, quomodo altera esse potest? Et confirmatur, nam alias non posset nunc justus sese privare sua satisfactione, et eam alteri donare; quia nemo potest impedire quin opera sua in ipso habeant formalem effectum intrinsecum et connaturalem, supposito quod fiant; ergo si tollere debitum pœnæ, et reddere immunem seu non dignum illa, est adeo intrinsecus effectus operum pœnalium justorum, non potest eorum voluntate impediri; ergo nec poterunt talia opera in satisfactionem pro aliis offerri, quia non possunt ad utrumque simul et ex condigno valere. Quod si dicatur illa opera non habere illum effectum quomodocumque facta, sed ex intentione satisfaciendi pro se, vel saltem sine intentione donandi ea aliis, contra hoc est, quia ex hoc ipso intelligitur totum hunc effectum non esse naturalem, sed moralem. Intelligitur etiam quod si ipsemet homo potest illam pœnalitatem assumptam efficaciter ad alium effectum ordinare, et non ad solutionem sui debiti, multo magis posset Deus, tanquam supremus dominus illorum operum, ordinare illa ad cultum sibi alio titulo debitum, vel ad quemcumque alium usum dominii sui, et non acceptare illa ad solutionem pœnæ debitæ; ergo, ut omnino infallibiliter acceptet, necessario supponenda est præordinatio aliqua seu promissio.

48. *Aliquorum responsio.*—Quod si tandem dicatur necessario quidem supponi legem divinam taxantem pœnas vel hujus vel alterius vitæ, et modum commutationis unius pro alia; supposita tamen hac lege, nec fuisse prius necessariam aliam promissionem, nec

postea esse necessariam aliam acceptationem, sed ipsa solutione pœnæ ipso facto tolli reatum; si hoc (inquam) dicatur, non multum repugnabo, habeo enim quod præcipue intendo. Illa enim lex includit pactum sub conditione talis operis, nimirum quod voluntarie assumenti in hac vita talem pœnam non datur in purgatorio alia; et hanc vocamus promissionem seu pactum, neque est de voce contendendum. Rursus habemus pœnam hujus vitæ, supposito tali pacto, esse condignam et æqualem ad tollendum reatum pœnæ purgatorii, quod sine dicta lege et pacto non haberet. Denique habemus, exhibita tali satisfactione sub pacto, jam non posse Deum, utendo justitia, talem hominem punire in purgatorio, licet ut supremus dominus possit illum affligere prout velit; at vero, si pactum non præcessisset, potuisset Deus, etiam ut judex, punire talem hominem in purgatorio, non obstantibus eisdem pœnis ab eo assumptis in hac vita; et hanc vocamus acceptationem et remissionem, quæ est necessaria supposito pacto, et non sine illo.

49. Denique non video cur hoc non sufficiat ad condignam satisfactionem justorum, quam vera doctrina docet, cum in merito de condigno similis modus sufficiat, ut etiam adversarii fatentur, qui nescio quam majorem vim in satisfactione, quam in merito justorum fingunt, absque ulla efficaci ratione vel probatione. Solum enim video eam differentiam excogitari posse, quod in satisfactione non requiritur nova actio ex parte Dei, seu collatio novi beneficii positivi, sed sola carentia seu non punitio in igne purgatorii, quæ tamen non est sine voluntate positiva Dei, nam est illi perfecte libera, seu voluntaria; in retributione vero est nova actio Dei per quam confert præmium; cujus ratio est, quia in satisfactione, qui solvit, est homo, in retributione vero Deus, ut attigit divus Thomas, 3 part., quæst. 8, artic. 3. Nihilominus tamen in utraque æque intervenit et necessaria est divina promissio, ut sit infallibilis; nam sicut posset Deus non dare præmium pro opere bono nisi promisisset, ita etiam posset, non obstante opere sufficiente ad satisfactionem, inferre pœnam ignis, nisi promisisset se non facturum, ut satis declaravi. Et addo ulterius, hanc satisfactionem talem esse, tamque absolutam, ut ex vi ejus non posset Deus, salva justitia, inferre malum illud, non solum formaliter sub ratione pœnæ, verum nec sub alia, etiam titulo supremi dominii; sicut etiam tale est meritum de condigno, ut, stante illo in sua vi, prout nunc est, non possit Deus negare præmium salva sua justitia, alioqui non essemus omnino certi de redditione præmii, aut remissione mali pœnæ; hæc autem certitudo et infallibilitas tam absoluta, neque intelligi potest sine promissione Dei; ergo tam necessaria est in satisfactione condigna, quæ nunc exhibetur a justis, sicut in merito de condigno.

Rejicitur altera illatio adversariorum de satisfactione Christi.

50. Circa aliam assertionem seu illationem de Christi satisfactione, hic solum advertam, si prædicti auctores velint clare et consequenter loqui, non solum sequi Christum non satisfecisse pro nobis secundum propriam justitiam, sed etiam neque secundum æqualitatem absolute et simpliciter; quod quam sit alienum a Christi dignitate, et a perfectione et sapientia remedii redemptionis nostræ, et a modo loquendi Scripturæ, Pontificum, et aliorum Patrum, facile omnes intelligunt. Sequela vero patet, quia si Christus per se, et ex vi suorum operum, satisfecisset Patri ad æqualitatem, seclusa omni promissione et acceptatione, facta esset justitia, nam inæqualitas esset ad æqualitatem restituta; hoc autem non ita factum est, ut supponimus, et supra est probatum; ergo signum est Christi opera ex se non habuisse vim ad hujusmodi satisfactionem æqualem faciendam. At vero extrinseca promissio vel acceptatio non addit illis operibus vim aliquam vel dignitatem ad æqualitatem justitiæ faciendam, ut iidem auctores pro comperto habent; ergo etiam non est æqualitas in tali satisfactione. Ut autem dicti auctores hoc absolute non concedant, tacitam quamdam distinctionem indicant, dicentes in Christi satisfactione non fuisse æqualitatem justitiæ propriæ, sed fuisse æqualitatem condignitatis meriti; quod quidem, juxta ipsorum mentem, nihil aliud est quam dicere, satisfactionem Christi non fuisse sufficientem ad reducendam ad æqualitatem illam inæqualitatem, quam homo peccando fecerat, licet in operibus Christi fuerit quædam dignitas, ob quam Deus merito moveri potuit ad acceptandam illam satisfactionem, et dissimulandam (ut sic dicam) et remittendam injuriam, non obstante illa inæ-

qualitate; quod plane repugnat copiosæ redemptioni Christi.

51. *Occurritur objectioni.* — At vero, in alio sensu, posset admitti in operibus Christi secundum se esse æqualitatem dignitatis et valoris, non tamen justitiæ, scilicet seclusa promissione et pacto Dei; non autem ex præsuppositione illius; nam illa æqualitas condignitatis meriti non est, in æstimatione et valore rerum, imperfecta, sed potius superabundans ex parte Christi. Nihilominus tamen sine pacto deest conditio necessaria ad obligandum Deum ex justitia; et ideo, secundum eam rationem, dici potest non habere æqualitatem justitiæ; si tamen pactum intercedat, jam nihil deesse potest, nec pactum facit æqualitatem rerum, sed facit ut illa rerum commutatio jam ex justitia fiat. Quod patet ex dictis de satisfactione nostra, in qua admittunt æqualitatem justitiæ; ostendimus autem ibi necessariam fuisse promissionem, seu legem Dei statuentis, ut una pœna possit per aliam compensari; similis autem lex et non alia necessaria fuit in satisfactione et merito Christi. Et sane, si major æqualitas justitiæ esset in satisfactione nostra quam in satisfactione Christi pro nobis, quantum spectat ad munus et necessitatem satisfactionis, gratis Christus mortuus fuisset; sufficeret enim nobis mereri gratiam, qua nos possemus justius satisfacere quam ipse pro nobis. Quoniam vero doctrinam hanc non probamus, verius multo censemus satisfactionem Christi, ut fundatam in promissione, habuisse æqualitatem non solum proportionis æqualitatis et dignitatis meriti, sed etiam æqualitatis justitiæ propriæ ac perfectæ. Quod autem hic objicitur, quia si necessaria esset promissio, non potuisset Christus mereri primo suo actu pro Patribus veteris Testamenti, quia antea nulla potuit præcedere pactio, neque etiam ante primum opus in primo instanti factum; hoc (inquam) frivolum est, quia in primo instante incarnationis Christi facile præintelligi potest pactum ex parte Dei illi animæ propositum ac revelatum, et ab illa voluntarie acceptatum per voluntatem, qua simul se obtulit ad explendum illud juxta voluntatem Patris, per quam voluntatem infinite meruit, etiam pro Patribus veteris Testamenti, quorum gratia et remissio ita supposuit hoc pactum sicut supposuit Christi meritum, scilicet in prævisione divina.

Læsus non tenetur ex justitia semper acceptare satisfactionem moraliter æqualem sibi oblatam.

52. Ex his ergo constat falsa esse illa principia, ex quibus illa doctrina infertur; quapropter in materia justitiæ longe aliter opinor æqualitatem esse intelligendam, censeoque fieri posse ut unus reddat alteri rem æqualem secundum moralem æstimationem damno illato, aut rei ablatæ, aut injuriæ factæ, et quod nihilominus creditor non teneatur ex justitia acceptare. Id probo, primo exemplis; nam si quis ab alio abstulit equum, et illum potest reddere, quamvis reddat pretium æquale, non tenetur alter acceptare, quia habet jus ut ipsamet res in specie reddatur; idemque est, si abstulit honorem: nam, quamvis fingamus esse pecunia æstimabilem et æquabilem, qui fuit offensus non tenetur quantamcumque pecuniam acceptare, si in specie honoris potest fieri satisfactio. Hinc ergo intelligimus justitiæ æquitatem postulare interdum, non quamcumque æqualitatem, sed (ut ita dicam) identitatem, quia justitiæ munus est unicuique reddere jus suum; non autem redditur jus, nisi reddatur res in propria specie debita, etiamsi æqualis in alia specie detur. Unde, cum dicitur munus justitiæ esse æqualitatem facere, non est sermo de quacumque æqualitate rerum, sed de adæquatione inter jus, et inter id quod redditur, seu (quod idem est) inter actionem et obligationem; constat autem, quando obligatio est ad reddendum hoc determinate, seu in particulari, vel ad reddendum tali modo, non satisfieri obligationi reddendo aliam rem alioqui æqualem, vel etiam majorem, si alius nolit eam acceptare.

53. Addo vero ulterius, quamvis actio per quam redditur æquale, per se interdum non sufficiat ad constituendam æquitatem justitiæ, intercedente novo pacto inter creditorem et debitorem fieri posse ut per eam actionem justitiæ æquitas constituatur, non propter liberalem aliquam remissionem, quæ diminuat æqualitatem justitiæ, sed solum propter novum contractum voluntarie factum cum omni justitiæ æqualitate. Declaratur exemplis supra positis; nam, si quis alteri debeat hunc equum in specie, per se non satisfaciet reddendo pecuniam æquivalentem; si tamen cum creditore conveniat de pretio, et illo con-

tentus sit, satisfaciet ex perfecta justitia, et absque alia remissione, quia nimirum cum actione restituendi conjungitur quidam formalis vel virtualis contractus emptionis et venditionis equi; in quo contractu voluntarie ineundo nulla fit gratia, quæ justitiam diminuat. Idem est in eo, qui stuprum intulit virgini: per se enim non satisfaciet pecunia, si aliter potest integre resarcire injuriam ejus, et maxime si intercessit promissio; nihilominus si pactum novum fiat, et secundum communem æstimationem æquivalens pecunia detur, æqualitas justitiæ perficietur; sic enim potest qualitas unius rei melioris ordinis quantitate alterius etiam inferioris compensari, ut nunc suppono. Unde facile constat ratio hujus secundi dicti, quia, quoties una res pro alia æquali secundum moralem æstimationem compensatur vel commutatur, servatur æquitas justitiæ, etiamsi voluntas commutandi mere libere et sine ulla obligatione fiat; imo, licet aliquis rogatus consentiat commutationi, et in eo gratiam aliquam facere videatur, illa non est talis ut diminuat æquitatem justitiæ, quia non est de re distincto pretio aut valore æstimabili, sicut dicitur de beneficio mutuandi. Ergo medio novo pacto æquo et justo, optime fieri potest ut solutio præmii æqualis, quæ alias non esset satis ad explendum omnino integre aliquod debitum justitiæ, ratione novi pacti sufficiat.

54. *Corollarium primum. — Cur meritum ex condigno supponat pactum, nec tamen ex eo minuatur justitia.* — Atque hinc intelligitur primo, sicut hoc pactum est necessarium in tali casu, ut talis solutio sit ex justitia æqualis, ita eadem vel majori ratione esse necessarium præcedens pactum, quando non præcessit debitum, cujus solutio fiat, sed de novo alius constituendus est debitor justitiæ per donationem alicujus rei ab alio factam; quia ibi etiam cogitur seu obligatur alius ad commutationem faciendam; ad hoc autem obligari non potest ex justitia, nisi in vi alicujus pacti voluntarii; quia hoc non interveniente, potest unusquisque jus in rem suam retinere, et illud non remittere etiam pro re alia æquali. Et hæc est ratio cur ad meritum de condigno, ut in eo intercedat vera justitia, debet supponi pactum, et illud positum non diminuit justitiam. Quando enim homo meretur, non solvit debitum, sed potius constituit alium debitorem, et quasi commutat, et emit præmium pro merito; quantumvis autem meritum sit æquivalens præmio, non potest is, qui meretur, obligare alium ex justitia commutativa ad commutationem faciendam, per sese, et ex vi voluntatis suæ, nisi pactum supponatur; illo autem posito, ex vi justitiæ oritur obligatio ad solvendum. Neque aliunde diminuitur justitia, quia supponimus commutationem fieri cum morali æqualitate; quod autem pactio sit liberalis, non diminuit æqualitatem justitiæ.

55. *Secundum.* — Secundo intelligitur ex dictis quomodo in satisfactione justorum, et multo magis Christi, intercedere possit vera ratio justitiæ, quamvis necessario supponatur pactum, seu ordinatio divina. Nam, licet pœnalitates hujus vitæ voluntarie assumptæ a justis, habeant quemdam moralem valorem æquivalentem, in ratione satisfactionis, satispassioni purgatorii, Deus tamen per sese, et nullo supposito pacto, non obligabatur ad hanc commutationem faciendam; et ideo, seclusa promissione Dei, non possent homines justi obligare ipsum ex justitia suis operibus pœnalibus ad remittendam purgatorii pœnam; at vero, supposita divina lege, jam justus vere solvit suum debitum per has pœnas, quia moraliter habent æqualitatem in valore, et alioqui jam est lege stabilita commutatio, vel (ut sic dicam) utrinque acceptata. Similiter est, quod peccator, ex vi sui reatus, obnoxius est in sua persona pœnam sustineat, quam posset Deus determinate exigere, et nullam commutationem quoad hoc acceptare; at vero postquam promisit, et statuit ut unus justus posset pro alio satisfacere, jam in illa satisfactione et commutatione intervenit justitia, quia inter actiones est æqualitas, et alias commutatio fundatur in novo pacto.

56. *Objectio. — Solutio.* —Hoc ipsum ego alibi explicui humano exemplo de illo, qui habet captivum jure belli, quem absolute non tenetur ex justitia libertate donare, etiam pretio oblato; si tamen accedat pactum, jam erit obligatio justitiæ. Quod optime intelligitur, si præcessisset pactum inter principes, et unusquisque teneretur redimere captivos justo pretio oblato. Quod exemplum dicunt aliqui non esse ad rem; quia, cum quis habet aliquem captivum, ipse dominus non est læsus ab aliquo, neque illi aliquis debitor est; et consequenter, qui offert pretium pro captivo, non satisfacit pro aliquo debito, vel jure. Sed hoc non ita est: nam captivus jure belli servitutem sustinet, tanquam pœnam, ratione injuriæ per debellationem commissæ; ergo, et supponitur dominus læsus, id est, in-

juria affectus; et captivus semper manet debitor, quandoquidem juste tali pœna afficitur; et consequenter, redemptio talis captivi est quædam pœnæ commutatio, et prioris injuriæ quædam satisfactio. Ad hanc autem commutationem non poterat dominus ex justitia cogi, quia liberum illi esset hunc punire pœna servitutis, quia jure gentium hæc est definite introducta; et nihilominus præsupposito pacto, justitia cogeret ad commutationem faciendam. Cum autem dicimus dominum esse læsum, et injuriam esse passum, etc., ne quis forte decipiatur, non agimus de proxima seu particulari persona habente dominium talis servi, sed de Principe seu Republica cui bellum injustum illatum est; cujus jus censetur transferri ad quemlibet particularem dominum. Optime ergo declarat illud exemplum fieri posse, ut aliqua compensatio pœnæ, secluso pacto, non habeat æqualitatem justitiæ, id est, non sit efficax ad inducendam justitiæ obligationem de tali compensatione acceptanda, nec per sese reducat inæqualitatem factam ad æqualitatem justitiæ, et tamen quod interveniente pacto hæc omnia habeat. Quod si hæc vera sunt etiam inter creaturas, multo magis inter homines et Deum; quia cum sit supremus dominus, non potest obligari ad ullam satisfactionem creaturæ acceptandam, præter eam quam ipse ordinaverit, vel ex pacto et promissione sua instituerit.

57. *Ad rationem in secunda objectione factam respondetur.* — Ex his ergo satis responsum est secundæ objectioni, quæ erat de æqualitate satisfactionis. Unde ad rationem ibi factam respondetur in forma, æquivocationem committi in voce æqualitatis, seu æqualis satisfactionis, quia potest esse æqualis in morali valore, et æstimatione, non tamen in proportione (ut sic dicam) ad solvendum debitum seu pœnam; quia potest esse definita ad talem speciem pœnæ, seu rei debitæ; quo non obstante, fieri potest, interveniente pacto, ut illa satisfactio jam sit ex justitia æquali et proportionata, non quia ex pacto accipiat valorem vel dignitatem, sed quia ex pacto facta est nova commutatio in æquale, quæ fieri potest sine justitiæ diminutione, ut declaratum est. Et hæc sufficiant de justitia commutativa.

SECTIO TERTIA.

SITNE IN DEO VERA AC PROPRIA DISTRIBUTIVA JUSTITIA.

1. *Prima assertio.*—Hæc est altera species particularis justitiæ, in qua explicanda eamdem dicendi rationem servabimus: prius enim de perfectione illius secundum se, deinde prout in Deo reperitur, dicemus. Primum igitur dicendum est, in conceptu formali justitiæ distributivæ ut sic, nullam includi imperfectionem, sed dicere ex se perfectionem simpliciter simplicem. Hanc conclusionem ostendam infra auctoritate; nunc ratione declaranda est. Quod dupliciter fieri potest: primo, excludendo imperfectiones, quæ ab aliquo excogitari possent; secundo, directe declarando propriam rationem justitiæ distributivæ. Prius vero oportet supponi id, quod de hac justitia docent Aristoteles, lib. 1 Ethic., cap. 2 et 3; D. Thomas, 2. 2, quæst. 61, artic. 2, et alii communiter, scilicet, munus justitiæ distributivæ esse geometricam æqualitatem inter multos constituere in jure eis reddendo, seu in distribuendis bonis communibus inter illos. Quo fit, ut ad plures personas, ad minimum duas, et totidem jura, seu res illis reddendas respiciat cum proportionalitate, seu proportione proportionum, id est, quod sicut se habet persona ad personam in merito, seu alio jure aut dignitate, ita se habeat præmium, seu res uni conferenda, ad rem dandam alteri, et inde resultet dicta proportio, quod, sicut una persona se habet ad unum præmium, ita alia ad aliud. Hoc ergo posito, inquiro quid imperfectionis in hoc munere justitiæ distributivæ inveniatur; nam si in hoc nulla est, neque ipsi justitiæ distributivæ secundum se imperfectio aliqua tribui potest. Quia vel nullum aliud munus habet, vel certe, si aliud habet, est huic simile; et in hoc virtute includitur. Ut, verbi gratia, quando hæc justitia non distribuit rem inter multos, sed totam rem confert digniori, considerans illius jus per comparationem et proportionem ad alios; vel fortasse etiam interdum potest unam rem uni conferre, proportionem tantum dignitatis ejus intuendo, ut infra videbimus; in his enim actionibus non potest major ratio imperfectionis assignari, quam in prima magisque usitata.

2. *Prima ratio.*—Quod ergo in illo munere

nulla includatur imperfectio, probatur, quia neque ex communi ratione justitiæ aut debiti, neque ex propria et specifica. Prior pars constat ex dictis in primo puncto, de justitia in communi. Posterior probatur, tum ex similitudine rationum, nam omnes, quas ibi adduximus, hic cum proportione applicari possunt; tum etiam ex propria materia, in qua versatur hæc justitia. Nam distribuere bona communia inter membra communitatis, per se statim apparet esse munus superioris et principis; servare autem in hac distributione proportionem meritorum et dignitatum, præ se fert sapientiam et rectitudinem. Quid ergo imperfectionis in hoc munere secundum se spectato excogitari potest? Num, quod is, qui ex justitia distribuit bona, non sua, sed aliena distribuit, quod imperfectionem supponit, quia hujusmodi distributor videtur esse tanquam alterius dispensator? At hoc non ita est, nam potest quis distribuere sua propria bona, aliis jure tamen aliquo seu titulo debita; tali nimirum debito, quod imperfectionem non includat juxta superius tractata. Quod si quis dicat eum, qui distribuat bona sua, distribuendo facere non sua, quod imperfectionis est, respondemus falsum esse assumptum, loquendo de distributione bonorum in tota sua amplitudine, ut jam satis in superioribus tractatum est; nam quoad hoc eadem est ratio de distributione, et de quacumque alia donatione, sive justa, sive liberali.

3. *Solutio aliquorum.*—Unum video ab aliis auctoribus magis insinuatum (distincte enim hoc non attingunt), videlicet, ideo distributivam justitiam servare illam æqualitatem proportionum, quia non potest perfectam æqualitatem rei ad rem facere, quod imperfectionis est; ideoque imperfectionem in tali justitia includi. Assumptum declaratur in humano, verbi gratia, debitore; nam si plures habeat creditores inæquales, et unicuique possit reddere quantum illi debet, etiamsi, dum id facit, consurgat inter illos geometrica proportio (nam, sicut is qui habet tale jus recipit decem, ita qui habet jus duplo majus recipit viginti), nihilominus tamen distributiva justitia ibi nihil operatur, quia est alia quæ per se respicit æqualitatem rei ad rem in singulis creditoribus. At vero si quis debitor, habens plures creditores inæquales, non possit omnibus et singulis integre satisfacere, secundum rectam rationem, debet geometricam æqualitatem in persolvendis debitis servare; ut nimirum quantum unus excedit alium in quantitate juris, seu debiti, tantum etiam excedat in quantitate solutionis sibi factæ; quæ proportio illic per se respicitur, et ideo jam ibi distributiva justitia operatur. Argumentum ergo est justitiam distributivam tunc solum operari, quando non potest perfecte æqualitas fieri per divisionem bonorum inter multos; constat autem hoc supponere imperfectionem, et consequenter illam etiam formaliter involvere; nam imprimis necesse est supponere bona illa, quæ distribuuntur, finita esse, et imperfecta, et insufficientia ad explenda secundum æqualitatem humana jura. Deinde supponitur imperfectio in distribuente, quia non potest unicuique solvere quantum ei debetur. Denique talis justitia intra latitudinem justitiæ respicit imperfectum objectum; objectum enim justitiæ est æqualitas; æqualitas autem tantum geometrica imperfecta est; tunc enim illa servatur, et quasi substituitur, quando perfecta fieri non potest, ut declaravimus; ergo justitia, quæ hanc solam æqualitatem per se respicit, imperfecta est.

4. *Refutatio.—Proportio geometrica in justitia distributiva non excludit arithmeticam.* — Totus hic discursus nititur in falso fundamento: justitia enim distributiva per se non requirit ut, quando inter multos servatur proportio geometrica, non possit cum singulis arithmetica servari, nulla enim ratione vel auctoritate talis necessitas ostendi potest. Et exemplum illud, quod ad hoc declarandum adductum fuit, habet aliam causam, ut postea dicam. Et ratione probatur: quia illæ duæ proportiones non necessario inter se pugnant, sed potest optime geometrica in arithmetica fundari; nam, sicut se habet integer denarius diurnus ad laborem integri diei, ita se habet dimidia pars denarii ad laborem semidiei; et tamen in utraque illarum distributionum servatur perfecta æqualitas arithmetica laboris ad mercedem. Licet ergo justitia distributiva per se respiciat æqualitatem geometricam, non propterea supponit intrinsece ac per se imperfectionem in arithmetica æqualitate, sed ea non obstante potest aliam per se respicere, non quia imperfecta sit; nam in suo ordine est perfectissima, et per se non supponit imperfectionem, ut ostendi; sed quia est æqualitas (ut ita dicam) communitatis, seu inter multos, quæ ex hac parte excellit in perfectione, quia est veluti bonum commune, quod excellentius est.

5. Et declaratur exemplis: tum in Deo, de quo infra; tum etiam in hominibus; nam, si

Rex potentissimus duces, signiferos, et alios communes milites condignis præmiis velit afficere, etiamsi tot habeat bona vel divitias, ut unicuique possit dare quantum, secundum rectam rationem, considerata dignitate et labore ejus, meretur, nihilominus justitiam distributivam inter eos servabit; cur enim si esset impotens ea usurus fuisset, non vero si potens sit? Quin potius, licet aliis daret quantum eorum dignitas et labor meretur, si aliquorum personas acciperet, et ultra debitam proportionem daret, jam in hoc justitiam distributivam violaret, nisi alioqui esset supremus dominus, qui quoad illum excessum non distribueret communia bona, seu præmia, sed donaret bona sua, in quo non ageret contra justitiam, sed, solum negative, non operaretur ex justitia; ergo stante æqualitate singularum personarum ad res suas, et potestate in distribuente ad illam æqualitatem faciendam, adhuc potest justitia distributiva æqualitatem geometricam servare; non est ergo illa imperfectio de intrinseca ratione hujus justitiæ. Addo insuper interdum fieri posse, ut respectu singulorum ultra æqualitatem saltem sub aliqua consideratione fiat retributio, et nihilominus quod in illomet excessu justitia distributiva servet æqualitatem suam; ut si, verbi gratia, centum mille aurei ex instituto Reipublicæ omnino sint tali die inter milites distribuendi cum proportione debita, et contingat milites esse paucos numero, parumque laborasse, etc., tunc, considerata per se uniuscujusque dignitate, videri possunt singuli plus recipere quam per se mereantur; et nihilominus, propter communem distributionem, servari debet inter eos proportio geometrica; ergo hoc munus non necessario supponit imperfectionem potestatis in dante, neque penuriam divitiarum, aut aliquid simile.

6. *Proportio geometrica servari potest ex justitia commutativa.* — Exemplum autem illud, quod de humano debitore afferebatur, non est omni ex parte verum, neque utriusque justitiæ propriam rationem attingit. Verum est quidem debitorem, qui integre solvit plura debita, æqualia vel inæqualia, non uti justitia distributiva, licet geometrica proportio ex ejus actionibus resultet; quia illa non est per se intenta, et quia in actione circa singulos nullo modo consideratur respectus vel proportio ad alios, sed omnino ex accidenti conjungitur. Quod autem de alio membro dicitur, mihi non placet; nam, licet hujusmodi debitor impotens sit ad solvendum integre singulis debitoribus, et ideo per se respiciat proportionem inter illos, ut justitiam servet, nihilominus totum illud est munus justitiæ commutativæ, et non distributivæ, prout hæ virtutes inter homines distinguuntur. Quod probatur primo, quia ipsa justitia commutativa nunc obligat ad eam proportionem geometricam servandam; nam contra talem justitiam peccat tunc, qui eam non servat, quod nemo negat. Addere autem concursum et obligationem alterius virtutis, est impertinens, cum una sufficiat; alias daretur unus simplex actus virtutis, qui non posset nisi a duabus virtutibus simul elici. Secundo a priori declaratur, quia tunc proportio ad alterum non attenditur, nisi quatenus ex illa pendet quantitas quæ hic et nunc debetur huic creditori, omnibus circumstantiis pensatis; est ergo illa æqualitas geometrica tunc tanquam circumstantia servanda propter æqualitatem arithmeticam; ergo ad eamdem virtutem spectat ad quam pertinet æqualitatem arithmeticam servare, quæ est justitia commutativa. Quod practice ita declaratur; nam, si quis debeat duobus hominibus centum, unicuique quinquaginta cum omnibus conditionibus æqualibus, et tantum habet quinquaginta, quibus satisfaciat utrique: si uni det triginta, et alteri viginti, unum tantum peccatum committit, contra justitiam commutativam, quod in hoc solum consistit, quod huic non dat quinque, quæ ex justitia commutativa hic et nunc illi dare tenebatur. Unde si non dedisset alteri illa quinque, id est, si non dedisset illi triginta, sed tantum viginti quinque, alia vero quinque sibi retinuisset, idem genus peccati committeret respectu alterius læsi; non tamen quicquam peccasset dando alteri viginti quinque, quamvis non servaret proportionem geometricam. Et qui illa viginti quinque recipit, potest juste illa retinere, etiamsi plus receperit quam alius: quia non plus recipit, quam debitor posset et deberet illi dare; ergo signum est totum illud negotium esse justitiæ commutativæ, distributivam autem ibi nec violari, nec operari.

7. Ratio autem a priori est, quia eadem virtus respicit omnes circumstantias, quæ ad suum medium constituendum necessariæ sunt. Et ideo si æqualitas geometrica solum consideratur ut circumstantia necessaria ad servandam æqualitatem debitam ex justitia commutativa, ad eamdem virtutem spectat illam servare. Ut in exemplo etiam supra posito,

de mercenariis ex denario diurno; nam, si quis illorum dimidiam, vel aliam partem aliquotam diei laborando consumpsit, ad reddendam ei mercedem æqualem secundum justitiam commutativam, necesse est perpendere ut eam proportionem servet tanta pars stipendii ad totum diem, quam servat talis pars diei ad totum diem, quæ est proportio geometrica; et tamen non propterea illa retributio pertinet ad justitiam distributivam, sed tantum ad commutativam. Et confirmatur a simili; nam quando sunt plura debita, quæ non possunt simul solvi, sed successive, ratio autem justitiæ postulat ut servetur proportio in ordine temporis, ut nimirum, cæteris paribus, antiquius debitum prius solvatur, quam proportionem eadem justitia commutativa respicit; quia, positis illis circumstantiis, necessaria est ad servandam æqualitatem arithmeticam, quatenus hic et nunc servari potest; ergo idem dicendum est in præsenti. Et proportionale argumentum sumi potest ex ordine charitatis, et idem est cum proportione de misericordia. Inclinat enim charitas ad plura objecta diligibilia, ad unumquodque tamen secundum gradum suum; et ideo in beneficentia vel subventione misericordiæ, quando non potest omnibus subvenire, prout unicuique necesse est, proportionem servat inter plura, considerata in unoquoque necessitate et qualitate, et aliis conditionibus, quæ ad moralem proportionem conferre possunt; quam proportionem eadem virtus respicit et observat, quia tunc est circumstantia necessaria ad servandum medium, et obligationem talis virtutis.

Ratio justitiæ distributivæ declaratur.

8. *Prima ratio. — Refutatur quædam responsio.*—Atque ex his exemplis et virtutibus inferri videtur, rationem justitiæ distributivæ non consistere adæquate, atque præcise vel formaliter, in constituenda illa æqualitate proportionis geometricæ. Primo quidem, quia etiam aliæ virtutes, quæ sunt ad alterum, eamdem æqualitatem sæpe constituunt, ut de justitia commutativa ostensum est, et suo modo de misericordia; nam, si quis ex misericordia tenetur distribuere centum, ex eadem misericordia inclinatur, vel etiam obligatur ut magis indigenti plus tribuat cum proportione. Idem præterea invenimus in virtute observantiæ, quæ unicuique defert honorem secundum gradum suum; quod si plures sunt honorandi, inter eos servat proportionem geometricam. Idem invenietur in virtute duliæ et religionis suo modo. Dicet fortasse aliquis, has virtutes per accidens servare illam proportionem; quando tamen per se et ex intentione servatur, semper esse munus justitiæ distributivæ. At hoc facile ex dictis impugnatur, quia ostensum est justitiam commutativam aliquando per se, et ex intentione servandi debitum sibi medium, tenere dictam proportionem inter multos; idemque de misericordia ostendimus intra terminos suæ obligationis. Et in observantia videtur id manifestius, et magis per se, quia honoris quantitas juxta hominum æstimationem sæpe est potius comparativa quam absoluta, scilicet in prælatione unius ad alium in titulo, in loco, et in aliis signis honoris, quanquam interdum etiam sit absoluta; ergo etiam aliæ virtutes sæpe per se respiciunt illam æqualitatem; ergo signum est illam non esse formale objectum unius virtutis specificæ, quia quod commune est multis, non potest esse proprium unius, nec possunt variæ virtutes proprium munus alicujus virtutis specialis, distinctæ ab ipsis, per se ac formaliter et sub eodem motivo exercere.

9. *Secunda ratio. — Responsio. — Refellitur.* — Secundo et principaliter augeo difficultatem: nam, licet demus justitiam distributivam sæpius per se intendere illam æqualitatem, non tamen semper et in omnibus actibus suis illam servat; ergo non potest illa æqualitas esse adæquatum formale objectum, seu motivum talis virtutis, quia virtus non potest aliquem actum exercere extra objectum suum formale. Antecedens patet communi exemplo de electione ad beneficium vel ad cathedram, ubi non fit distributio inter multos, cum supradicta proportione, sed totum beneficium datur digniori. Responderi potest ibi considerari et servari æquitatem proportionis juxta comparationes personarum, et hoc satis esse ad rationem justitiæ distributivæ. Sed contra, quia revera ibi nulla servatur proportio geometrica aut arithmetica, sed solum illa æquitas, scilicet, ut dignior præferatur, quæ non consistit in proportione, sed in jure, quod habet ad talem rem dignior comparatione minus digni; quod longe diversum est a comparatione proportionum: sicut dicebam supra, antiquius debitum hic et nunc præferendum esse, in solutione, recentiori, cæteris paribus, quæ est etiam

comparatio quædam, quæ non pertinet ad justitiam distributivam. Et judex in ferenda sententia tenetur favere parti, quæ meliores habet probationes facti et juris, etiamsi pars adversa habeat alias probabiles ; quæ est etiam quædam comparatio personarum litigantium, in jure fundato in probatione, quæ se habet sicut dignitas personæ in alio casu de beneficio ; et nihilominus illa comparatio non pertinet proprie ad justitiam distributivam, sed potius ad commutativam. Ac denique illa æquitas, quæ servatur in dando beneficio digniori, plus differt a proportione geometrica, quam hæc differt ab arithmetica; si ergo illæ duæ constituunt diversas species justitiæ, a fortiori illa non pertinebit ad justitiam distributivam, sed ad aliam.

10. *Aliorum responsio.— Rejicitur.—* Propter hoc vero dicere posset aliquis, talem actum non pertinere ad justitiam distributivam, sed ad commutativam, quia in eo magis attenditur proportio, seu æqualitas rei ad rem, id est, inter jus dignioris, et beneficium quod ei confertur; sæpe enim contingit jus aliquod convenire uni personæ per comparationem ad alias ; illo vero constituto, ex justitia commutativa servandum esse. Quæ sententia est forte probabilis, communiter tamen non recipitur, quia justitia commutativa præcise sumpta non lædetur dando beneficium digno, quia, hoc ipso quod dignus est, habet sufficientem æqualitatem rei ad rem respectu talis beneficii, propter quod juxta communem sententiam ille non obligatur ad restituendum. Accedit, quod ille dignior non læditur in bonis propriis quorum sit dominus, et ideo ejus læsio contra justitiam commutativam non est. Denique potest hic accommodari argumentum supra factum, quod æquitas, quæ in hac electione dignioris servatur, plus distat a rigorosa æquitate arithmetica, quam a geometrica, vel etiam quam inter se differant arithmetica et geometrica æqualitas; ergo si ob eam causam negatur pertinere ad justitiam distributivam, negandum etiam est pertinere ad commutativam. Neque defuerunt qui ita sentirent, dicentes illam non esse justitiam aliquam, quia non spectat ad aliquam æqualitatem propriam, sed solum ad fidelitatem, quam minister publicus debet Ecclesiæ, seu Reipublicæ. Verumtamen, quidquid sit respectu Reipublicæ, respectu tamen eorum, inter quos fit electio, negari non potest quin aliqua injuria fiat digniori, dum alius illi præfertur; quod adeo videtur per se notum, ut omnes homines ita sentiant; ergo e contrario servare digniori jus suum, alicujus justitiæ actus est.

11. Accedit præterea (et auget difficultatem quam posuimus), quia justitia distributiva non solum interdum non distribuit bona inter distinctas personas juxta geometricam proportionem, verum etiam aliquando respectu unius personæ tantum servat æquitatem, sine ulla comparatione ad alias in dignitate vel merito; ergo proportio inter multos etiam latiori modo sumpta non potest esse adæquata ratio objectiva justitiæ. Consequentia patet ex dictis; et antecedens probatur, quia, si sunt bona communia in Republica distribuenda militibus de illa bene meritis in munere suo, quamvis unus tantum inveniatur,ille suo præmio donandus erit; si enim, concurrentibus aliis, præmium reciperet ultra stipendium fortasse ex justitia commutativa debitum, cur illo privabitur, quod unicus sit? Idem constat in provisione cathedræ, vel beneficii, si unus tantum sese offerat, et ille sit dignus. Idem esse potest frequens in distributione honoris, qui nunc quidem inter multos distribuitur,nunc autem uni soli fit. Quod si forte dicant in his actionibus semper includi comparationem ad indignos vel non habentes talem titulum meriti, eadem ratione dicam justitiam commutativam comparare creditorem cum aliis, qui nullum jus habent, ut illi potius quam aliis solvat.

12. *Conclusio totius discursus.*—Quocirca, si omnia exacte pensentur, magna videtur esse similitudo in his omnibus proportionibus inter justitiam commutativam et distributivam ; nam utraque potest circa unum et circa multos operari, et in actione quæ est circa unum, necesse est ut utraque servet æqualitatem aliquam inter rem et personam; nam cum servatur justitia, necesse est ut ad æqualitatem constituendam intendatur; ergo, cum supponamus in tali actu utriusque justitiæ non intervenire nisi unam rem et unam personam, necesse est ut utraque justitia possit inter eas æquitatem servare. Quod quidem in commutativa indubitatum est, in distributiva autem videri potest novum; ratio tamen facta id satis ostendit, quia interdum operatur circa unam personam tantum; ergo tunc etiam operatur faciendo æqualitatem, alias non operatur ut justitia. Sed in illo actu non interveniunt alia inter quæ fiat æqualitas, nisi res quæ datur, et persona cui confertur; ergo hæc etiam justitia facit inter eas æqualitatem.

Præterea exempla adducta hoc satis confirmant; quia, quando contingit ut unus tantum miles ex bonis communibus præmio afficiatur, nec illi conferendum est omne præmium quod Respublica dare potest, nec minimum quid, ejus dignitati improportionatum; servanda ergo erit æqualitas aliqua seu proportio inter dignitatem et conditiones talis personæ, et præmium quod ei datur. Simile est in beneficio conferendo, etiamsi una tantum persona occurrat, cui detur, quia neque maximum, neque minimum illi dandum est, sed ejus dignitati proportionatum, si fieri potest; idemque suo modo est in honore, ut facile ex dictis intelligitur. Vera est ergo prædicta similitudo inter utramque justitiam. Sed præterea est etiam alia, quia utraque etiam potest operari circa multas personas, aliquid singulis ex justitia conferendo, atque etiam inter multas, uni potius quam aliis totum aliquid ex justitia dando. Rursus, in utraque functione, ambæ servant æquitatem, interdum inter rem quæ datur, et jus personæ cui datur, quod, omnibus pensatis, juribus aliarum personarum ex justitia præferendum est; aliquando vero inter proportionem seu comparationem proportionum, non tantum per accidens, sed etiam per se, ut etiam in justitia commutativa declaravimus. Videtur ergo ex dictis omnibus concludi non posse has justitias præcise distingui ex habitudine seu ordine ad hujusmodi varias proportiones, seu æqualitates, et consequenter adæquatam rationem justitiæ distributivæ non posse consistere in illa æqualitate proportionum constituenda.

Diversitas inter justitiam commutativam et distributivam expenditur.

13. Sed hinc fortasse sumet aliquis occasionem incidendi in opinionem Buridani supra insinuatam, ex l. 5 Ethic., q. 7, dicentis justitiam commutativam et distributivam non esse virtutes specie distinctas, sed distincta nomina significantia eamdem virtutem sub diversis conceptibus inadæquatis per ordinem ad diversas materias seu functiones. Quam sententiam nulla ille ratione confirmat, sed tantum solutionibus rationum, quibus illa distinctio probari solet, utens tacite illo axiomate, non esse distinctionem rerum admittendam sine necessitate, vel illo, frustra fieri per plura ubi unum sufficit. Quod argumentum non esset contemnendum, si ille adduxisset omnes aut fortiores rationes, et positive ostendisset non esse convenientes: nam quomodocumque solvere aut effugere rationes, non satis est ut vir prudens novam opinionem inducat. Eo vel maxime quod revera non affert rationem potissimam, ut ex dicendis constabit. Ex iis vero quæ hactenus diximus, videtur illa opinio suaderi, non tantum fugiendo argumenta, sed positive ostendendo identitatem. Quia illæ justitiæ conveniunt in omnibus functionibus, et in omnibus modis constituendi æqualitatem, et in omnibus respectibus ad unam vel plures personas; ergo sunt una virtus, nam identitas virtutis non potest melius quam ex actibus, et consequenter ex materia vel objecto colligi. Accedit quod distinctio pervulgata inter has virtutes ex æqualitate arithmetica et geometrica, ut creditur in Aristotele et D. Thoma fundata, ruere videtur, si vera sunt quæ posuimus; ergo consequenter opinandum erit virtutes illas non esse distinctas.

14. *Prima assertio. — Unde desumenda distinctio inter has justitias.* — Ego vero non censeo esse hac in parte a communi opinione recedendum, sed dicendum has virtutes esse distinctas. Quod, propter communem sensum probatiorum auctorum, ad plures effectus, et res seu obligationes morales explicandas censeo esse necessarium. Vitium enim acceptionis personarum ex se non est oppositum justitiæ commutativæ, et præcise sumptum ad restitutionem non obligat; opponitur autem justitiæ distributivæ, ut nunc suppono; signum ergo est has justitias esse distinctas. Opinor autem, ad constituendam hanc distinctionem, ejus rationem esse a priori reddendam ex juribus, et ex diversitate illorum, et ex diversis debitis quæ ex illis nascuntur. Et sane merito, quia jus est objectum justitiæ; ergo justitiarum distinctio ex distinctione jurium sumenda est, cum virtutes per objecta distinguantur, sicut alii habitus aut potentiæ. Diximus igitur in superioribus, objectum proprium justitiæ commutativæ esse jus ita proprium, ut sit proprium rei dominium, vel illi moraliter æquivaleat; quod ibi satis declaravimus. Nunc ergo addimus, præter hoc jus, dari in hominibus aliud non ita proprium ac rigorosum, fundatum in quadam dignitate, seu conditione personæ, quæ est pars alicujus communitatis seu Reipublicæ, ratione cujus debetur ei aliquid ex bonis Reipublicæ, suæ di-

gnitati proportionatum; quod jus revera non est dominium, quia talia bona nunquam fuerunt talis personæ; nec ratione proprii dominii, aut alterius rei propriæ, in qua læsa fuerit, ei debentur. Unde fit etiam ut longe majus et rigorosius sit debitum, quod ex priori jure nascitur, quam quod ex hoc posteriori; nam magis debetur alicui id quod est proprie suum, quam id quod est commune, licet ad illud habeat aliquod jus propter dignitatem personæ, vel aliam similem proportionem. Unde de priori debito omnes Theologi affirmant ex illius læsione nasci obligationem restituendi; de posteriori vero præcise sumpto, quamplures, et fortasse qui melius sentiunt, id negant.

15. Præterea, ex rebus ipsis et exemplis adductis, potest hæc justitia, ac specialis ratio debiti intelligi; nam qui beneficium vel cathedram prætendit, nunquam habuit dominium vel possessionem ejus, vel alterius rei æquivalentis, quam pro altera dederit; habet tamen, si sit digna persona, jus quoddam ad talem rem, quia secundum quamdam æquitatem ei potius quam alteri tribuenda est, eo quod, inter partes hujus communitatis, habeat majorem proportionem cum tali re, quam aliæ personæ. Unde fit, quod si sint aliæ personæ æque dignæ, nulla earum habeat jus ad talem rem necessarium, ut sic dicam, seu efficax, sed tantum sufficiens; quia cuicumque earum detur, nulli fit injuria. Atque hinc etiam optime declaratur a posteriori hoc jus esse longe diversum, et inferioris rarionis a jure dominii. Quia postquam alicui datum est beneficium, seu munus cathedræ, quia jam habet illius dominium, non potest propter quæcumque alterius merita æqualia vel majora illis privari; fieretque injuria contra justitiam commutativam; ergo longe diversum est habere verum jus in re tanquam propria, et habere aliquale jus ad rem communem.

16. *Conclusio discursus.* — *Prima pars conclusionis probatur.* — *Posterior pars probatur.* — Ex his ergo concludo hanc diversitatem jurium sufficere ad distinctionem constituendam inter justitias, et hanc esse propriam et primariam rationem distinguendi commutativam a distributiva. Prior pars facile constat ex dictis, quia distinctio virtutum nascitur ex distinctione formali objectorum. Idem patet ex distinctione aliarum virtutum, quæ sunt ad alterum; sic enim distinguimus gratitudinem, verbi gratia, a fidelitate, ex diversa ratione debiti; et observantiam, qua homines colimus, a pietate, qua parentes; et hanc etiam a religione, qua Deum veneramur, quia in his omnibus longe diversa ratio debiti invenitur; ergo similiter in præsenti, nam est eadem vel major ratio. Posterior autem pars videtur satis concludi ex omnibus hactenus dictis, quia si in hominibus sunt hæc diversa jura, necessariæ sunt etiam virtutes quæ illa observent et tribuant; eæ autem non possunt excogitari aliæ, nisi justitia commutativa et distributiva, nisi quis velit novas fingere justitias. Rursus etiam e converso non possunt alio convenienti modo illæ justitiæ distingui specie, ut omnia hactenus tractata convincere videntur. Hic autem modus optime illis accommodatur, et juxta illum recte concilientur omnia quæ diximus, nam sive justitia commutativa operetur circa unum, sive circa multos, aut inter multos, et sive illis reddat omnino æquale per comparationem rei ad rem, sive cum aliqua proportione necessaria secundum occurrentes circumstantias, semper tamen in hunc finem intrinsecum et peculiarem tendit, ut jus alterius rigorosum ac proprium servet, quantum potest. E contrario vero, justitia distributiva, licet similibus actionibus aut retributionibus uti videatur, semper tamen tendit in jus sibi proprium, ut intra ejus latitudinem, quantum potest, æqualitatem etiam faciat. Optima ergo ratione virtutes hæ in hunc modum distinguuntur, et recte etiam ratio distributivæ justitiæ sic explicatur.

Mens D. Thomæ et Aristotelis circa dictas virtutes declaratur.

17. Sed quid ad Thomam et Aristotelem? Non censeo datam expositionem ab eorum doctrina discedere, sed magis eam declarare. Et sane D. Thomas, 1 part., quæst. 21, art. 1, solum ait munus justitiæ distributivæ esse dare unicuique *secundum suam dignitatem*. In quo indicat hanc virtutem non solum respicere proportionem ad alios, sed etiam proportionem rei datæ ad dignitatem et meritum ejus cui datur, quæ proportio non est proprie geometrica, sed arithmetica, nam est secundum adæquationem duarum rerum inter se; quamvis inde etiam possit consurgere altera proportio inter varias proportiones, etiamsi de priori æqualitate nihil

minuatur. Et ita concludit ibi D. Thomas, Deum servare modum distributivæ justitiæ, quando unicuique rei dat proprietatem vel actionem debitam suæ naturæ, seu illi convenientem. In qua actione constat servari integre et adæquate proportionem inter unamquamque naturam, et proprietatem ejus, et (ut ita dicam) unicuique integre solvi quod ei debitum est; ergo ex sententia D, Thomæ, jnstitia distributiva etiam hanc æqualitatem respicit, et ad eam respicit illam servare cum una persona vel natura, etiamsi illa unica esset in mundo. Cum vero divus Thomas dixit hanc justitiam reddere debitum secundum dignitatem personæ, indicare voluit (quod nos diximus), jus, quod respicit hæc justitia, non esse proprium jus dominii, aut illi æquivalens, sed quoddam aliud minus proprium, fundatum in tali conditione vel dignitate rei, cui aliquid proportionatum bonum debitum est. Et fortasse propter hanc causam specialiter dicitur justitia commutativa constituere æqualitatem rei ad rem , quia, nimirum, cum respiciat proprium jus, et dominium rei, ad eam spectat illammet rem vel æqualitatem reddere, quæ alteri sublata est; in qua æqualitate facienda non respicit conditionem personæ, sed valorem rei ; quanquam non excludat quin valor rei vel actionis ex conditione personæ possit minui vel augeri. Justitia autem distributiva magis respicit conditionem personæ, ut res, quæ reddenda est, cum illa servet debitam proportionem. Et sane Aristoteles, 5 Ethic., cap. 4, hanc potissimum differentiam videtur intendere inter has justitias, et ideo dixit in commutativa justitia non attendi an bonus, vel malus fuerit, sed quæ fuerit qualitas nocumenti; in distributiva vero attendi dignitatem personæ, ut expresse dixit in cap. 3, explicans etiam hanc dignitatem non esse unam et eamdem in omnibus, verbi gratia, virtutem , aut nobilitatem, vel quid simile , sed esse conditionem talium bonorum distributioni accommodatam, quod per sese satis clarum est.

18. *Quare justitia distributiva dicatur præcipue respicere per se proportionem geometricam.* — Quia vero, moraliter ac regulariter loquendo, hoc ipso quod distributiva justitia respicit dignitatem personæ, necessarium consequenter est ut, in distributione bonorum, comparationem inter diversos faciat, et inter eos æqualitatem geometricam servet, ideo Aristoteles per hanc actionem, quæ magis frequens magisque nota est, hujus virtutis officium declaravit. Oritur autem illa necessitas, tum ex eo quod hæc justitia maxime est in persona publica, seu ad quam aliquo modo pertineat bonorum communium dispensatio, quæ ordinarie fit etiam inter plures, quia membra seu partes Reipublicæ plures sunt; imo ordinarie tot sunt, ut non possit uniuscujusque conditio et dignitas integre et ad æqualitatem expleri, dividendo inter eas finita et limitata bona Reipublicæ humanæ, de qua Aristoteles locutus fuit. Hac ergo ratione declaravit hanc justitiam per ordinem ad geometricam æqualitatem. Et addi etiam potest hanc virtutem magis per se respicere hanc æqualitatem, et proportionem inter multos, quam alias virtutes, et præsertim quam commutativam. Quia justitia distributiva est quasi publica justitia, respiciens quidem partes communitatis, in ordine tamen ad totum. Est autem magnum bonum, magnaque pulchritudo totius corporis, ut singula membra inter se proportionem servent; et ideo justitia distribuens communia bona inter membra Reipublicæ, ita respicit bonum uniuscujusque membri, ut per se ac primario intendat proportionem illam, quæ inter membra ipsa constituitur, ex qua totius Reipublicæ status et pulchrior et stabilior fit, et in majori pace servatur; verbi gratia (ut uno exemplo res tota declaretur) quando in plurium personarum congregatione unicuique proprius locus destinatus est, juxta cujusque dignitatem; atque, si illa distributio servetur, pulchrior et pacatior est consensus.

19. Hac ergo de causa justitia distributiva per se intendit illam proportionem, in quo superat commutativam, etiam tunc quando maxime videtur per se servare hanc proportionem inter plures creditores; quia etiam in eo eventu id solum attendit, ut unicuique fiat satisfactio rei ad rem, quantum hic et nunc fieri potest. Quod uno verbo dicere possumus : justitiam quidem commutativam interdum per se attendere ad proportionem inter multos, non tamen propter se, sed etiam in ordine ad rem respectu singulorum ; justitiam autem distributivam attendere illam proportionem non tantum per se, sed etiam propter se ; quia illa est veluti adæquata bonis communibus, quoties distribuenda sunt. Propter hoc autem non excludit quin etiam intendat uniuscujusque personæ dignitatem explere cum æqualitate rei et personæ, si fieri potest ; nam ex hoc etiam altera proportio, et perfe-

ctiori modo, resultare potest. Neque etiam excludit quin possit hæc justitia aliquando commune aliquod bonum sine partitione aut distributione conferre; quia nimirum illud in suo ordine divisibile non est, licet sit pro dignitate personæ conferendum; et ideo ad hanc justitiam spectat illud conferre, etiamsi nunc non respiciat illam proportionem in illo singulari actu,sed solum majus jus sibi proportionatum, id est, majorem dignitatem alicujus personæ. Dico autem, ***in illo speciali actu;*** nam, si ille cum aliis conjungatur, ex omnibus resultat dicta proportio, et prædictum bonum Reipublicæ: ut, si unaquæque cathedra digniori conferatur secundum suum gradum, resultabit inter omnes cathedram habentes, etiam inæquales, optima proportio. Ac denique eadem ratione non excludit hæc justitia, quin etiam uni personæ tantum, si opus sit, aliquid ex bonis communibus conferat, servata moderatione, et adæquatione ad illius dignitatem; nam, ut recte dixit D. Thomas 2. 2, q. 61, a. 1, ad 1 : ***Justitia distributiva etiam dirigit hominem, ut in distributione bonorum communium moderationem servet.*** Quæ moderatio tantum ex duplici capite desumi posse videtur, scilicet, ex quantitate bonorum Reipublicæ, et ex dignitate seu merito ejus cui aliquod ex illis est conferendum; ergo hanc proportionem per se respicit hæc justitia, et quantum est ex se, adæquate illam implet; quia, sicut moderatur largitionem ne excedat, ita etiam efficit ne sit diminuta, si facultas bonorum non desit, quod accidentarium est. Et hoc etiam insinuavit D. Thomas, dict. q. 61, art. 1 et 2, dicens, hanc justitiam reddere alteri quod est aliquo modo suum , quia bona communia quodammodo sunt uniuscujusque partis. In quo etiam indicat, et alio modo explicat quod supra diximus, nempe hanc justitiam respicere quoddam jus alterius, non tamen ita proprium et rigorosum, sicut est jus justitiæ commutativæ. Et in solut. ad 5, expresse dicit justitiam commutativam et distributivam non distingui solum secundum unum et multa, sed secundum diversam debiti rationem : ***Alio enim modo*** (inquit) ***debetur alicui id quod est commune, alio vero modo id quod est proprium.*** Ex his ergo, ut opinor, sufficienter constat rationem a nobis positam, in explicando objecto et officio distributivæ justitiæ , esse consentaneam doctrinæ divi Thomæ et Aristotelis.

Objectio.

20. *Solvitur.*—Una sola superest difficultas, quia ex dictis videtur sequi, justitiam commutativam, in reddendo aliquo debito, nunquam respicere ad personæ dignitatem, seu (quod idem est) nunquam reddere alicui personæ quod ratione dignitatis ejus ei debitum est; consequens est falsum ; ergo. Sequela probatur, quia dictum est justitiæ distributivæ proprium esse respicere dignitatem personæ, ut aliquid ei tribuat ; ergo alia justitia distincta nunquam potest officium illud usurpare. Minor autem probatur, quia honor debetur alicui ratione dignitatis, et tamen illum auferre est contra justitiam commutativam ; et idem est de fama, et aliis, ad quæ aliquis habet jus ratione suæ dignitatis. Hæc objectio ex dictis fere soluta est, placuit tamen illam proponere, ne quis forte in æquivoco laboret circa dignitatem personæ quam dicimus justitiam distributivam respicere, ut quod ei proportionatum est conferat; hoc enim intelligendum est præcise et quasi exclusive, nimirum ut propter illam solam rationem, secluso alio proprio jure et dominio, fiat traditio. Unde, si contingat personam aliquam, ratione talis dignitatis vel officii, habere proprium et intrinsecum jus ad certum aliquem honorem, verbi gratia, ad talem locum aut talem actionem, vel aliud simile, tunc habet quædam dominium circa illud tanquam in quoddam emolumentum cum tali dignitate vel officio conjunctum. Quapropter privare aliquem tali honore, esse poterit contra justitiam commutativam, non quia sit præcise contra dignitatem personæ, sed quia est contra jus proprium, et dominium quod habet ratione dignitatis, ut si privaretur jurisdictione, vel alia re simili.

21. ***Quo sensu dicitur aliquis dominus suæ famæ.*** — Est etiam valde considerandum, aliud esse non auferre ab aliquo famam vel honorem, aliud vero conferre ei famam vel honorem : nam illud prius potest ad justitiam commutativam pertinere, etiamsi non pertineat secundum per se loquendo, sed solum ex suppositione alicujus injuriæ, ex qua ortum sit in altero jus proprium dominio æquivalens ; quod in fama est manifestum : ego enim non teneor ex justitia commutativa, de se loquendo, alteri bonam famam conferre ; teneor tamen non auferre, quia est dominus suæ famæ ; non est tamen dominus, per se

loquendo, meæ actionis per quam possem illi bonum nomen procurare, si vellem. At vero si abstuli ejus famam, jam teneor ex justitia commutativa illam restituere, quia per injuriam illatam alter acquisivit jus proprium in me quoad talem actionem. Imo, quamvis aliquis bonam famam non habeat, si non habeat malam, habet hoc jus proprium, et quasi innatum, ad suum bonum nomen, ut contra justitiam commutativam sit eum infamare; hoc enim sensu dicitur quis dominus suæ famæ, non quasi sit dominus notitiæ quam alii de ipso habent, quia fortasse nullam habent; et, licet habeant, non cadit proprie sub dominium alterius: sed dicitur esse dominus famæ, quia est dominus hujus immunitatis, ut sic dicam, et moralis dignitatis, quæ est habere in mentibus aliorum bonam æstimationem, seu conceptionem, vel saltem non habere malam; et in hoc dominio læditur, quando infamatur; quare illa injuria est contra justitiam commutativam; et obligatio, quæ ex illa oritur ad eam resarciendam, ad eamdem justitiam pertinebit; quamvis absolute, et seclusa injuria, bene loqui de tali persona ad justitiam non spectet. Simile ergo est suo modo in honore: nam non inferre alicui contumeliam semper spectat ad justitiam commutativam; quia unusquisque habet hoc dominium proprium in suum honorem, vel potius in hanc veluti immunitatem et securitatem ab omni contumelia, ut justitia commutativa obliget ad illud jus illæsum servandum. Ad tribuendum autem honorem raro obligat justitia commutativa, quia cum honor sit in honorante, sitque propria actio ejus, raro ita cadit sub dominium alterius, ut illi ex justitia commutativa debeatur. Et ideo D. Thomas 2. 2, quæst. 63, art. 3, hujusmodi actionem maxime accommodat justitiæ distributivæ. Aliquando tamen fieri potest ut alicui personæ, ratione particularis dominii, aut juridictionis, debitus sit talis honor, vel positive exhibendus per aliqua signa honoris, vel saltem non impediendus, si alter jure suo utatur. Atque ita possunt justitia distributiva et commutativa circa hæc omnia operari, semper tamen respiciendo diversam rationem juris et debiti. Atque hæc quasi per digressionem dicta sint de propria ratione distributivæ justitiæ; necessaria enim visa sunt, ut constet in proprio conceptu distributivæ justitiæ ut sic, nullam imperfectionem includit, quod a nobis propositum fuerat, et, ut opinor, est evidenter demonstratum.

Deum veram ac propriam justitiam distributivam exercere, cum præmia distribuit.

22. *Assertio.*—Ex his autem ulterius concludo, proprie et formaliter esse in Deo justitiam distributivam, eamque in distribuendis præmiis meritorum exerceri. In hac assertione clarius habemus consentientes graviores Theologos, quos infra referemus. Nunc ratione concluditur prior pars ex omnibus supradictis. Primo, quia omnis virtus, omnisque perfectio absoluta, quæ in suo conceptu non includit imperfectionem, Deo est formaliter tribuenda; quia est perfectio simpliciter, ut jam sæpe declaratum est; sed justitia distributiva est hujusmodi perfectio, ut fuse probavimus; ergo est formaliter in Deo.

23. Et confirmatur hæc pars, probando secundam; nam, sive in justitia distributiva consideremus munus servandi æqualitatem geometricam inter multos, sive munus servandi unicuique jus proprium suæ dignitati consentaneum, et aliquo modo deficiens a proprietate et rigore juris commutativi, utroque modo propriissime servat Deus justitiam distributivam in præmiis justorum reddendis. Probatur prior pars, quia, licet Deus per se respiciat in unoquoque quantitatem meriti, ut ei condignum præmium tribuat, hoc non impedit quominus Deus etiam per se primo intendat comparationem, seu proportionem inter multos ex singulis resultantem; nam revera intendit illam distributionem præmiorum tanquam bonum quoddam commune, quod et unicuique accommodari potest adæquate ad ejus merita, et toti communitati secundum proportionem geometricam, quæ ad ejus pulchritudinem seu ordinem spectat; ergo cum opera Dei omnibus modis perfecta sint, cumque ipse sit supremus gubernator ad quem primario spectat commune bonum, et in eo debitam proportionem respicere, non videtur dubium quin Deus in hac distributione hoc bonum per se etiam intendat. Atque hoc magis constabit ex solutionibus argumentorum, quæ in hoc peccant, quod male colligunt Deum non respicere proportionem inter multos in præmiis reddendis, quia in singulis personis præmiandis solum considerat proprium uniuscujusque meritum, ut ei æquale præmium reddat. Quanquam enim hoc verum sit, si ad singulas personas præcise spectemus, nihilomi-

nus etiam est verum, Deum in tota hac communitate intendere illam proportionem, et actum adæquatum præmiandi omnes justos, qui ex parte Dei tanquam unus et simplex considerari potest, per se respicere illam proportionem tanquam adæquatam rationem proximam. Quod ex hac parte satis superque est ad justitiam distributivam.

24. Quin potius vix potest alio modo justitia distributiva per se et perfecte exerceri : inter homines enim quantumvis distributio fiat inter multos per hanc justitiam, necesse est ut in applicatione præmii vel partis bonorum ad singulas personas, respiciatur ad uniuscujusque conditionem, dignitatem seu meritum ; nec, per se loquendo, aliud est necessarium, id est, si bonum distribuendum sit sufficiens ad conferendum unicuique totum id cujus est capax secundum adæquatam proportionem suæ dignitatis ; vel, quod perinde est, nisi bonum distribuendum sit in certa quantitate definitum, et totum sit inter tot personas partiendum ; nam tunc ad constituendam æqualitatem, necesse est in singulis respicere non tantum dignitatem, vel meritum ejus absolute, sed etiam comparative respectu aliorum. Hoc tamen accidentarium est ; non enim provenit ex intrinseca ratione justitiæ distributivæ, sed ex conditione vel limitatione boni distribuendi, ut satis in superioribus declaratum est. Unde, quoad hanc partem, bene advertit Soto, loco inferius citando, quamvis beatorum præmium ex justitia distributiva reddatur, nihilominus unumquemque tantum accipere, quantum absolute meretur, quia bonum illud, quod distribuitur, infinitum est, et non exhauritur, licet unusquisque accipiat quantum est capax. Quod dici potest vel propter beatitudinem objectivam, late tamen utendo voce distributionis, nam bonum illud non dividitur, sed totum unicuique datur juxta suam proximam capacitatem ; vel etiam dici potuit propter beatitudinem formalem, quæ est visio ; potest enim mente concipi possibilis cumulus visionum syncategorematice infinitus, ex quo pars aliqua unicuique detur juxta sua merita.

25. Nec verum censeo, quod quidam asserunt, ex infinito bonorum cumulo non posse fieri distributionem ex justitia distributiva, quia non potest ille dividi secundum proportionem geometricam ; quod esset verum, si necessarium esset totum illum exhauriri in tali distributione. Id vero necessarium non est, quia neque etiam quando Respublica bona communia distribuit, necesse est ut totum ærarium consumat, si pars ejus ad justam distributionem sufficiat. Ad hanc autem partem definiendam, ut dixi, necesse est ut et ad numerum, et ad merita eorum inter quos facienda est distributio, respectus habeatur ; alioqui non est unde juste possit quantitas distribuenda limitari, præsertim si supponamus esse in publico ærario copiosam divitiarum multitudinem. Quamvis igitur Deus, ex infinito cumulo beatitudinis, seu potius beatitudinum, ad justam distributionem tantam quantitatem per intentionem assumat, et unicuique beato partem adæquatam meritis ejus tribuat, per hoc non necessario excluditur, quin inter omnes per se, et ex intentione geometricam proportionem observet.

26. Denique, quamvis Scriptura divina dicat servare Deum in distributione præmii æqualitatem, non tamen omnino prætermittit hanc etiam proportionis æqualitatem inter ipsos Beatos. Nam, Joannis 14, dicitur, in domo patris esse plures mansiones, tanquam diversa loca unicuique pro sua dignitate tribuenda. Unde, Matth. 20, supponit Christus Dominus in regno suo esse dexterum et sinistrum, quæ solent per justitiam distributivam designari. Et Paulus, ad Roman. 2, dicens, Deum redditurum unicuique juxta opera sua, rationem reddit : *Quia non est acceptio personarum apud Deum ;* quod vitium, ut Theologi sentiunt, formaliter sumptum, est contra distributivam justitiam. Quamvis eo modo quo prudens et rationabilis distributio potest ab aliis virtutibus participari, ut in justitia commutativa, et in misericordia declaravimus, possit etiam acceptio personarum late sumpta aliis virtutibus opponi. Cum ergo non solum dicto loco, sed etiam multis aliis, Scriptura justitiam divini judicii per oppositionem ad personarum acceptionem declaret, ut patet etiam ad Colos. 3, et ad Ephes. 6, et 1 Pet. 1, satis indicatur justitiam distributivam in illo judicio locum habere. Sic etiam multi intelligunt verba illa Matth. 20 : *Voca operarios, et redde illis mercedem,* quamvis in illo loco magis indicetur forma commutativæ justitiæ. Ex parabola autem de talentis, quæ habetur Matth. 25, magis elicitur distributiva ; nam in illa is, qui quinque talenta lucratus fuerat, super quinque civitates constituitur ; qui vero duo, super duas ; et similiter Luc. 19, qui decem minas comparaverat, de-

cem civitatibus præfertur; qui vero quinque, cum geometrica proportione præficitur civitatibus quinque.

Ostenditur dari hanc justitiam in Deo, prout respicit speciale debitum.

27. *Proponitur difficultas hujus doctrinæ.*— Superest dicendum de altera parte seu consideratione justitiæ distributivæ, quæ est reddere aliquid secundum proprium et speciale debitum talis justitiæ; nam, ut ex dictis suppono, sine hoc debito non potest intelligi talis justitia distributiva, quæ sit specialis virtus. Nam quando contingit geometricam proportionem esse debitam ex justitia commutativa, ipsa illam facit; quando vero accidit deberi ex misericordia, ipsa illam efficit; quando ex observantia, similiter; et sic de aliis; quia unaquæque virtus sufficit ad explendam suam intrinsecam obligationem, et intrinsecum modum, ordinem, ac circumstantias ejus. Propter hæc ergo non esset necessaria specialis justitia, nisi interveniret speciale debitum, et jus quod illum requireret, quale est illud quod in justitia commutativa nos declaravimus. Ut ergo omni ex parte probemus in Deo esse hanc justitiam, eamque servari in retributione præmiorum, non satis est ostendisse ibi intercedere ac servare geometricam proportionem, etiam per se intentam; nam justitia commutativa interdum potest hoc facere, et præsertim si illi adjungatur aliqua alia virtus, quæ habeat curam boni communis, et providentiæ, de qua infra dicam. Sed oportet ut ostendamus intervenire in hoc negotio proprium debitum, et jus justitiæ distributivæ. Quod sane difficile videri potest in nostra sententia, quia justi unicum tantum habent jus ad præmium recipiendum a Deo, scilicet, jus meriti; diximus autem supra hoc jus esse objectum cujusdam justitiæ commutativæ divinæ; ergo illud jus non potest esse justitiæ distributivæ, quia ex nostra sententia unum et idem jus non potest ad utramque justitiam pertinere.

28. *Primus modus explicandi difficultatem.* — Tribus ergo modis potest hæc res explicari. Primus est, in hac retributione meritorum inveniri justitiam distributivam quantum ad formam, et quantum ad æqualitatem proportionis per se intentam; non vero quantum ad obligationem, et debitum proprium et speciale justitiæ distributivæ, quia in hac parte vincere videtur commutativa propter rationem factam. Hæc responsio est probabilis; a nobis tamen recipi non potest, tum quia in rigore succumbit difficultati, et fatetur actum illum Dei non habere formalem rationem justitiæ distributivæ, vel (ut more nostro loquamur) non esse actum quasi elicitum a propria justitia distributiva, sed solum habere quamdam similitudinem cum illa: oppositum autem in conclusione posuimus, et rationes pro illa factæ hoc concludere videntur; tum etiam propter alia, quæ statim adjiciemus.

29. *Secundus modus.*—Secundo ergo modo possumus hoc explicare dicendo esse in justis duplicem titulum ad beatitudinem. Prior est titulus meriti, vel proprii, vel Christi, sibi applicati; alius est titulus ipsius gratiæ et dignitatis personæ constitutæ in statu filiationis divinæ, juxta illud: *Si filii, et hæredes.* De priori ergo titulo procedit ratio facta, ideoque de illo conceditur pertinere ad justitiam commutativam, et non ad distributivam. Deficit autem dicta ratio, quia prætermittit posteriorem titulum, in quo potest habere locum propria ratio distributiva. Quia hæc, ut diximus, respicit jus fundatum in sola conditione et dignitate personæ; hujusmodi autem est hic titulus fundatus in dignitate gratiæ. Quod potest ita declarari: nam licet omne meritum secludamus, habenti gratiam, ex vi et natura ipsius gratiæ, debetur, gloria, et similiter pluribus habentibus inæquales gratias debentur inæquales gloriæ cum geometrica proportione; ergo, cum Deus det gloriam justis, et tanquam hæreditatem filiis, et tanquam mercedem operariis, recte intelligimus priori modo servare distributivam justitiam, dignioribus filiis majorem partem hæreditatis conferendo in ea proportione, in qua unus alium in dignitate excedit; hanc enim proportionem interdum servandam esse in hæreditate distribuenda etiam jureconsulti intellexerunt, ut patet ex l. *Si ita scriptum*, ff. de Libr. et posthum., et l. *Clemens*, ff. de Hæred. inst. Sed ibi solum juxta voluntatem testatoris consideratur proportio, et ideo ad justitiam commutativam spectabit (ut opinor) illam servare, quia voluntas testatoris hoc jus confert; hic vero ex intrinseca natura et dignitate gratiæ oritur hoc jus et proportio, ideoque magis videtur ad justitiam distributivam spectare.

30. *Secundus modus dicendi refellitur.* — Hæc sententia est probabilis, et aliqua ratio-

ne defendi potest, ut paulo inferius in sequente puncto explicabo. Quatenus vero non ponit aliam rationem distributivæ justitiæ in distributione gloriæ, mihi non placet. Primo quidem, quia illa non videtur ita propria justitia, cum etiam obligationem et debitum justitiæ non inducat; nam gratia per se non obligat Deum ex justitia ad dandam gloriam; imo, licet daremus adjungi promissionem, si hæc non respiceret merita, induceret ad summum obligationem fidelitatis, non justitiæ. Unde Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 16, considerans in vita æterna duplicem illam rationem hæreditatis et mercedis, priori modo vocat illam, gratiam filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissam; posteriori autem modo vocat mercedem et coronam justitiæ. Secundo, quia vita æterna sub illa ratione non habet rationem præmii. Theologi autem, cum dicunt Deum servare justitiam distributivam in præmio reddendo, loquuntur formaliter de præmio ut sic, et de illo etiam procedunt multa ex dictis circa superiorem assertionem.

Tertius et verior dicendi modus.

31. Tertio ergo modo, dicendum censeo jus illud, quod justi habent ad præmium, in meritis suis fundatum, sub diversis rationibus ad commutativam, et distributivam justitiam pertinere; quatenus enim jus illud non utcumque est proportionis et dignitatis, sed commutationis cujusdam, in qua homo suo modo confert de suo cum divina gratia aliquid condignum, per modum præmii beatitudinis, ex conventione et pacto, eatenus jus illud spectat ad justitiam commutativam. Diximus autem supra, quia hoc jus respicit Deum ut debitorem, ideo non posse non deficere aliquo modo ab illo rigore, quem inter homines habet jus justitiæ commutativæ; quia nimirum necessario subordinatur tale jus superiori juri, seu supremo dominio quod Deus habet in omnia creata, et in omnia creaturarum jura. Unde fit ut non cogatur Deus quasi ab extrinseco ad implendum et servandum tale jus, sed solum ex rectitudine sibi intrinseca ad id inclinetur, et ex suppositione etiam necessitetur. Hinc ergo nunc colligimus, jus hoc sub hac ratione spectatum, quatenus non obligat Deum ad dandam rem simpliciter alienam, sed ad suam propriam communicandam, et quatenus magis innititur rectitudini et verbo ipsius Dei quam proprietati ipsius creaturæ, ac denique quatenus aliquo modo deficit a rigore juris commutativi humani, eatenus pertinere, seu inducere, debitum distributivæ justitiæ; nam, cum hæc duo debita in hominibus adæquate dividant particularem justitiam, quantum aliquod jus ab una deficit, tantum ab altera participatur. Hac ergo ratione, illa eadem virtus, per quam Deus retribuit præmia meritis, secundum propriam rationem justitiæ distributivæ debitum solvit, non solum propter geometricam proportionem, sed etiam propter propriam rationem talis debiti.

32. Nec vero inde fit hanc justitiam Dei non esse proprie commutativam aut distributivam, sed potius sequitur esse utrumque formaliter et eminenter, ad eum modum quo dici solet scientiam Dei esse practicam et speculativam formaliter et eminenter, non quia neutra sit proprie, sed quia utriusque veram formalem rationem habet unitam sub eminentissima ratione scientiæ. Sic ergo de justitia Dei ratiocinandum censeo. Cogitari tamen potest quædam diversitas; nam scientia est speculativa et practica in ordine ad diversa objecta materialia, seu diversas res scitas, quæ ad scientiam divinam comparantur, ut primarium et secundarium objectum. Justitia autem divina respectu unius et ejusdem juris, secundum diversas considerationes ejus, habet rationem commutativæ et distributivæ. Quo fit ut hæc duo non sint proprie in Deo duo attributa, quia non sunt a nobis concipienda per modum duarum virtutum moralium habentium propria objecta et actus distinctos, sed est unum attributum, et quasi una virtus divina, quæ, secundum diversas considerationes, vel inadæquatas convenientias cum diversis virtutibus humanis, illas plures denominationes recipit.

Quid Theologi de justitia Dei sentiant.

33. Atque hinc fortasse factum est ut illa justitia, simpliciter loquendo, distributiva potius quam commutativa vocetur; imo, aliquando illud prius affirmetur, et hoc posterius negetur. Quem modum loquendi nos aliquando usurpavimus; non est tamen res diversa, sed hic magis explicata. In utroque autem imitati sumus D. Thomam, qui frequentius simpliciter affirmat in Deo esse justitiam distributivam, negat autem commutativam, ut

patet l. 1 cont. Gent., cap. 93, et in 2, d. 27, articul. 3. Quam sententiam confirmat 1 p., quæst. 21, art. 1. Citari autem solet Capreolus, quod dixerit D. Thomam retractasse hanc sententiam, quantum ad proprietatem justitiæ distributivæ. Sed nec D. Thomas id fecit, nec Capreolus dicit. Nam, quod in 1. 2, quæstion. 114, artic. 1, D. Thomas dicit, in hominibus non esse justitiam simpliciter respectu Dei, non est priori doctrinæ contrarium; nam illa particula, *simpliciter*, non excludit proprietatem et veritatem justitiæ, sed excludit eum rigorem justitiæ, qui gratiam aliquam vel promissionem ejus non præsupponit, quod patet ex illis verbis : *Meritum hominis apud Deum non esse potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis*. Ex hac tamen præsuppositione, non negat D. Thomas oriri posse veram et propriam justitiam. In 3 vero parte, q. 1, art. 2, juncta ratione ultima corporis articuli cum solutione ad secundum, clare sentit inter Christum et Deum fuisse justitiam simpliciter; quia ibi ex parte Christi nulla fuit gratia præsupposita, quæ ipsi Christi satisfacienti et merenti proprie et in rigore facta fuerit. Nunquam ergo D. Thomas negavit (quod multis locis expresse docuit) aliquam veram et formalem justitiam esse in Deo, et præsertim distributivam.

34. Addit vero Capreolus in 2, dist. 27, artic. 3, ad 1, quod D. Thomas, prioribus locis de commutativa negare visus est, in posterioribus emendasse vel declarasse. Nam quando negat (inquit) inter Deum et creaturam posse esse justitiam commutativam, considerat creaturam seu hominem et actiones ejus secundum proprias vires, et secundum valorem et efficaciam quam ex se habere potest ad obligandum Deum ex justitia; at vero considerando actum hominis, prout est ex motione Spiritus Sancti, et ex gratia, habet æqualitatem cum præmio. Et ideo, ex sententia Capreoli sic interpretantis D. Thomam, *in præmiatione actus meritorii servatur justitia commutativa, non solum secundum quid, sed simpliciter;* non tamen propterea excludenda est distributiva, ut jam declaravi. Ego autem, ut verum fatear, non invenio ita expresse dictum a D. Thoma, inter nos et Deum esse propriam commutativam justitiam, licet in 2. 2, quæst. 61, art. 4, ad 1, dicat, *in divino judicio attendi rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensat præmia meritis, et supplicia peccatis*. Quæ verba favent prædictæ sententiæ; habere tamen possunt interpretationem, ut infra dicemus, agendo de justitia punitiva. In 3 vero parte, q. 85, per totam, satis declarat in satisfactione nostra erga Deum intervenire justitiam commutativam; hanc vero esse imperfectam ex parte nostra, quia deest æqualitas. Cum ergo in priori loco jam citato hanc æqualitatem ponat in satisfactione Christi, et inde concludat esse simpliciter et perfecte justam, plane sentit posse aliquam justitiam commutativam veram et perfectam esse apud Deum, seclusis imperfectionibus. Unde potius existimo, quando aliis locis D. Thomas ita loquitur, ut absolute neget Deo justitiam commutativam, humano seu philosophico modo de justitia commutativa fuisse locutum, ut inter homines invenitur, cum eo rigore qui imperfectionem involvit, ut supra declaravimus; non tamen secundum illum conceptum communem commutationis seu solutionis proprii juris et debiti, cum æqualitate rei ad rem seu actionis ad mercedem, in quo nulla imperfectio involvitur. Et in hoc constituit differentiam inter commutativam et distributivam; nam distributiva, etiam prout in hominibus est, formaliter non includit imperfectionem ut satis declaravimus. Dico autem *formaliter*, quia materialiter includit imperfectionem habitus, vel actus creati et limitati; quod commune est omnibus perfectionibus simplicibus, prout in creaturis reperiuntur.

35. Eodem fere modo loquuntur sectatores D. Thomæ, ut de Capreolo jam vidimus, qui idem habet in 1, dist. 45, quæst. 1, art. 1, concl. 14, quem locum ipse postea in secundo declaravit. Idem tenet Cajetanus, 1 part., q. 21, art. 1, et 2. 2, quæst. 61, art. 4, circa ad 1; Ferrariens. 1 cont. Gent., c. 93; Soto, lib. 3 de Just., quæst. 5, art. ult., et lib. 3 de Natur. et grat., cap. 7; et idem tenet Richardus, in 4, dist. 46, art. 1, quæst. 1. Alii vero Scholastici, vel non satis considerarunt rationes formales harum virtutum secundum se, sed nimis materialiter prout sunt in hominibus; vel certe considerarunt creaturam secundum se tantum, et non prout operantem ex gratia, et sub promissione et pacto cum Deo inito.

Justitiam distributivam Dei promissionem supponere.

Rationes dubitandi pro utraque parte proponuntur. — Dubitari vero potest an justitia distributiva Dei ad actum suum necessario

supponat promissionem, seu pactum, sicut de commutativa diximus. Et ratio dubitandi est, quia D. Thomas supra non solum in operibus gratiæ, et præmiis meritorum, sed etiam in operibus naturæ, tribuit Deo justam distributionem. Unde ita concludit: *Ordo universi, qui apparet, tam in rebus naturalibus, quam in voluntariis, demonstrat Dei justitiam.* Idque confirmat testimonio Dionysii, cap. 8 de Divinis nominibus dicentis, in hoc veram Dei esse justitiam, quia omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem. Et ratione confirmari potest, nam hæc dispensatio prudens et proportionata, quam Deus facit, actus est alicujus virtutis voluntatis ejus; ergo necesse est constituere in voluntate divina aliquod attributum, a quo tanquam a propria virtute actus ille eliciatur; sed hæc virtus non videtur esse alia, nisi justitia, cum respiciat aliquam rationem debiti. Nec potest esse alia nisi distributiva, tum quia servat geometricam proportionem; tum etiam, quia alia nova justitia esset in Deo constituenda. Constat autem hunc actum justæ dispensationis naturalium proprietatum, concursuum, etc., non supponere aliquam Dei promissionem; ergo justitia distributiva absolute illam non requirit. In contrarium autem est, primo, quia diximus adæquate eamdem esse in Deo justitiam commutativam et distributivam; ergo, si illa promissionem supponit ad suum actum, etiam hæc. Secundo, quia sine proprio debito, quo violato justitia committeretur, non intercedit propria ratio justitiæ; seclusa autem promissione non potest esse in Deo hoc debitum; ergo. Tertio, quia, seclusa promissione, quidquid consideraretur ex parte creaturæ, ratione cujus diceretur illi aliquid deberi, potius est indigentia quædam et necessitas, quam jus ad talem rem; ut, cum dicimus igni deberi concursum ut calefaciat, magis significamus ignem indigere concursu, quam quod habeat jus aliquod ad illum; sed ubi non est jus aliquod, nec vera justitia esse potest; ergo. Et hinc oritur confirmatio; nam ad res inanimatas vel irrationales non potest esse propria justitia, quia revera non sunt capaces alicujus juris; nam jus proprie significat quippiam morale, quod solum in intellectualibus locum habet; hæc autem dispensatio æque versatur circa res inanimatas; ergo non est ex propria justitia distributiva.

36. *Vera sententia.*—Propter hæc ergo dicendum censeo propriam justitiam distributivam, de qua nos locuti sumus, solum versari circa personas, et necessario supponere pactum vel promissionem, ut suum actum seu munus exerceat. Priorem partem probat efficaciter ultima ratio facta. Unde cum justitia dicitur esse ad alterum, omnes intelligunt illum alterum debere esse personam ratione seu intellectu utentem; sicut enim amicitia, gratitudo, fidelitas, et similes virtutes non possunt esse nisi inter intellectuales personas, ita nec propria justitia. Quocirca D. Thomas, citato loco, vel latius loquitur de justitia distributiva Dei, quam nos locuti sumus; interdum enim omnis distributio cum proportione geometrica potest dici justa distributio, quamvis non semper ad propriam justitiam distributivam pertineat; vel certe illo notiori exemplo declarare voluit, quod sicut in hac naturalium proprietatum dispensatione servat Deum propriam distributionem, ita in materia justitiæ servabit etiam propriam justitiam.

37. Alia vero pars probatur etiam sufficienter aliis rationibus secundo loco factis, quamvis non omnes auctores hanc partem admittant, etiam supposita priori, quæ magis certa est. Putant enim aliqui, si absque ullo pacto vel promissione Deus crearet hominem in gratia, et daret illi virtutem et auxilium ad operandum, opera ejus fore digna præmio, et consequenter ad Deum, ratione distributivæ justitiæ, pertinere etiam tunc proportionatum præmium reddere pro illis. Et in hoc sensu dicunt multi ex discipulis D. Thomæ in materia de merito, ad nostrum meritum de condigno non esse necessarium pactum, vel promissionem Dei, quam interdum acceptationis nomine significant. Addunt vero in eo genere justitiæ et meriti, præmium deberi merito, non tamen Deum debere illud, sed tantum unam rem esse debitam alteri, id est proportionatam et consentaneam. Quomodo videtur sentire Cajetanus 1. 2, quæst. 114, art. 1, juncto art. 3, ubi alii Moderni eodem modo loquuntur; et Franc. Romer., libr. de Verit. et necess. oper., verit. 22. Sed licet verum sit (quod solum dicti auctores intendunt) opera nostra, quatenus a gratia procedunt, ex vi et natura ipsius gratiæ habere quamdam proportionem condignitatis ad præmium, nihilominus tamen verum etiam est eis non deberi ex propria justitia præmium, nisi in promissione et pacto Dei fundetur, ut late Bellarm., l. 5 de Justif., cap. 14; Hosius, in conf. Polonica, cap. 73, ostendit hanc esse Scholasticorum sententiam. Et ratio est ca-

dem quam sæpe tetigimus, quia Deus absque promissione non potest constitui debitor simpliciter, ita ut sit injustus negando debitum; justitia autem propria, de qua locuti sumus, talis est ut hanc necessitatem debiti includat. Et confirmatur a simili, nam homo vel angelus in puris naturalibus creatus per bona opera moralia et connaturalia meretur beatitudinem naturalem, vel aliquod aliud præmium proportionatum talibus operibus; certum est autem non deberi illis ex aliqua justitia. Ad eumdem vero modum comparanda sunt opera procedentia ex gratia ad præmium vitæ æternæ, seclusa promissione; esset ergo tunc condignitas, vel etiam suo modo æqualitas inter opus meritorium, et meritum præmium; non tamen esset vera justitia ex parte Dei in illius retributione.

SECTIO IV.

AN SIT IN DEO JUSTITIA LEGALIS, VEL ALIA PER QUAM MERITIS PRÆMIA RETRIBUAT ABSQUE PROMISSIONE.

1. *Prima sententia.* — *Rejicitur.* — Quæstio hæc optime in hunc locum cadit, ut post justitias particulares aliquid etiam de generali dicamus. Nasciturque præsens quæstio ex resolutione proximæ dubitationis, in qua petitur, quando non præcedit promissio dandi præmium vel proprietatem naturæ debitam, a quanam virtute seu attributo Dei talis actio procedat. In qua re est vulgaris responsio pertinere hujusmodi actiones ad quamdam justitiam Dei late sumptam, quæ nihil est aliud quam decentia divinæ voluntatis, juxta sententiam Anselmi in Prosolog., cap. 10, dicentis: *Ah Deus, justus es, non quia reddis quod debes, sed quia facis quod decet te, summe bonum;* ubi secluso debito non agnoscit aliam justitiam, nisi decentiam divinæ voluntatis. Hæc vero responsio nimis generalis est; nam, ut recte notavit Scotus, in 4, dist. 46, quæst. 2, justitia Dei in illa generalitate sumpta, prout dicit condecentiam divinæ bonitatis, etiam misericordiam Dei complectitur, quia decens est Deum misereri; imo, omnia attributa, quæ in divina bonitate esse intelligimus, comprehenduntur sub illa decentia divinæ voluntatis. Potest etiam hæc decentia intelligi, et ex parte objecti, et ex parte ipsius voluntatis divinæ. Ex parte objecti, decens est Deum misereri creaturæ suæ, et reddere illi mercedem, si bene operatur; et similiter punire male operantem. Item etiam dicere verum, si loquitur, et solvere quod promittit, maxime Deum decet. Hæc enim omnia sunt objecta voluntatis divinæ, secundaria tamen, eo modo quo in nobis actus exterior est objectum interioris actus. Formaliter etiam pertinet ad divinam voluntatem, ut in se habeat perfectionem, seu virtutem, qua naturaliter est propensa ad hæc omnia, quæ decentia sunt. Quomodo dicunt etiam Theologi cum Dionysio, sese communicare esse conveniens divinæ bonitati, id est, maxime decens. Et hanc reddunt ut potissimam rationem divinorum operum, etiam supremi, qualis fuit incarnatio filii Dei. Decentia igitur divinæ voluntatis quippiam valde generale est, et omnia attributa voluntatis complectitur; non ergo recte explicatur illo modo, cujus attributi hoc opus sit; non est enim omnium simul, quia nec veritatis nec fidelitatis est, ut per se patet; nec etiam videtur esse liberalitatis aut misericordiæ, cum in eo spectetur aliqua ratio debiti.

2. Nihilominus dici potest hoc opus non esse extra latitudinem misericordiæ, seu generalis beneficentiæ, quæ est veluti actus exterior amoris. Primo quidem, quia, ut supra dicebam, hoc debitum proprium nullum est ex parte Dei, sed potius ex parte creaturæ est quædam indigentia cum quadam proportione rei indigentis ad aliam, quam postulat ad suum convenientem modum, etc.; ergo tale debitum donare non est extra latitudinem misericordiæ; ut, si diceremus terræ sitienti deberi aquam, ut germinare possit, non propterea excluderemus quin pluviam congruentem suo tempore illi tribuere, sit opus misericordiæ. Unde David, misericordiam a Deo postulans aiebat: *Anima mea sicut terra sine aqua tibi.* Secundo, idem explicari potest, quia supra dicebamus misericordiam, quando inter multos fit, etiam servare suam proportionatam distributionem, sicut charitas servat ordinem suum. Sic ergo, quamvis Deus, dando rebus proprietates, vel concursum, servet proportionem ad uniuscujusque naturam, hoc non tollit, quin illa sit quædam prudens distributio intra latitudinem misericordiæ seu beneficentiæ contenta.

3. Quæ quidem responsio satisfacere posset, si res solas naturales, et proprietates vel concursus singulis debitos spectaremus; considerando tamen multa alia, quæ sub divina providentia continentur, non videtur omnino satisfacere. Primo, quia in punitione malorum non habet locum illa consideratio, et ta-

men ibi aliqua ratio justitiæ et debiti intercedit. Secundo, quia in præmio etiam bonorum aliquid amplius intervenire videtur, quam misericordia, etiam seclusa promissione; namque non solum indigent præmio, sed etiam secundum quamdam specialem decentiam illis debitum est. Tertio, idem fit argumentum in Christi humanitate, cui dicimus ratione assumptionis deberi gratiam, virtutes, etc. Et tamen non videtur illa esse sola misericordia, sed major quædam decentia, quæ fere moralis necessitas censetur. Simileque argumentum sumi potest ex aliis operibus providentiæ divinæ, in quibus Deus servat eam proportionem vel ordinem rerum, qui statui vel commodis universi maxime expedit. Neque satis est dicere hujusmodi providentiæ opera pertinere ad sapientiam et prudentiam divinam, nam hoc est verum ex parte intellectus; nihilominus tamen judicio prudentiali intellectus respondet in voluntate aliqua virtus, seu perfectio, quæ operatur secundum tale judicium prudentiæ. Et de hac inquirimus quæ sit respectu talium actionum.

Quæstionis resolutio.

4. Propter hæc posset poni in Deo quoddam attributum ratione distinctum ab aliis, quod justitia generalis, seu providentialis, ut sic dicam, vocetur. A qua sententia non videtur abhorrere Scotus, in 4, dist. 46, q. 3, ubi, tractans de distinctione inter misericordiam et justitiam Dei, distinguit duplicem acceptionem justitiæ. Una est prout significat decentiam divinæ bonitatis. Et hoc modo ait misericordiam non condistingui a justitia, sed sub illa comprehendi, ut paulo antea nos objiciebamus. Alio modo ait justitiam sumi, prout respicit aliquo modo justum ex parte creaturæ, quatenus scilicet unaquæque exigit quod suæ naturæ vel actioni proportionatum est; et hoc modo ait justitiam Dei esse attributum ratione distinctum a misericordia Dei. Et eamdem fere distinctionem supponit ibi Richardus, art. 2, q. 2, quamvis ille justitiam, prout condistinguitur a condecentia divinæ bonitatis, solum declaret in ordine ad merita vel demerita hominum; Scotus vero latius de illa loquitur, et locum habere censet etiam circa res naturales, prout unicuique attribuitur secundum exigentiam ejus. Obscurius vero Alens., prima parte, quæstione trigesima nona, membr. secundo, distinguit justitiam (etiam prout significat decentiam divinæ bonitatis) a misericordia, quam dicit esse *superabundantiam pietatis divinæ;* quibus verbis videtur idem significare, nimirum misericordiam esse, quando nulla omnino ratio debiti seu exigentiæ ex parte creaturæ intervenit; justitiam vero esse quoties hæc intercedit. Unde cum hi auctores, præsertim Scotus et Alens., non ponant in Deo propriam justitiam commutativam, constituere videntur in Deo aliud genus justitiæ latius dictæ, quæ sit attributum distinctum a misericordia, et ab aliis attributis specialibus. Hæc ergo sententia videtur mihi probabilis, si non excludat ea quæ de propria justitia hactenus diximus, ut recte explicetur; quod nos per proportionem ad ea, quæ de justitia humana Arisoteles dixit, declarare conabimur.

5. *Triplex acceptio justitiæ generalis. — Prima. — Secunda. — Tertia.* — Distinguunt ergo Theologi et Philosophi morales in nobis duplicem justitiam, scilicet generalem et specialem; et hanc posteriorem subdividunt in distributivam et commutativam, de quibus jam satis dictum est. Justitia vero generalis, ut supra tetigi, tribus modis dici potest : primo, universalitate prædicationis. Et hoc modo quælibet virtus est justitia, et quatenus omnis virtus in suo medio servat debitam proportionem, æqualitatem quamdam constituere videtur. Nunc vero non agimus de hac acceptione justitiæ; sic enim nihil aliud est justitia generalis, quam virtus in genere suo. Secundo modo dicitur justitia generalis collectione, quo modo justitia Christiana dicitur esse gratia cum concentu virtutum omnium et donorum infusorum, ut insinuat Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 7, et moraliter dicitur homo justus, qui omnibus virtutibus ornatus est. Et justitia generalis hoc modo sumpta, et ad Deum applicata, nihil aliud est quam decentia divinæ bonitatis; et secundum rationem distinguendo attributa, est collectio omnium virtutum moralium, quæ in divina voluntate esse intelliguntur; secundum rem autem et adæquatam rationem formalem, est rectitudo et bonitas simplicisssimæ divinæ voluntatis. Ideoque nec de hoc modo justitiæ generalis nunc loquimur. Tertio ergo modo dicitur justitia generalis, tantum in materia vel causalitate, licet in suo esse sit etiam virtus specialis. De hac autem justitia, quæ legalis etiam appellatur, est controversia inter Scolasticos, an detur in nobis talis justitia, distincta non solum a commutativa et distributiva, sed etiam ab obe-

dientia, per quam legibus paremus, et a pietate, per quam non solum parentes sed etiam patriam prosequimur; et a charitate, qua, post Deum, communem bonum Reipublicæ maxime diligimus, et ad illud possumus actiones illarum virtutum referre.

Justitiæ legalis ratio declaratur.

6. Sed, quoniam prolixum esset et præter præsens institutum singulas de hac re opiniones referre et examinare, quæ mihi magis placet, et D. Thomæ doctrinæ videtur conformior, est dari in nobis justitiam legalem distinctam a reliquis virtutibus moralibus; ab illis quidem, quæ versantur circa passiones, quia non circa illas, sed circa operationes versatur; ab aliis vero, quæ etiam sunt circa operationes ad alterum, et sunt partes potentiales justitiæ, quia non est pars potentialis, sed subjectiva; ab aliis autem partibus subjectivis, ut sunt justitia commutativa et distributiva, quia in subjecto respicit quemdam peculiarem modum juris, distinctum a juribus quæ aliæ justitiæ respiciunt. Si enim hæc justitia legalis vera justitia est, ut supponimus, necesse est ut jus aliquod pro objecto habeat, illudque alteri reddat, vel illæsum conservet; et eadem ratione, ut sit distincta justitia, necesse est ut aliquod jus sibi proprium et speciale respiciat. Et in hoc explicando est tota difficultas. Ad quam declarandam uti soleo distinctione vulgata apud Juristas de duplici dominio, scilicet universali seu alto, et particulari seu inferiori, vel basso, ut ipsi loquuntur. In Republica enim unaquæque persona habet proprium suarum rerum dominium, vel etiam aliqua communitas particularis, vel tota civitas, quasi unius personæ vicem habens, aliquarum rerum habet specialem proprietatem et dominium. Et Rex etiam, quantumvis persona publica sit, habet particulare jus in eas res quarum est specialis dominus. Et hoc jus est, quod proprie respicit et servat justitia commutativa in quacumque persona vel communitate inveniatur; quia materiale est, et quasi per accidens, quod tale jus sit in communitate, vel in persona publica aut particulari, semper enim est ejusdem rationis. Præter hoc vero habet Respublica, vel Rex, quatenus est publica persona, in quam Respublica jura sua transtulit, habet (inquam) dominium quoddam altum, id est, superioris ordinis in bona omnium civium, et particularia omnium, quod non excludit privatum dominium illorum, sed eo non obstante confert ad utendum illis bonis in communem Reipublicæ utilitatem, quando necessitatis articulus id postulaverit. Et ratione hujus juris tenetur quodlibet Reipublicæ membrum sua propria bona non subtrahere, vel denegare Reipublicæ, quando ad hujusmodi usum fuerint necessaria. Imo non solum circa res externas habet Respublica hoc genus dominii vel juris, sed etiam circa ipsas personas et actiones earum, imo et circa vitam ipsam, non ut illam suo arbitrio possit tollere, sed ut cuicumque morali periculo, si necessarium fuerit, eam exponere juste valeat.

7. *Justitia legalis respicit jus altum Reipublicæ. — Cur dicitur generalis.* — Virtus ergo, quæ unumquodque Reipublicæ membrum inclinat, ut suo modo, et quantum ad ipsum spectat, hoc jus suæ Reipublicæ tribuat, vel illæsum custodiat, specialis quædam justitia est distincta a commutativa et distributiva; nam respicit distinctam rationem juris et debiti, ut dicta declaratione cum omnibus superius traditis satis constat. Et peculiari etiam modo habet respectum ad alterum; respicit enim Rempublicam, ut totum quoddam habens peculiarem modum juris ad bona singulorum membrorum, quod non habent aliæ justitiæ, ut constat. Ac propterea hæc justitia generalis dicta est, vel ex parte illius ad quem ordinatur, et respectu etiam juris quod respicit; nam cum sit cujusdam totius politici, est quasi generalis omnium personarum, quæ sunt partes illius totius; vel etiam dicitur generalis causalitate, quia ad hunc finem communis boni Reipublicæ aliarum virtutum actiones imperare potest, non sub ea ratione qua charitas vel pietas, sed sub hac speciali, quæ est reddere Reipublicæ prædictum jus, quantum, scilicet, ad hunc finem usus aliarum virtutum esse potest necessarius. Vocatur etiam hæc justitia legalis, non quia ad illam per se et formaliter spectet parere legibus, hoc enim obedientiæ est; sed quia, sicut lex, ut justa sit, debet commune bonum primario respicere, ita hæc justitia illud maxime procurat.

Justitiam legalem in Deo proprie non esse, sed providentialem.

8. Ex his intelligere licet justitiam legalem in sua proprietate sumptam non posse Deo

formaliter attribui, quia in suo conceptu formali imperfectionem includit, nimirum quod sit ad alterum tanquam superiorem, et quod respiciat jus et bonum alterius, tanquam altius et excellentius, quam proprium, scilicet, ut bonum totius et commune. Deus autem respectu nullius communitatis potest comparari ut pars, nec jus aut bonum alterius tanquam excellentius respicere; non ergo potest formalis justitia legalis Deo convenire. Possumus autem intelligere loco illius habere Deum virtutem quamdam justitiæ, quæ non respicit debitum ex promissione vel pacto, sicut propria justitia, de qua prius locuti sumus; sed respicit tantum debitum providentiæ modum, quem Deus vel rebus, vel potius suæ sapientiæ et bonitati debet, supposito quod et res creare et gubernare voluit. In hoc enim objecto quædam honestas et conformitas ad rectam et prudentem rationem invenitur. Quapropter non est dubium quin velle ex hoc motivo rebus creatis convenienter providere, honestus actus sit, ac proinde speciale attributum in divina voluntate requirens. Deinde illud motivum operandi, neque ad misericordiam, neque ad liberalitatem spectat proprie; nam habet specialem rationem honestatis valde distinctam; nam misericordia, verbi gratia, in suo actu solum respicit miseriam alterius, ut sublevandam. Ratio operandi in hoc actu est longe diversa, nimirum ut opus Dei ab ipso habeat modum, et ordinem, et speciem convenientem secundum divinam sapientiam, et artem, et prudentiam. Quæ convenientia, licet per divinam sapientiam reguletur, fundatur tamen in proportione aliqua ipsarum rerum inter se, quæ interdum accipitur inter particularem naturam et proprietatem ejus, vel actionem; interdum vero ac principalius inter unamquamque rem particularem, et bonum seu ordinem totius universi.

9. ***Providentia qua modus iste servatur dici potest justitia, et quare.*** — Virtus ergo quæ (ut nostro modo loquamur) inclinat divinam voluntatem, ut hanc proportionem et perfectionem in suis operibus servet, distincta est secundum rationem a misericordia, et a fortiori ab aliis moralibus virtutibus. Et ideo non immerito justitia vocatur, quia, licet per se sumpta, nunquam operetur debito proprio justitiæ, et ideo propria justitia non sit, imitatur tamen illam, quia respicit aliquale debitum, et proportionem, seu commensurationem aliquam rerum inter se cum communi bono. Ut autem hoc ipsum indicetur, scilicet, hanc justitiam non esse omnino propriam, vocare illam possumus, ut supra dicebam, justitiam providentiæ, seu providentialem, in quo etiam munus ejus significatur. Quod uno verbo comprehensum videtur a Sap., c. 11, dum dixit, *omnia in numero, pondere et mensura Deum disposuisse*. Nam sicut est perfectio divini intellectus hæc in omnibus rebus comprehendere, ita est perfectio divinæ voluntatis hæc servare in suis operibus propter quamdam æquitatem et proportionem in hac rerum dispositione inventam.

10. *Varia opera quæ pertinent ad hanc justitiam.* — Unde varia opera ad hanc justitiam pertinent, quæ nonnullis exemplis explicare oportet, ut hujus attributi necessitas magis intelligatur. Primum et optimum est, quod supra tetigimus, de ornamentis gratiæ et scientiæ collatis humanitati Christi ratione unionis; in illis enim tribuendis non solum respexit Deus rationem misericordiæ et liberalitatis, sed maxime exigentiam quamdam et condecentiam Verbi uniti, quæ tanta est, ut censeatur maxime pertinere ad divinam sapientiam non aliter naturam assumere. Eadem ergo ratione pertinet hoc ad perfectionem divinæ voluntatis, adeo ut quidam et graves Theologi dixerint oppositum repugnare rectitudini illius voluntatis. Nobis autem satis est hoc illi esse maxime consentaneum; nam hinc fit ut in se habeat virtutem inclinantem ad hanc convenientiam et proportionem servandam, quæ non potest esse alia nisi hæc justitia. Quod si loqueremur solum de illo auxilio vel regimine, quo indiget illa humanitas unita, seu ejus voluntas, ut exerceat impeccabilitatem quam per unionem est assecuta, jam illa non est qualiscumque convenientia, sed omnino necessaria ad rectitudinem divinæ voluntatis. Et ideo hæc etiam justitia omnino imperat ut servetur talis providentiæ modus circa voluntatem sic deificatam. Præterea ad hanc virtutem spectat, quod Theologi dicunt, naturam uniendam Deo hypostatice, vel ex necessitate absoluta, ut quidam volunt, vel saltem ex maxima quadam decentia et convenientia, debuisse esse rationalem, seu intellectualem, et inferiorem naturam non habere ad hoc congruentem proportionem; hanc enim observare et tenere in opere faciendo, ad hanc justitiam pertinuit; debebatur enim suo modo dignitati divinæ personæ, ut si natura aliqua illi unienda esset, illa esset intellectualis; et hoc dictabat divina

sapientia, cui se conformavit divina voluntas ex perfecta inclinatione, et virtute sua, quæ non potest esse alia, secundum rationem specificam concepta, nisi justitia.

11. Et ad hunc modum discurrere possumus in operibus gratiæ gratum facientis. Et in primis, si illa consideremus prout ordinantur etiam ad unionem hypostaticam, quamvis in aliis personis extra Verbum fiant, ad hanc virtutem etiam spectant. Ut quod fœmina, quæ futura erat mater Dei, condignis ornamentis gratiæ præveniretur, ac perficeretur, huc spectavit; ut, verbi gratia, quod absque peccato originali conciperetur; nam, licet alia ratione illud fuerit opus gratiæ respectu Virginis, et sub alia fuerit opus rigorosæ justitiæ respectu meritorum Christi, per se tamen comparatum et ad Verbum incarnandum, et ad dignitatem Matris Dei, fuit opus justitiæ providentialis; quia in eo est debita proportio et convenientia, quam divina sapientia proponit ut per sese maxime decentem, et suo modo debitam Verbo incarnando, et divina voluntas ex vi hujus virtutis illam amplectitur. Et simili modo, ne prolixior sim, potest quis discurrere in aliis operibus et donis gratiæ, tam collatis specialiter aliquibus personis, quam prædestinatis omnibus, vel etiam reprobis, seu omnibus communiter, nam in omnibus invenire possumus aliquam rationem hujus justitiæ; huc enim spectat, quod Deus det omnibus sufficientem gratiam, cum omnes ad beatitudinem æternam ordinet, quantum in ipso est, et sic de aliis; hæc enim justitia non excludit misericordiam et gratuitam donationem, et ideo etiam circa peccatores exerceri potest.

Præterea in operibus etiam naturæ intelligitur facile hic modus justitiæ, et in eis plerumque ponunt exempla D. Thomas et alii Theologi. Solum observare oportet, non tantum in operibus naturæ particularis, sed etiam universalis, ut Philosophi appellant, justitiam hanc intercedere; nam quod terra sit aquis discooperta, non particulari naturæ, sed universali debitum est; et similiter, quod aqua ascendat ad replendum vacuum; hæc ergo et similia ita providere ex parte divinæ voluntatis ad hanc justitiam spectat. Denique si moralem (ut ita dicam) providentiam spectemus, inveniemus exempla non dissimilia. Nam, quod Deus imponat hominibus præcepta non solum recta, et possibilia, sed etiam illis accommodata et proportionata, hujus justitiæ opus est; et ad eam pertinet, ne nullum opus bonum irremuneratum relinquat, etiam in hominibus alias pravis, ut Augustinus vult, et D. Thomas egregie explicat 1. 2, quæst. 21, art. 4. Quod item cum proportione locum habet in malorum operum punitione, ut statim dicimus.

12. Ex his ergo satis constat munus hoc justitiæ, et necessitas ejus, et maxima proportio quam habet ad Deum, ut supremum gubernatorem et provisorem omnium; ut etiam D. Thomas significavit loco proxime citato, atque etiam 1 p., q. 21, art. 1; et eleganter Tertullianus, l. 2 contra Marcion., c. 11 et seq., ubi de hac justitia loqui videtur, cum ait justitiam esse tutelam bonitatis, quia bonitas, nisi justitia regatur, non erit bonitas; et rursus: *Bonitas Dei operata est mundum, justitia modulata est;* quod late prosequitur. Et postea concludit: *Ita omne hoc justitiæ opus procuratio bonitatis est*, etc.; et infra: *Justitia etiam plenitudo est bonitatis ipsius exhibens Deum perfectum.* De hac etiam justitia potest exponi Anselmus in Prosolog., c. 11, cum ad Deum ait: *Justum quippe est te sic esse justum, ut justior nequeas cogitari; quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, et non malis mala redderes; justior enim est qui et bonis et malis, quam qui bonis tantum merita retribuit.* Quanquam enim ibi Anselmus de justitia latissime loquatur, illa tamen verba optime huic justitiæ quadrant. Et quod ipse dicit de retributione bonorum et malorum, possumus nos extendere ad omnem redditionem ex aliquo debito vel proportione, juxta exempla superius posita. Imo si illa ratio recte inspiciatur, ad confirmanda omnia quæ de divina justitia diximus, valere potest.

Dicta justitia cur generalis dici possit.

13. Ex his etiam facile intelligitur quo sensu et titulo hæc justitia generalis appelletur; non enim ita vocatur, quia omnem virtutem formaliter comprehendat in suo præciso conceptu, ut patet ex dictis de significatione hujus vocis in secunda ejus significatione; ex his etiam quæ de ratione operandi hujus virtutis diximus, ostendendo in illa speciale motivum honestatis et rectitudinis distinctum a reliquis. Unde perturbare neminem debet, quod in actu vel materia hujus justitiæ, sæpe, aut etiam semper inveniri possit alia ratio operandi, pertinens ad

aliud attributum, misericordiæ, liberalitatis, aut beneficentiæ ex amore; hoc enim etiam in aliis attributis misericordiæ, liberalitatis, etc., invenietur. Imo et in humanis virtutibus, quæ non solum ratione, sed etiam re distinguuntur, sæpe contingit ut in eadem materia plura motiva diversarum virtutum inveniantur; hoc ergo non impedit quominus hæc justitia speciale attributum in Deo sit, ex speciali ac proprio motivo. Dicitur ergo generalis, primo, ex parte materiæ et rerum in quibus versatur, sicut etiam providentia Dei generalis dicitur. Deinde potest hæc dici generalis justitia, quia omnem justitiam quodammodo imitatur; nam, quatenus unicuique naturæ præstat quod illi adæquate debetur, formam quamdam servat commutativæ justitiæ; quatenus vero in universo omnia collocat secundum uniuscujusque dignitatem, justitiam distributivam imitatur. At vero quatenus commune bonum totius universi principaliter procurat, et leges fert toti communitati maxime convenientes, quamdam analogiam habet ad justitiam legalem; merito ergo etiam hac ratione generalis justitia vocari potest.

14. Hoc vero non impedit quominus, præter hanc justitiam, ponenda sit in Deo illa eminens justitia commutativa et distributiva, quam supra explicuimus; habet enim munus longe diversum, quod est servare pacta et conventiones factas cum creaturis rationalibus; sicut etiam fidelitas est attributum distinctum ab utraque justitia, quia respicit aliam rationem debiti. Et e contrario declarari potest, quia hæc justitia generalis regulariter solum respicit debitum decentiæ specialis, fundatum in tali rerum proportione; justitia vero propria atque etiam fidelitas respiciunt debitum necessitatis, quod Deo non repugnat, ex suppositione prioris voluntatis ejus, ut alibi diximus. Unde fit ut, in operibus fidelitatis et propriæ justitiæ, Deus debitum negare non possit, quia neque infidelis, neque injustus esse potest, cum seipsum negare non possit, ut Paulus dixit. In operibus autem prioris justitiæ, fere semper potest ea negare, nec propterea injustus erit, ut recte declaravit Scotus in 4, dist. 46, q. 1, circa finem; quia illa condecentia justitiæ, quæ videtur esse in una creatura respectu rei sibi proportionatæ, est particularis, quæ propter aliam universalem prætermitti potest sine injustitia, etiam in rectitudine illius justitiæ. Denique honestas, quam in actu illius virtutis explicuimus, solum ostendit per sese esse convenientem, et regulariter spectare ad majorem perfectionem, non tamen esse necessarium simpliciter ad rectitudinem voluntatis, saltem regulariter loquendo.

SECTIO V.

QUIDNAM IN DEO SIT VINDICATIVA JUSTITIA.

1. *Ostenditur Scriptura.* — Hæc tandem quæstio ad hujus materiæ complementum necessaria est; et in argumentis etiam supra tactis postulatur, facileque ex dictis expediri potest; a qua, scilicet, virtute vel attributo in Deo sit affectus vindicativæ justitiæ. Supponimus enim tanquam certum in Deo esse hujusmodi affectum vindictæ, quia in Deo est voluntas puniendi delicta, quæ punitio est ipsa vindicta, vel vindicatio; voluntas autem ejus vocatur virtus vindicativa, quæ pars justitiæ ponitur ab omnibus Philosophis. Et hunc affectum et effectum ejus passim tribuunt Scripturæ Deo; nunc sub nomine vindictæ, ad Rom. 12: *Mihi vindicta; ego retribuam, dicit Dominus;* et Luc. 18: *Deus autem non facit vindictam electorum suorum;* nunc sub nomine iræ, ut ad Ephes. 5: *Venit ira Dei in filios diffidentiæ;* nunc vero sub nomine justitiæ, ad Rom. 1 et 2, et Epist. 2 ad Thessal., c. 1; et Apoc. 19: *Vera et justa judicia sunt ejus qui judicavit de meretrice magna, quæ corrupit terram in prostitutione sua, et vindicavit sanguinem servorum suorum de manibus ejus.* Procedit ergo a Deo propria et formalis vindicta de peccatis; cumque omnia operetur per voluntatem suam, necesse in eo est ut sit affectus et voluntas talis vindictæ, qui affectus, ira, et justitia vindicativa seu punitiva appellatur.

De ira Dei.

2. *An in Deo sit propria ira.* — *Resolutio dubii.* — Et quidem de priori appellatione dubitari solet, an sit propria et formalis, vel solum metaphorica; nam Patres communiter tractantes loca Scripturæ, in quibus affectus hic Deo tribuitur, metaphorice illa interpretari videntur. Lactantius autem, lib. de Ira Dei, ex professo contendit illam locutionem esse propriam, quia de ratione iræ nulla imperfectio est, et propriissime servatur in affectu pu-

niendi delicta. D. Thomas etiam in hoc varius videtur, nam 1 part., quæst. vigesima, art. primo, ad 2, sentit iram proprie sumptam includere imperfectionem, scilicet, quod tristitiam supponat, ideoque non posse Deo tribui. At in 1. 2, quæst. 47, a. 1, ad 1, ait, iram non dici in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Et in corpore illius articuli, ait iram esse appetitum nocendi alteri sub ratione justi vindicativi, quod etiam dixit quæst. 46, art. 6 et 7. Constat autem hujusmodi affectum proprie et formaliter in Deo inveniri. Existimo tamen quæstionem esse de nomine tantum, et non dubito quin, si spectemus nominis etymologiam, et communem usum Latinorum, proprie includat imperfectionem aliquam, vel materialem conditionem consequentem aut antecedentem, nam in nobis causatur hic affectus cum commotione sanguinis et bilis circa cor; vel aliquo modo formalem, quatenus nos, regulariter loquendo, non irascimur nisi ex tristitia, vel dolore, non solum causaliter, quatenus passio iræ ex passione tristitiæ nascitur, sed etiam, quia illam aliquo modo respicit ut objectum, nam irascimur de dolore, aut tristitia nobis illata. Nihilominus tamen, si rem ipsam formaliter consideremus, non video in illo affectu, prout est in voluntate etiam humana, imperfectionem quam formaliter ex vi sui objecti præcise sumpti includat. Nam, quod causetur ex dolore, extrinsecum quid est; sicut est extrinsecum affectui misericordiæ quod causetur ex compassione. Quod vero sit de dolore et tristitia tanquam de objecto, non est formale, sed materiale: et ideo etiam non est universale, nam idem affectus haberi potest de injuria illata, et de nocumento sibi vel amicis facto, ut recte D. Thomas supra dixerat. Et hoc modo videtur ita habere locum in beatis, etiamsi in eis non habeat locum tristitia; sed de hoc alias: nunc enim affectum hunc non sub appellatione iræ, sed sub ratione justitiæ consideramus.

De vindicta divina a qua justitia sit.

3. Videtur autem, ex modo loquendi Scripturæ et Theologorum omnium, esse certum hunc affectum pertinere ad aliquam justitiam Dei propriam et formalem; quia hic affectus vindictæ vere ac formaliter in Deo est, ut est certissimum, et vi proprii objecti, quod est vindicare malum culpæ malo pœnæ, habet honestatem respectu illius, qui potestatem et jus habet talem vindictam faciendi, qui præcipue est Deus; ergo tali affectui correspondet in Deo aliquod formale et proprium attributum ad quod pertineat, juxta superius dicta in similibus. Hoc autem attributum non est misericordia, neque liberalitas, ut per se notum est. Neque etiam fidelitas, tum quia comminatio pœnæ non est promissio, ut nunc suppono; tum maxime quia est valde extrinseca ad propriam rationem formalem et rectitudinem hujus affectus; ergo tale attributum esse non potest nisi aliqua justitia, tum quia non videntur esse alia genera, vel quasi species attributorum in voluntate divina; tum etiam quia hic affectus respicit quamdam æqualitatem seu proportionem inter culpam et pœnam; pertinet ergo ad aliquam justitiam. Quæ autem et qualis illa sit, varie potest explicari.

4. *Prima sententia.* — Primo dici potest esse speciale attributum justitiæ punitivæ, ratione distinctum ab aliis hactenus explicatis, quia habet specialem rationem rectitudinis et debiti, et in malis retribuendis servat æquitatem. Confirmari potest, nam hac ratione D. Thomas 2. 2, q. 108, art. 2, concludit vindicationem esse in nobis specialem virtutem; ergo eadem proportione intelligere possumus esse in Deo speciale attributum justitiæ. Verumtamen hæc sententia difficilis est propter ea quæ de Deo specialiter statim dicemus, et præterea, quia etiam in nobis est valde difficile distinguere illam specialem virtutem a reliquis. Unde Cajetanus super citatum locum D. Thomæ, distinguit de vindicatione, ut exercetur a judice, et ut a privata persona postulatur seu intenditur. Et priori modo ait non pertinere ad novam justitiam specialem, sed ad justitiam legalem et commutativam; quia hæc vindicta respicit commune bonum, et ut sic imperatur a justitia legali; quia vero per eam redditur pœna debita secundum æqualitatem, ideo justitia legalis utitur commutativa ad illam æqualitatem constituendam. Posteriori autem modo, ait vindicationem esse specialem virtutem in privata persona, quia non respicit debitum legale, sed morale, quod licet privata persona non possit per seipsam exsequi seu rependere, potest tamen speciali affectu procurare et intendere; quod ut licite fiat, indiget speciali virtute. Habetque hæc doctrina fundamentum in D. Thoma ibidem, in

solut. ad 2. Si autem hæc doctrina vera est, ex ea sequitur multo minus posse in Deo esse vindicationem ab speciali justitia distincta a providentiali et commutativa ; quia Deus non exercet vindicationem, nisi ut publica persona, et supremus judex. Dici vero potest Deum, quatenus est persona offensa, habere etiam posse affectum vindictæ per modum privatæ personæ, et hac ratione posse habere speciale attributum vindicationis. Ut, si inter homines Rex vindicet propriam injuriam, ut recte et honeste ad illam afficiatur, quatenus privata persona est, indigebit etiam eadem virtute, quali homines privati utuntur, quando vindictam suæ injuriæ ab aliis judicibus honeste petunt.

Justitia vindicativa in Deo non est distinctum attributum.

5. *Prima ratio.* — Sed ut breviter expediam quoad hanc partem , nam de priori membro postea dicemus, respondeo , præter justitiam superius positam et charitatem, non esse necessarium aliud attributum ad rectitudinem hujus affectus, sub hac posteriori ratione spectati ; quod etiam in hominibus verum esse censeo. Neque in eo placet sententia Cajetani, nisi alia via excusetur. Declaratur et probatur ex differentia inter gratitudinem et vindicationem ; nam gratitudo reddit bonum pro bono, quod per se honestum est, quia est consentaneum rationi et charitati, et est etiam per se amabile ; quia est redditio ejusdem specialis debiti moralis, et ideo per se sufficit ad constituendam specialem virtutem. Vindicatio autem est redditio mali pro malo, quæ per se non est amabilis, quia malum per se amabile non est, saltem secundum rectam rationem, etiamsi sit malum alterius; quia si in illa ratione sistatur, illud pertinet ad odium proximi; quod charitati et rectæ rationi contrarium est. Oportet ergo ut talis vindicatio seu mali redditio respiciatur sub ratione justæ pœnæ seu emendationis, ut honestam rationem objecti habeat, quod tam in publico judice , vel executore, quam in privata persona procurante, vel appetente vindictam, verum est.

6. Rursus est alia differentia notanda, quod redditio mali pro malo non est debita a persona privata quæ passa est injuriam, neque debito legali, neque morali, quidquid Cajetanus dicat. Nam per beneficium constituitur debitor is qui recipit, non qui facit ; debito (inquam) non legali, id est justitiæ, sed morali debito rectitudinis ; per injuriam vero constituitur debitor is qui facit, non qui recipit, ut est per se notum ; nam inæqualitas in eo facta est, qui passus est injuriam : inde igitur nullum morale debitum in eo nascitur ; ergo, cum appetit vel procurat malum pro malo, nullum morale debitum vult solvere, sed potius vult sibi solvi. Hinc ergo concludo, ad hunc affectum rectificandum non requiri specialem virtutem justitiæ, vel justitiæ annexam, sicut ad beneficium gratificandum requiritur gratitudo : quia ubi nulla ratio debiti intervenit, nulla etiam justitia intercedere potest. Item, quia omnis virtus requirit intrinsecam bonitatem in objecto suo ; reddere autem bonum pro beneficio accepto, præcise propter ipsam redditionem boni, est per se intrinsece honestum ; reddere autem malum pro malo, præsertim in privata persona, non est hujusmodi, sed oportet adjungere alium finem vel motivum, ut honeste fiat, seu appetatur.

7. Quod si per ea motiva discurramus, propter quæ potest privata persona honeste vindictam appetere et procurare, inveniemus ad hoc munus non esse necessariam formalem virtutem ab aliis distinctam. Nam imprimis, ad honestatem illius actus, necessarium est ut malum alterius per se non appetatur ut malum ejus, etiamsi ipse nobis malum intulerit ; et hoc munus spectat ad charitatem, cui alius affectus contrarius esset, quem charitas corrigit, vel ex proprio motivo alium actum eliciendo, ut si quis velit vindictam de peccatore sumi ad divinam gloriam et proximorum bonum, et ut similes Dei offensiones impediantur ; vel etiam potest hoc charitas facere imperando alteri virtuti illum affectum ex proprio ejus motivo, ut jam explicabimus. Rursus ad honestatem illius actus, necessarium est ut vindicta non appetatur sine debita mensura, sed juxta proportionem delicti ; et quoad hoc corrigit illum affectum justitia commutativa ; nam licet petere vindictam propriæ injuriæ, quoad exercitium actus, ut sic dicam, non spectet ad justitiam commutativam, quia magis esse videtur ex affectu proprii commodi, quam ex affectu justitiæ ; moderari vero illum affectum, ut non excedat limites justitiæ, atque ita dirigere illum quoad specificationem, nimirum, ut, si fiat, cum æquitate fiat, ad justitiam commutativam pertinet. Hoc autem potest ipsa præstare, non tam eliciendo vel imperando illum affectum, quam conti-

nendo voluntatem, ne ultra æquitatem, vindictam appetat, quod etiam facere potest eliciendo actum positivum, quo nolit excessum propriæ vindictæ. Ultra hæc vero necessarium est, ad æquitatem illius affectus, ut ex aliquo motivo honesto concipiatur; hoc autem esse potest, vel charitatis, ut jam dixi, vel justitiæ legalis ; nam hæc virtus commune jus Reipublicæ respicit ac tuetur, ut diximus. Habet autem Respublica jus puniendi delicta, propter suum commune bonum et conservationem. Si ergo privata persona appetat et procuret vindictam, etiam propriæ injuriæ, ut Respublica suum jus obtineat, et commune bonum promoveatur, affectus ille ad justitiam legalem spectabit; quia talis persona non potest per se exequi illum actum justitiæ legalis, potest tamen habere affectum ejus, et illum procurare, quod nonnisi per justitiam legalem, et ejus inclinationem faciet, quandoquidem ad ejus honestatem, et motivum proxime respicit. Vel tandem potest hic actus esse ex affectu proprii commodi, ut si quis petat hanc vindictam, ut damnum sibi illatum in honore vel aliis bonis reparetur; vel etiam in quamdam sui defensionem et protectionem, ne alii audeant similes injurias inferre. Et hic affectus ita generatim sumptus videtur ex se indifferens; in particulari vero potest pertinere, vel ad charitatem propriam, vel ad illam specialem virtutem, qua aliquis honeste appetit vel defendit suum honorem, aut similia bona modo debito, et cum circumstantiis necessariis. Nec videtur posse excogitari alius modus honeste exercendi hunc actum ; ergo propter illum non est necessaria alia virtus distincta ab omnibus aliis quas enumeravimus. Et fortasse quando D. Thomas dixit vindicationem esse specialem virtutem, non intellexit esse ita specialem, ut sit distincta ab aliis, sed solum honestari posse ab aliqua speciali virtute, quamvis non semper ab eadem.

8. Atque hinc ad Deum ascendendo, a fortiori constat in eo non esse necessarium speciale attributum ab aliis distinctum, ut suas injurias vindicare velit, quia id facere non potest nisi sub aliqua ratione honesti boni, quæ primo et per se pertinet ad charitatem sui; potest autem pertinere etiam ad charitatem hominum, vel eorum quos punit, si eos ita corrigat, ut emendet; vel ad dilectionem aliorum , saltem prædestinatorum , propter quorum bonum malos etiam permittit Deus et punit; tandem pertinere potest ad effectum justitiæ providentialis, ut statim dicemus; nam hic proprie convenit Deo, ut supremus gubernator et judex est. Quanquam non multum referat illas duas rationes in Deo distinguere; tum quia ipse non habet affectum vindicandi peccatum, nisi ut is qui ad hoc habet supremam potestatem ; tum etiam quia in hominibus non est alia virtus vindicationis in privata persona quam in publica, ut ostensum est.

9. *Justitiam vindicativam in Deo esse formaliter commutativam dicunt aliqui.—Rejicitur horum placitum.* — Superest ergo ut de priori membro a Cajetano posito pauca dicamus. Ex illo enim sequitur justitiam punitivam in Deo, proxime ac formaliter esse ipsam justitiam commutativam ; nam hæc dicitur esse, quæ in hominibus elicit hunc actum; proportione ergo servata idem erit suo modo in Deo. Item in hoc actu servatur æqualitas rei ad rem, scilicet pœnæ ad culpam, et satisfactionis ad injuriam ; hoc autem est proprium munus commutativæ justitiæ. Atque ita in particulari docuit de justitia punitiva Dei Soto, l. 3 de Just., q. 5, art. ult., ad 1, et l. 3 de Natur. et grat., c. 7. Verumtamen hæc sententia mihi non probatur, si in particulari loquamur de justitia commutativa Dei, ut ratione distinguitur a justitia communis providentiæ; quamvis intra rationem ejus servari possit in hoc actu quædam forma commutativæ justitiæ, ut infra dicemus. Ut autem prius ostendamus, incipiendum est ab humano judice et gubernatore , in quo verum est justitiam legalem et commutativam posse aliquo modo concurrere ad justam vindictam. Existimo tamen, per se loquendo , et comparatione ipsius qui punitur, commutativam non concurrere ad exercitium actus, seu eliciendo illum positive, sed solum refrænare voluntatem, ne modum punitionis ultra æqualitatem excedat; quia illa pœna non est debita ipsi delinquenti per justitiam commutativam, sed est debita Reipublicæ, et potius ipse reus debitor est; ergo, cum judex vult talem pœnam infligere, non exercet actum commutativæ justitiæ positive (ut sic dicam), sed tantum negative, quatenus vult non excedere debitam quantitatem pœnæ. Dico autem per se, et respectu personæ delinquentis, quia respectu Reipublicæ fieri potest ut judex humanus, ex justitia commutativa, teneatur justa et legali pœna vindicare delicta ; quia judex est minister Reipublicæ, qui ex officio et stipendio, atque adeo ex justitia

commutativa tenetur debita Reipublicæ exigere. Hæc vero obligatio extrinseca est et per accidens ad propriam et intrinsecam rationem illius actus, quia provenit ex speciali conditione personæ operantis, non ex objecto ipsius actionis; per se ergo justitia commutativa in hoc actu non operatur, nisi quoad negationem prædictam, nimirum ut in punitione non fiat injuria excedendo ultra condignum.

Deus nullo modo utitur justitia commutativa in punitione peccatorum.

10. *Aliquorum probatio frivola.— Vera ratio.—Objectio.—Responsio.* — Ex his ergo facile, ut opinor, ostendi potest Deum, in punitione peccatorum, neque positive, neque negative, neque per se, neque per accidens uti justitia commutativa. Quod non positive, probant aliqui, quia vindicatio tendit ad removendum aliquod damnum illatum; Deo autem nullum damnum inferri potest. Sed hoc frivolum est; nam, ut D. Thomas recte respondet 1. 2, q. 47, art. 1, ad 1, licet peccator nihil effective possit Deo nocumenti inferre, nihilominus proprie sumit Deus vindictam de peccato, vel quatenus est quidam contemptus, et injuria ipsius Dei, vel prout infert nocumentum alicui, qui est sub providentia et tutela ipsius Dei. Et addere possumus, in bonis extrinsecis famæ et honoris etiam posse peccatorem bona Dei imminuere; hæc ergo ratio injuriæ et nocumenti satis superque esset, ut hæc vindicatio esset ex justitia commutativa, si alia necessaria concurrerent. Probatur ergo aliter, quia Deus, puniendo, non solvit debitum, sed potius exigit; hoc autem non spectat ad justitiam commutativam. Dices: qui petit debitum a debitore, actum justitiæ exercere videtur, quia ille actus est ad alterum, et non videtur esse alterius virtutis. Respondetur illum actum proprie ac formaliter non esse justitiæ, quia non est reddere alteri jus suum, quod est proprium munus justitiæ. Unde si attente inspiciatur, non est ad alterum, sed ad se, quia ad se tandem terminatur; exigit enim ab alio ut sibi solvat; unde non respicit jus alterius, sed jus proprium. Solet autem ille actus dici justus, seu justitiæ, negative potius quam positive, quia non est alteri injuriosus; præterea quia inducit alterum ad actum justitiæ faciendum; sicut quando aliquis rem suam apud alium inventam clam accipit, quia aliter eam recuperare non potest, dicetur facere secundum justitiam, quia et justitiam non lædit, et in re ipsa constituit æqualitatem; formaliter vero ac proprie non facit actum elicitum a justitia, quia per illum actum non reddit alteri jus suum, sed proprium jus reparat aut conservat, permittente quidem, ut ita dicam, justitia, non tamen eliciente vel imperante.

11. Atque hæc ratio procedit etiam in Deo; nam cum punit peccatorem, non respicit jus peccatoris, sed proprium, vel commune totius universi, in quo differt multum retributio pœnæ a retributione præmii. Nam ad præmium, quod est bonum quoddam, et cujus retributio voluntaria est recipienti, potest ipse habere jus; ad pœnam autem, quæ est malum involuntarium, nemo dicetur habere jus, sed potius subdi juri alterius, ut ab eo puniri possit; ergo respectu peccatoris non facit Deus actum commutativæ justitiæ illum puniendo; respectu autem sui vel aliorum id manifestius est, patebitque amplius ex dicendis. Quod vero nec per actum negativum formalem aut virtualem ibi concurrat justitia commutativa Dei, peculiare est in ipso, eo quod sit supremus dominus illius personæ quam punit; ideoque absque injustitia posset quodcumque malum illi inferre, vel ultra meritum culpæ, vel etiam sine culpa. Quod ergo Deus infligendis pœnis hanc servet moderationem, ut nunquam excedat quantitatem culpæ, in ipso non provenit ex justitia commutativa, sed ex justitia providentiali, vel etiam ex benignitate, misericordia, vel amore erga suam creaturam; imo hinc etiam provenit, ut citra condignum eam puniat, ut est in ore omnium Theologorum. Atque hinc etiam a fortiori constat, neque ex accidente in hoc negotio concurrere justitiam commutativam, quia Deus, cum sit supremus gubernator, per se non obligatur ex hac justitia ad puniendum delicta, præsertim cum sit etiam supremus dominus omnium. Neque etiam obligatur ex promissione, vel quia in hujusmodi materia, et actione reddendi malum pro malo, proprie locum non habet, vel quia ad summum posset esse promissio simplex, inducens obligationem veritatis vel fidelitatis, non justitiæ, ut in priori Relectione tractavi, et in sequenti puncto iterum attingam. Nullo igitur modo vindicatio hæc est a Deo propria justitia commutativa.

Aliorum sententia de virtute elicitiva actus puniendi in Deo.

12. Alii vero fuere Doctores qui dixerunt hunc actum puniendi esse in Deo a justitia distributiva. Ita expresse Capreolus, in 1, dist. 45, q. 1, art. 1, in defens. 14 conclusionis, ubi eam sententiam confirmat auctoritate D. Thomæ, in 4, dist. 46, q. 2, art. 2, q. 1, ad 1, ubi ait æqualitatem, quam Deus servat in puniendis peccatis, proportionalitatis esse, non æqualitatis ; et attendendam esse non secundum comparationem pœnæ ad culpam, sed secundum comparationem duorum peccantium ad duas pœnas, scilicet, ut qui plus peccavit, plus puniatur, et secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in pœna, quod est munus et medium justitiæ distributivæ. Unde idem Capreolus, in 2, dist. 27, q. 1, art. 3, ad 1, in ultimis verbis solutionis, ita concludit : *Videtur mihi de peccatis, quod in eorum punitione magis proprie servetur justitia distributiva, quam commutativa.* Quam sententiam probavit Cajetanus, 1 part., q. 21, art. 1, et 2. 2, q. 61, art. 4; et idem sentit Richardus, in 4, dist. 46, art. 1, q. 1. Qui auctores solum in hoc fundantur, quod hæc vindicatio, ut est a Deo, est actio alicujus justitiæ, ut ex modo loquendi Scripturæ, et ex ipsa rei natura tanquam manifestum supponunt ; et non est actus justitiæ commutativæ, quia Deus non ponit culpam ad æqualitatem, sed citra condignum, et in hac punitione servat proportionem inter personas, ut D. Thomas dixit. Relinquitur ergo ut sit actus justitiæ distributivæ. Adde, inter Jurisperitos, Franciscum Connan., l. 5 Comment. Juris civil., cap. 1, n. 2, propter similem rationem opinatum esse in principe humano inflictionem pœnarum, sicut præmiorum retributionem, ad justitiam distributivam pertinere.

13. *Quomodo impugnatur ab aliquibus hæc sententia. — Dissolvitur impugnatio.* — Hanc sententiam aliqui impugnant ex eo quod Deus, cum aliquem punit, per se solum attendit opera ejus et non comparationem ad alios; tum quia ita in Scriptura loquitur, Apoc. 18: *Quantum glorificavit se in deliciis, tantum date ei tormentorum;* et Roman. 2 : *Reddet unicuique secundum opera sua;* tum etiam quia ad punitionem delicti alicujus personæ, valde accidentarius est respectus ad alios. Hæc tamen non me plurimum movent, si aliud non obstaret; nam testimonia Scripturæ indifferentia sunt, ut de quantitate æqualitatis, vel de quantitate proportionalitatis intelligi possint. Et D. Thomas, loco citato, expresse concludit omnia similia testimonia explicanda esse de æqualitate proportionalitatis. Deinde, esto verum sit Deum respicere proportionem culpæ ad pœnam in unaquaque persona, etiamsi unus solum peccator esset in mundo, tamen neque hoc est omnino extra munus justitiæ distributivæ, ut supra probavi, neque etiam inde concluditur, in punitione multorum, Deum non respicere proportionem inter illos, ut paulo inferius etiam declarabo. Hac ergo ratione non satis impugnatur illa sententia.

14. *Rejicitur dicta sententia. — Primo.* — Nihilominus mihi non probatur, propter duo: primo, quia infirmo nititur fundamento; tum quia non recte colligit, si actus non est commutativæ justitiæ, esse distributivæ, quia potest esse alterius; tum etiam quia non recte probat hunc actum non esse commutativæ justitiæ; quia, licet Deus in taxandis pœnis peccatorum, minores imposuerit quam singula in rigore mereri possint, et ideo dicatur punire citra condignum, de pœnis tamen sic taxatis nihil postea remittit, ut divus Thomas etiam supra docet; et hoc satis esset ad æqualitatem commutativæ justitiæ servandam, si aliunde intercederet debitum vel obligatio. Imo, licet de illa pœna taxata Deus aliquid remitteret, ut supremus Dominus, nihilominus in inflictione alterius partis pœnæ posset intervenire justitia commutativa, si aliud non obstaret; sicut inter homines, qui solvit partem debiti, et non totum, vel quia non potest, vel quia habet aliam legitimam excusationem, actum justitiæ commutativæ exercet. Denique quamvis Deus in hac punitione aliquo modo respiciat proportionem personarum (quod ego non negabo), hoc non satis est ut inde concludatur propria et specialis justitia distributiva; nam aliæ etiam justitiæ, imo et aliæ etiam virtutes interdum servant hanc proportionem, ut supra ostendi.

15. *Secunda ratio contra eam sententiam.* — Secunda ratio et præcipua, ob quam displicet hæc sententia, est, quia ubi non intervenit debitum justitiæ distributivæ, nec propria et specialis justitia distributiva seu actus ejus intervenire potest. In pœnis autem infligendis, non intervenit speciale debitum justitiæ distributivæ; ergo. Major constat ex omnibus supradictis de ratione justitiæ in communi,

et in specie de distributiva; nam oportet ut speciale jus alterius respiciat in quo fundetur ratio talis debiti. Minor vero etiam patet ex dictis in proximo puncto, quia malum, ut malum, non debetur alteri delinquenti ex speciali jure, quod ipse habeat ad tale malum, sed potius ipse est debitor satisfactionis, quæ per condignam pœnam ab ipso extorquetur. Et declaratur amplius etiam in punitione inter homines, ex differentia inter principem distribuentem præmia et pœnas. Nam in utroque munere reddit imprimis debitum Reipublicæ, ad cujus commune bonum uterque actus necessarius est; et ideo uterque actus per se spectat ad justitiam legalem; præter hoc vero præmium redditur dignis tanquam speciali modo illis debitum, et speciali jure quod ad illud habent. Unde si illo immerito privetur aliquis, non tantum fit injuria Reipublicæ, sed etiam particulari personæ, cui ex justitia distributiva debebatur. At vero pœna non infligitur reo ex novo et speciali debito ad illam; unde, si illa privetur, nulla ei fit injuria, sed Reipublicæ tantum; quod est signum ibi non intervenire propriam actionem, sicut neque obligationem justitiæ distributivæ; ergo talis actio ex se, et ex sua ratione formali, non pertinet ad justitiam distributivam; ergo neque in Deo pertinebit, quia tota ratio facta in eo procedit, et nihil speciale in ipso assignari potest. Imo ex alio capite est in eo specialis et major ratio, quia, ut supra dictum est, propria justitia non habet locum in Deo, nisi fundata in promissione et pacto; hæc autem promissio, quæ specialem obligationem justitiæ inducat, non habet locum proprie in inflictione pœnarum, et ideo potius comminatio quam promissio dici solet. Nam si consideretur respectu illius cui Deus pœnam comminatur, non potest inducere obligationem, cum talis inflictio sit illi involuntaria, cui libenter cederet si posset; respectu vero aliorum (si fingamus justis promisisse Deum punire injustos), omnino extrinseca et accidentaria est talis promissio; et ad summum pertinebit ad fidelitatem quamdam, vel etiam ad præmium justorum, si hoc redundet in commodum et bonum illorum; nunquam vero pertinet ad propriam justitiam distributivam respectu eorum qui puniuntur, quod nunc agimus.

Quæstionis resolutio.

16. *Punitio in Deo est actus providentialis justitiæ.*—Dicendum ergo censeo punitionem malorum in Deo esse actum illius justitiæ gubernativæ, seu providentialis, quam paulo antea exposuimus. Hoc satis videtur concludi ex dictis circa alias sententias. Nam quod hic actus alicujus justitiæ sit, optime probatum est, quia versatur in operatione ad alterum, et in ea respicit aliquam æqualitatem, secundum quam ille actus habet honestatem valde utilem et convenientem ad commune bonum; quod satis est ad aliquam rationem justitiæ constituendam. Præterea ostensum est hoc munus non pertinere ad justitiam commutativam, vel distributivam proprie, quæ in Deo, ut diximus, una et eadem est; et ideo exclusa una a tali actu, excluditur alia, et e converso. Et ratio utrique communis est, quia respicit jus alterius, et debitum, quod inde nascitur, radicaliter fundatum in divina promissione et pacto; quod totum in hac punitione locum non habet. Denique ostensum est, præter hanc justitiam specialem, solum esse in Deo illam generalem, seu gubernativam; ergo recte concluditur hunc actum ad illam pertinere.

Confirmatur primo, quia etiam præmium bonorum, secluso pacto, ad illam justitiam pertineret. Item ad eam spectant omnes actiones, quibus Deus aliquid confert propter convenientem æqualitatem servandam, ut supra declaravi; ergo et hæc. Tandem in hominibus hæc actio positive et per se spectat ad justitiam legalem, ut supra etiam ostendi; ergo in Deo pertinebit ad illam justitiam, quæ legali correspondet, quæ est hæc gubernativa.

17. *Non repugnat servare Deum in pœnis arithmeticam et geometricam proportionem.* — *In pœnis infligendis proportio geometrica non per se intenditur sicut in retributione præmiorum.* — Addere vero necesse est, huic veritati non repugnare quod Deus, in infligendis pœnis proportionem et arithmeticam et geometricam servare possit; nam, ut sæpe dixi, aliæ etiam virtutes hoc faciunt sub propriis rationibus, vel debitis; ut gratitudo (huic enim vindicatio proportionari solet), in rependendo beneficio, et quantitatem beneficii considerat, ut condignas gratias exhibeat, si potest; et si multi sint benefactores, inter eos proportionem servat, quantum potest et necesse est. Sic ergo Deus, licet in infligendis pœnis non operetur ex speciali debito justitiæ, nihilominus ex illo qualicumque debito specialis condecentiæ, ob bonitatem suam, unicuique peccato infligit pœnam secundum meritum et quantitatem ejus, attenta lege qua

pœna taxatur; et in hoc servat formam proportionatam commutativæ justitiæ, et proportionem arithmeticam, et æqualitatem pœnæ saltem legalis, seu jam taxatæ per suam legem, ad culpam, ut supra declaratum est. Et nihilominus non omnino excluditur proportio geometrica, ut supra in præmiis expositum est. Intercedit tamen nonnulla differentia, quia bonum est per se intentum, malum autem per accidens; præmium autem bonorum habet magnam rationem boni, et ideo in illo est per se intentum, non tantum uniuscujusque beati præmium, sed etiam ordo, consociatio, et proportio omnium beatorum inter se, et consequenter etiam per se sunt intenta ipsa merita et eorum proportio, quatenus ad talem finem necessaria sunt. Vindicta vero peccati habet rationem mali, et ideo per sese non est intenta, sed tantum ex suppositione peccati; quod peccatum nullo modo est per se intentum, sed tantum permissum; et ideo neque proportio et ordo, inter ipsos qui puniuntur, videntur per se intendi, sed materialiter consequi ex condigna uniuscujusque punitione. Hac ergo ratione, retributio præmiorum magis videtur fieri secundum formam justitiæ distributivæ, quam pœnarum inflictio.

18. Nihilominus tamen non omnino excluditur hæc ratio et forma ab hac punitione prout a Deo fit, præsertim si cum Theologis supponamus Deum punire citra condignum, sive hoc sit in pœnis ipsis infligendis, sive (quod probabilius videtur) in ipsis taxandis. Nam, si Deus unicuique peccato non taxavit pœnam omnino adæquatam malitiæ ejus, et alioqui omnibus taxavit proportionatas pœnas cum aliqua proportione et æquitate, necesse est ut ad definiendas pœnas singulorum peccatorum non solum absolute, sed etiam comparate ad singulorum gravitatem respexerit. Quin potius in universum, quotiescumque pluribus debitum solvitur, et nulli eorum fit adæquata solutio, moraliter loquendo, non potest etiam fieri proportionata, nisi in solutione ipsa directe ac per se fiat comparatio personarum inter se; quia, cum illa proportio non consurgat ex adæquata retributione singulorum, sed ex inæquali, quæ certa non est, sed potest esse major et minor, fieri non potest ut æqualitas proportionis inter eos consurgat, nisi sit per se considerata; alias mere fortuito et contingenter insurgeret. In pœnis autem quæ a Deo infliguntur ad puram vindictam (de his enim agimus, nam aliæ, quæ medicinales sunt, aliam habent rationem), servatur sine dubio proportionalitas pœnarum ad culpas, ut quantum culpa excedit culpam in suo ordine, tantum pœna excedat pœnam in gradu suo; nam hoc etiam ad æquitatem justitiæ, et optimam gubernationem spectat. Hæc autem proportionalitas non consurgit ex omnimoda adæquatione uniuscujusque pœnæ ad suam culpam, quia non puniuntur cum omnimoda æqualitate rei ad rem; neque etiam fortuito et mere contingenter consurgit, ut per se constat; ergo ideo consurgit, quia in ipsamet taxatione vel inflictione pœnarum, gubernator habuit respectum ad proportionem seu comparationem culparum inter se. Quæ ratio cum simili proportione locum etiam habet in retributione præmiorum, quatenus illa fieri dicitur ultra condignum; nam secundum illum excessum non potest servari proportio inter multos, nisi sit per se intenta, et formaliter fiat comparatio inter illos.

19. *Objectio.— Solutio.— Quo sensu dicitur in Scripturis non accipere personas.*—Quod si dicat aliquis hunc excessum in præmiis, et diminutionem in pœnis non pertinere ad justitiam, sed ad misericordiam, respondeo, supposita illa voluntate miserendi, ad justitiam gubernativam pertinere illam ita dirigere, ut cum dicta proportione fiat; tum quia ubi non fit æqualitas omnimoda, ad commune bonum spectat ut fiat saltem proportionalis; tum etiam quia, moraliter loquendo, duo videntur includi in ratione præmii proportionati tali merito. Unum est, ut qui tale meritum habet, talem sedem recipiat; aliud est, ut qui est minoris meriti, non adæquetur illi in præmio, seu in sede; et hinc consurgit dicta proportio, quæ, licet non æquali ratione, suo tamen modo ex eodem titulo postulatur in pœnis; nam, licet qui habet tale demeritum, per se mereatur tantam pœnam, quodammodo etiam meretur non adæquari, in pœna, alteri qui graviora habet demerita. Et ideo, si in hoc diminuitur pœna, debet in alio cum proportione diminui. Quod suo modo habere potest locum in humano principe seu gubernatore; aliquando enim, si multitudo personarum propter aliquod delictum punienda sit, non expedit in omnibus integram et adæquatam pœnam exequi, sed aliquid remittere ex gubernatoris arbitrio; tunc ergo debet ex vi justitiæ legalis æqualitatem proportionis inter eos servare. Quod si fortasse gravius puniat eum qui minus peccavit, et levius qui plus deliquit, non peccabit quidem contra justitiam

commutativam, si tota illa gravior pœna non excedit meritum culpæ ejus qui sic punitur. Neque etiam peccabit contra specialem justitiam distributivam, quia nullum jus violat ejus quem sic gravius punit; non ergo illi facit injuriam, sed Reipublicæ, et communi bono in illa personarum acceptione, quæ aliquando esse potest contra justitiam legalem, quando, scilicet, ipsamet postulat dictam proportionem. Secus autem esset si illa inæqualis punitio et omissio proportionis fieret ex alia ratione communis boni; tunc enim jam justitia legalis non obligaret ad proportionem servandam, et consequenter illa non esset acceptio personarum repugnans tali justitiæ. Atque hoc etiam modo dicitur Deus in Scriptura sacra non accipere personas, non solum in præmiis, verum etiam in pœnis reddendis : quia inter eas æqualitatem servat, saltem proportionis. Acceptio enim personarum, licet non semper opponatur justitiæ distributivæ specialiter sumptæ, semper tamen opponitur formæ et proportioni illius; signum ergo est etiam hanc formam et proportionem servare Deum in vindicatione culparum. Sic ergo satis constat quæ virtus in Deo sit justitia punitiva, et quis modus commutativæ vel distributivæ justitiæ in ea servetur.

20. *In pœna, quam a se quis exigit, locum habere potest utraque justitia.*—Ultimo tamen advertendum est hæc omnia intelligi de justitia punitiva, in qua Deus se habet ut efficiens, et reus tantum ut patiens; nam est alius modus puniendi delicta contra Deum commissa, per voluntariam satisfactionem, seu assumptionem pœnæ, exhibitam ab ipsomet qui deliquit, vel ab alio loco illius, et a Deo acceptatam. Qui modus vindictæ de peccatis fit ab hominibus justis in hac vita. Et licet procedat a justitia punitiva Dei, tanquam ab exigente et imperante, proxime tamen procedit ab ipsomet reo seu satisfaciente, quia non passive tantum, sed active ad eam concurrit. Et in hoc genere punitionis habere potest locum propria justitia Dei commutativa et distributiva. Nam, si supponatur promissio et pactum, ex justitia commutativa obligatur Deus ad illam satisfactionem ita acceptandam, ut aliam pœnam pro tali peccato non infligat, ut in superioribus declaratum est. Atque hæc sint a nobis dicta de attributo divinæ justitiæ, ex quibus constat, non solum ad quam justitiam pertineat distributio præmiorum, quod a nobis principaliter propositum fuerat, sed etiam inflictio pœnarum, et omnes alii actus providentiæ divinæ, qui aliquam rationem justitiæ participant; hæc enim omnia connexa sunt, et ad complementum doctrinæ fuerunt necessaria.

SECTIO VI.

QUOMODO SATISFACIENDUM SIT DIFFICULTATIBUS IN PRINCIPIO POSITIS.

1. *Ad auctoritatem Scholasticorum respondetur.* — Superest ut fundamenta contrariæ sententiæ quæ in principio posuimus, dissolvamus. Primum fundabatur præcipue in auctoritate Scholasticorum, de quibus non negabo obscurius locutos fuisse de hac divina justitia, magisque insinuare justitiam illam quam nos gubernativam seu providentialem appellamus; de alia vero propria justitia commutativa vel distributiva perpauca dicere. Jam vero ostendimus nonnullos graves Theologos satis clare de justitia distributiva Dei locutos fuisse, nonnullos etiam de commutativa, præsertim D. Thomam et Capreolum; alios vero, qui illam negant, loqui de commutativa secundum eum rigorem, et proprietatem quam habet in hominibus, non tamen secundum formalem conceptum abstractum, quem nos declaravimus. Ipsi vero considerationem illam fere prætermisisse videntur, non tamen negasse.

2. *Ad D. Anselmum respondetur, ejusque verba explicantur.* — *In decentia divinæ voluntatis magna est latitudo.*—Quod vero spectat ad verba D. Anselmi, constat manifeste, ex toto illo cap. 10, Anselmum loqui ibi latissime de justitia Dei prout significat quamcumque virtutem, seu rectum affectum benefaciendi, seu operandi circa alios. Quod patet ex illis verbis : *Justum est ut malos punias; et justum est ut malis parcas;* nam certum est utrumque horum non pertinere ad justitiam specialiter sumptam, sed generatim. Deinde de divina justitia sic sumpta, et de omni virtute sub illa comprehensa, verum est, quod Anselmus ad Deum ait : *Justus es, quia facis quod decet te summe bonum.* Hæc vero decentia non est eadem in omnibus attributis divinæ voluntatis; misericordia enim, veritas et justitia, etc., decent divinam bonitatem; aliter tamen et aliter, secundum præcisas rationes eorum loquendo. Ex hoc ergo non excluditur quin in Deo possit esse propria justitia, sicut non excluditur quod in eo sit propria fidelitas; nam, sicut decet divinam bonitatem implere

promissa, ita etiam servare pacta, et reddere unicuique jus suum. Unde, ut supra etiam attingebamus, in hac decentia divinæ bonitatis est magna latitudo : quædam enim est solius congruitatis, alia etiam necessitatis, non quidem absolute, sed ex aliqua suppositione; in quo gradu decentia justitiæ continetur. Item alia est decentia in solo ipso Deo fundata, ut est, verbi gratia, decentia misericordiæ, quæ propterea dicitur esse maxime propria ipsius Dei, et quodammodo prima, quia nihil supponit ex parte creaturæ, nisi ipsum nihil; alia vero est, quæ aliquo modo fundatur in creatura, ratione alicujus proprietatis vel actionis ejus; quamvis non fundetur in illa sola, quin principaliter etiam fundetur in actione et virtute ipsius Dei. Et ad hunc ordinem spectat decentia justitiæ, sicut et fidelitatis, ut ex hactenus dictis satis constare potest.

3. Quocirca, cum Anselmus, eodem loco, negationem illam adjunxit : *Justus es*, *non quia nobis reddas debitum*, necessario exponendus est de debito, quod ex nobis tantum aut principaliter oriatur, non vero de debito, quod oriatur ex ipso Deo, seu ex aliqua suppositione ab illo profecta; cum non possit Anselmus negare debitum fidelitatis; et ob eamdem causam non excludit debitum justitiæ, quia in hoc cum alio convenit, quod etiam est ex suppositione promissionis divinæ, distincto tamen modo, et ideo etiam debitum ipsum, et attributum ad quod pertinet, diversæ rationis est, ut declaravimus. Neque nunc disputo de illis loquendi modis, an Deus dicendus sit debere sibi vel etiam nobis; nam alibi ostendi Patres utroque modo esse locutos, et utrumque esse in rigore verum, si recte explicetur. Et posterior quidem locutio aptior est ad propriam et specificam rationem talis debiti, et rationem justitiæ in eo fundatam declarandam. Prior vero modus castior est et aptior ad declarandam radicem et principalem causam talis debiti, et quomodo in Deo sine ulla imperfectione cadere possit. In hoc ergo sensu negat Anselmus Deum solvere nobis debitum, quod, scilicet, ex nobis in nobis sit, et non principaliter ex ipso Deo.

4. *Expenduntur alia verba Anselmi.* — Ex juxta hæc interpretanda sunt alia verba ejusdem Anselmi in eodem Prosolog., cap. 11 : *Id solum justum est quod vis, et non justum quod non vis;* nam in illis justum idem est quod sanctum, honestum, licitum; quo modo manifestum est justum esse quidquid Deus vult. Hunc autem esse sensum evidenter patet, tum ex omnibus antecedentibus verbis, in quibus tam punire malos quam illis parcere, dicit esse justum, si Deus vult illud; tum ex verbis sequentibus : *Sic ergo nascitur de justitia tua misericordia tua, quia justum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus.* Constat enim misericordiam non oriri a justitia ut est speciale attributum; nam potius justitia supponit misericordiam; nemini enim posset Deus aliquod bonum ex justitia reddere, nisi prius aliud ex misericordia contulisset; loquitur ergo de justitia generali, seu collectiva, pro integra sanctitate; et in hoc sensu dicit ex sanctitate Dei oriri misericordiam, vel quoad effectum, vel quoad consecutionem, ac si diceremus recte sequi habere partem, qui totum habet. Unde cum ait : *Justum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus*, perinde est ac si diceret : Sanctum est, seu tuæ perfectioni debitum; non ergo loquitur Anselmus de speciali attributo justitiæ. Et adhuc in illo sensu, propositio illa : *Justum est quod vis*, accipi potest, vel in simplici sensu affirmativo, seu de inesse. Et sic est per se nota, quia Deus nihil velle potest, nisi juste et sancte. Vel etiam accipi potest in sensu causali, id est, *quod vis ideo justum est, quia tu illud vis.* Et in hoc sensu declaratione indiget; nam quædam sunt actiones per se ita honestæ, ut objective sumptæ justæ sint per sese et ex propria natura, et non solum quia Deus vult illas.

5. Quapropter obscurum est, quod Anselmus subjungit : *Quod non vis injustum est;* multa enim non vult Deus, quæ non propterea mala sunt seu injusta, sed possunt esse vel indifferentia, vel etiam justa; et quamvis Deus non velit salvare Judam, non propterea injustum esset eum salvare; possetque Deus id velle, salva justitia, id est, virtute et sanctitate. Respondetur, cum Anselmus ait id solum esse justum, quod Deus vult, id intelligi posse, vel respectu ipsius Dei, vel respectu nostri. Et priori modo (quem Anselmus intendere videtur) duplicem habet sensum verum. Prior est, id solum quod Deus vult, esse necessarium ad perfectam justitiam ejus, et (cum eadem proportione alteram partem intelligendo), quod non vult, non est justum, id est, non est necessarium ad ejus justitiam. Et in eodem sensu habet suo modo locum causalis locutio; nam absolute ad justitiam Dei non est necessarium aliquid extra se velle. Et ideo, quod hoc vel illud pertineat ad justitiam ejus, non est nisi ex suppositione

voluntatis ejus, quod non impedit quominus, ex suppositione unius voluntatis, altera possit esse necessaria, etiam ex vera justitia. Alter sensus est, id solum actu fieri juste quod Deus vult, et ideo fieri juste quia vult; nam, licet secundum esse essentiæ, ut aiunt, aut in esse possibili, quædam ex se nota sint fieri juste, etiam a Deo, prius ratione quam intelligamus Deum velle illa, nihilominus non sunt actu justa, nisi quia Deus vult illa. Unde, in eodem etiam proportionato sensu, quæ Deus non vult non sunt actu justa, id est, non pertinent ad justam Dei operationem, quamvis non propterea mala sint vel injusta; neque enim id Anselmus dixit. Si vero locutiones illæ referantur ad nos, intelligendæ sunt juxta vulgatam distinctionem, et doctrinam Theologorum. Nam quod Deus vult nos velle, id nobis est justum, et e converso, quod non vult nos velle, non est positive, ut ita dicam, justum; quamvis in hoc præcise non sit contrarie seu privative injustum, nisi etiam Deus positive velit nos illa non velle. Sed hæc et similia omitto, quia ad præsentem causam non referunt, solumque tacta sunt propter intelligentiam Anselmi, et ut constet illum non loqui de speciali justitia, sed de generalissima.

6. Ad rationem in illa prima difficultate tactam, quod debitum justitiæ includit imperfectionem, jam sæpe responsum est in doctrina superius tradita; simpliciter enim negatur assumptum, loquendo de debito generatim et abstracte, sicut et de justitia. Vel majoris claritatis gratia distinguatur; nam debitum, quod omnino potest ab extrinseco provenire, et tollit omnino dominium rei, vel ad ejus carentiam seu privationem obligat, dicit imperfectionem; debitum autem, quod potest oriri ex suppositione propriæ voluntatis, et non obligat ad privationem proprii dominii, sed solum ad communicationem rei propriæ, ejus dominio retento, nullam dicit imperfectionem, sed potius dicit perfectum usum propriorum bonorum cum immutabilitate voluntatis. Et hoc genus debiti potest sufficere ad veram justitiam Dei, ut in superioribus declaratum est. Quod vero Scotus aiebat, divinam voluntatem extra se esse omnino indifferentem, et ideo ad nihil determinari ex justitia, nisi ad id quod decet divinam bonitatem, absolute verum est; nihil tamen contra nos, aut contra veram justitiam concludit. Recte tamen inde infertur primum actum divinæ voluntatis (nostro modo loquendi), circa bonum communicandum creaturæ, non posse esse justitiæ. Nihilominus tamen, ex suppositione unius actus, potest voluntas divina necessario determinari ad alium; ita, supposita voluntate miserendi, seu benefaciendi, et adjuncta promissione, seu pacto cum omnibus conditionibus requisitis, potest ad verum actum justitiæ determinari.

Secundæ difficultati satisfit.

7. *Ad primam rationem.*—Secunda difficultas erat de justitia commutativa, circa quam iterum inculcatur auctoritas Theologorum, de qua satis est dictum. Ad rationem autem primam, quæ erat, quod inter nos et Deum non potest esse commutatio, quia Deus nihil accipit a nobis, respondemus, ex dictis in superioribus, nihil quidem a nobis accipere, quod ei sit utile aut commodum; nihilominus tamen id accipere, quod a nobis exigit, obedientiam scilicet et obsequium; quod licet utilitatem ei non afferat, ad honorem tamen ejus pertinet, et hoc satis est ut sit commutatio aliqua inter meritum apud ipsum et præmium ab ipso collatum, et inter satisfactionem exhibitam et remissionem pœnæ. Atque hoc etiam sufficit ad rationem dati et accepti abstracte sumpti, et sine imperfectione ex parte accipientis. Neque enim necesse est hæc limitare, et materialiter (ut ita dicam) coarctare ad omnem modum et imperfectionem humanam. Quod si ita loquamur, ad summum concludemus non esse in Deo justitiam commutativam civilem seu humanam, non vero quod nulla omnino sit, cum ratio ejus formalis abstractior concipi possit, et sine ulla imperfectione.

8. *Ad secundam.*—Ad secundam vero rationem Durandi, quod Deo non possumus reddere æquale, respondetur, solum concludere neque inter nos et Deum (Christum semper excipio) posse esse justitiam rigorosam, quæ gratiam aliquam et remissionem nobis factam non præsupponat; neque etiam posse nos ex nobis Deum obligare ad reddendum præmium, nisi in vi pacti et verbi ejus. Non tamen probat illa ratio, quod ex suppositione gratuiti doni et pacti, possit in nobis esse vera justitia respectu Dei; quia tunc possumus reddere seu efficere aliquid æquale præmio reddendo : nec tunc obligamur ad efficiendum illud opus in gratiarum actionem propter beneficium acceptum. Imo, licet sub hac

ratione illud operemur, non propterea excludetur justitia in ordine ad præmium; imo, cæteris paribus, ex eo capite augebitur meritum; quia totum illud opus cum omni respectu et circumstantia augente bonitatem, et moralem valorem ejus, continetur sub pacto et promissione Dei. Ac propterea etiam non repugnat ut idem opus sub una ratione ad gratias agendas pro accepto beneficio inserviat, et sub alia ad novum præmium promerendum valeat. Item quod sub priori ratione sit inæquale in ratione gratitudinis cum beneficio accepto, et quod sub ratione posteriori sit sufficiens et condignum in ratione meriti ad præmium ex justitia obtinendum.

9. *Ad tertiam.* — Tertia ratio sumebatur ex analogia ad patrem et filium, servum et dominum, inter quos non potest esse vera justitia commutativa, etiam inter homines, de qua proportione multa dixi in primo tomo 3 partis, quæ nunc iterare non est necesse; nam ex principio posito in proxima responsione, huic argumento satisfaciendum est. Absolute enim, et nulla suppositione facta inter servum et dominum, in iis quæ pertinent ad dominium et usum rerum externarum non potest esse justitia commutativa inter servum et dominum, quia servus non acquirit dominium talium rerum, sed statim transfertur ad dominum. In aliis tamen injuriis circa honorem, famam et vitam, aut integritatem corporis, potest esse inter eos vera justitia. Imo in bonis etiam externis, licet dominus non exerceat justitiam circa servum ex defectu materiæ, ut sic dicam, servus autem erga dominum potest exercere vel injustitiam, furando; vel justitiam, sese a latrociniis continendo; et, si furatus est, tenetur ex justitia restituere, quamvis ex defectu etiam materiæ seu inopia non possit. Quo tandem fit ut, ex aliquo pacto prius inito inter dominum et servum, possit intervenire hæc justitia domini ad servum, etiam in hac materia divitiarum, ut frequenter fieri solet, dum servus obligatur ad reddendum domino singulis diebus tantam pecuniæ quantitatem pro suis operibus, sub ea conditione ut, si aliquid amplius lucretur, suum fiat; quam dominus acceptat, et ad illam servandam se obligat. Quo pacto supposito, ex justitia tenetur dominus non privare servum illo majori lucro, quodcumque fuerit; et postea ex illo lucro poterit servus cum domino alios contractus justitiæ distributivæ exercere, adeo ut hoc modo possit et soleat servus suam redimere libertatem. Et similia possunt ad filium et patrem applicari, quæ omitto, quia res est facilis, et ne sim prolixior.

10. Ex his ergo ad Deum ascendendo, facile intelligitur quam sit inefficax illud argumentum, et potius in contrarium posse retorqueri; nam ad summum probat justitiam commutativam, quæ in his contractibus similibus exercetur, fundaturque in particulari dominio temporalium bonorum, non habere locum inter nos et Deum. Item probat Deum non posse nos lædere contra justitiam, nec posse obligari nobis ex justitia ex nobis, seu ex vi nostri dominii solius. Non tamen probat quin in altiori et excellentiori materia, et ex suppositione pacti et promissionis ejusdem Dei, possit propria ratio justitiæ inter nos et Deum intercedere; quia sicut servus, supposita voluntate et pacto domini, potest acquirere dominium, ita et nos, ex pacto cum Deo, possumus aliquod verum jus acquirere, ut nobiscum fiat commutatio condigni præmii pro merito, vel remissionis pœnæ pro satisfactione. Et ad hoc jus reddendum potest Deus suo modo obligari, vel potius ex naturali rectitudine suæ justitiæ determinari, absque ulla imperfectione, vel diminutione sui dominii aut suæ libertatis, ut satis ex superioribus constat.

Tertiæ difficultati respondetur.

11. *Ad majorem propositionem.* — Tertia et principalis difficultas erat de justitia distributiva, in qua dissolvenda, non est quod immoremur, quia probando nostram sententiam, omnia quæ in ea tanguntur dissolvimus. Explicuimus enim quomodo sit de ratione justitiæ distributivæ constituere æqualitatem geometricam inter multos; non est enim id absolute et omnino formaliter intelligendum, sed sub ratione proprii et specialis juris, seu debiti, quod talis justitia persolvit, ut D. Thomæ auctoritate, et ratione etiam ostendimus. Et consequenter intulimus, si tale jus seu debitum sit in una persona tantum comparatione aliarum, non ad partem rei, sed ad totam aliquam rem, illius etiam largitionem ad justitiam distributivam pertinere, etiamsi propria distributio non sit inter multos. Idemque consequenter diximus, etiamsi absolute, et sine comparatione ad alios, unus tantum sit, in quo illud jus, seu speciale debitum hujus justitiæ reperiatur; cui non totum ærarium,

seu commune bonum, sed pars tantum aliqua retribuenda sit, et in eo consequenter necessarium sit proportionem dignitatis ad præmium tantum respicere, sine comparatione ad alias personas.

12. Neque est quod aliquem moveat nomen distributivæ justitiæ, quod partitionem significare videtur; aliud est enim (ut est in communi proverbio) unde nomen imponitur ad significandum, et aliud quod adæquate significat; licet ergo virtus illa sic nominata sit, quia frequentius ita in hominibus operatur, non tamen id per se, et formaliter requirit in omni actu suo. Sicut etiam nomen justitiæ commutativæ sumptum est ex commutationibus humanis, plus autem significat secundum adæquatam rationem suam. Et hæc sufficiant de majori propositione.

Ad minorem.—Ad primam confirmationem. — Circa minorem autem satis, ut credo, ostensum est quomodo in distributione præmiorum, quæ a Deo fit, interveniat, et jus seu debitum speciale distributivæ justitiæ, et forma, seu proportio geometrica, quæ eidem virtuti quasi per antonomasiam tribuitur. Neque contra aliquod ex his membris quidquam ibi objicitur, quod novam difficultatem ingerat; nam, licet Scriptura dicat redditurum Deum unicuique secundum opera sua, non ideo excludit quod sit redditurus secundum proportionem personarum, nam et hoc in aliis locis significat, et virtute in illis eisdem verbis includitur; nam qui reddit unicuique secundum opera sua, reddit omnibus secundum proportionem operum. Et hinc etiam satisfactum est primæ confirmationi, quæ erat de justitia vindicativa, de qua satis diximus; et ostendimus quomodo in ea non quidem debitum, et consequenter nec propria ratio justitiæ distributivæ, aliqua tamen forma ejus interveniat.

13. *Ad ultimam confirmationem.* — *Non semper justitia distributiva oritur ex commutativa.*—Ultima confirmatio, ex Paludano desumpta, proposita est, non tam propter ejus difficultatem, quam quia occasionem præbet ad magis declaranda ea quæ de justitia distributiva diximus. Fundabatur ergo illa confirmatio in hoc, quod justitia distributiva ex commutativa oritur; cujus propositionis sensus est, eum, qui tenetur ad justam distributionem faciendam secundum proportionem geometricam, semper obligari ex justitia commutativa. Quæ propositio etiamsi a nobis concederetur, nihil ex illa contra nostram sententiam inferri posset, quia opinamur propriam et specialem justitiam distributivam ita esse in Deo eminenter conjunctam cum commutativa, ut vere dicere possimus, Deum servare in præmiis reddendis debitam proportionalitatem, quia ipsamet justitia commutativa Dei hoc requirit. Sumendo tamen propositionem illam in nobis, ut eam sumunt Durandus et Paludanus, et supponendo justitiam commutativam, et distributivam, esse in nobis virtutes distinctas, existimo, generaliter loquendo, falsam esse, et id quodam sensu involvere repugnantiam. Primum patet exemplis, nam electores tenentur ex justitia distributiva eligere digniorem ad cathedram, vel beneficium, et non ex commutativa. Et rex interdum tenetur communia bona præmia aut spolia distribuere inter cives et milites, quamvis ex rigore justitiæ commutativæ ad id non teneatur. Et ratio est, quia justitia distributiva habet proprium debitum in quo fundetur, alias superflua esset; ergo ex illo absque interventu alterius potest obligare et operari; ergo per se et intrinsece non est necessaria dependentia in nobis in actu justitiæ distributivæ a commutativa. Et declaratur amplius, nam vel dependet ab illa, ut ab eliciente, et hoc non, alias non essent distinctæ virtutes; vel ut ab imperante, et hoc etiam dici non potest, quia virtus voluntatis per se est sufficiens ad eliciendum suum actum sine imperio alterius, eo quod intrinsece voluntarius et honestus sit.

14. *Justitia distributiva nunquam oritur ex commutativa, respectu eorum inter quos fieri debet distributio.* — Atque hinc etiam declaratur secundum quod proposui; nam, si sit sensus illius propositionis, justitiam distributivam oriri ex commutativa respectu eorumdem ad quos fit distributio, non solum necessarium non est, sed etiam involvit repugnantiam; quia, hoc ipso quod distributio inter aliquos ex debito justitiæ commutativæ facienda est, quantumvis in ea servanda sit geometrica proportio, totum illud munus est justitiæ commutativæ, et non distributivæ, ut supra, et ratione, et variis exemplis ostendi; possentque alia clarissima proferri, nam inter socios, verbi gratia, alicujus negotiationis dividitur lucrum juxta proportionem ad quantitatem pecuniæ, verbi gratia, quam unusquisque ad societatem contulit, et nihilominus unicuique danda est tanta quantitas ex justitia commutativa, et idem est in similibus. Ex quo recte conclusimus, ut justitia distributiva specialis

virtus sit, necessarium esse speciale debitum a debito justitiæ commutativæ; unde, si contingeret utrumque debitum simul conjungi respectu eorumdem, tunc utraque justitia posset per se elicere illum actum et solvere tale debitum, vel per se solam, vel simul cum alia: illa tamen conjunctio accidentaria est.

15. Atque hinc etiam obiter colligo, servare hanc proportionem, nunquam esse ita per se formale objectum alicujus virtutis, ut separari possit a ratione debiti proportionati tali virtuti; imo in tantum servatur illa proportio, in quantum necessaria est ut unicuique solvatur debitum, quantum hic et nunc solvi potest. Quod si non sit sermo de justitia commutativa respectu eorumdem, inter quos fit distributio, sic quidem non video repugnantiam quod actus justitiæ distributivæ, respectu quorumdam, oriatur ex obligatione justitiæ commutativæ respectu alterius: ut si minister Reipublicæ, vel elector, ex speciali pacto, vel stipendio, obligaretur ad justitiam distributivam servandam in sua electione vel distributione; quod fortasse non raro contingit in actionibus humanis, non est tamen hoc per se et intrinsece necessarium; nam per se constat illam obligationem commutativæ justitiæ respectu alterius esse valde extrinsecam et accidentariam ad proprium et intrinsecum munus distributivæ justitiæ; sic enim etiam possum ego obligari ex justitia commutativa ad faciendum opus misericordiæ, vel religionis, non tamen propterea dicetur religio vel misericordia fundari in justitia commutativa. Quando vero contingit conjungi illam duplicem obligationem, potest multum conferre ad obligationem restitutionis, quæ ex omissione aut violatione ejus oriri potest; et ideo est attente in rebus moralibus consideranda, quod in particulari facere non est præsentis instituti. Et ideo de utraque obligatione et justitia hæc sufficiat attigisse ad justitiam Dei declarandam, quod in ipsius gloriam cedat, etc.

FINIS OPUSCULI SEXTI.



INDEX LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ

QUÆ IN HOC VOLUMINE EXPLICANTUR.



INDEX RERUM PRÆCIPUARUM

QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

DEI ATTRIBUTA.

DEI AMOR.

DEI BONITAS.

DEI CONCURSUS.

DEI CONSILIUM.

DEI DEBITUM.

DEI DECRETUM LIBERUM.

DEI DOMINIUM.

DEI FIDELITAS.

DEI IRA.

DEI JURAMENTUM.

DEI VOLUNTAS.

DÆMON.

DETERMINATIO.

E

ELECTIO.

LIBERUM ARBITRIUM.

LIBERALITAS.

M

MERITUM.

PROPHETIA.

PROPOSITIO.

PROVIDENTIA.

PURGATORIUM.

R

REPROBATIO.

S

SACRILEGIUM.

SATISFACTIO.

SERVUS.

SCIENTIA.

SCIENTIA CONDITIONATA.

FINIS LIBRI UNDECIMI.

